This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

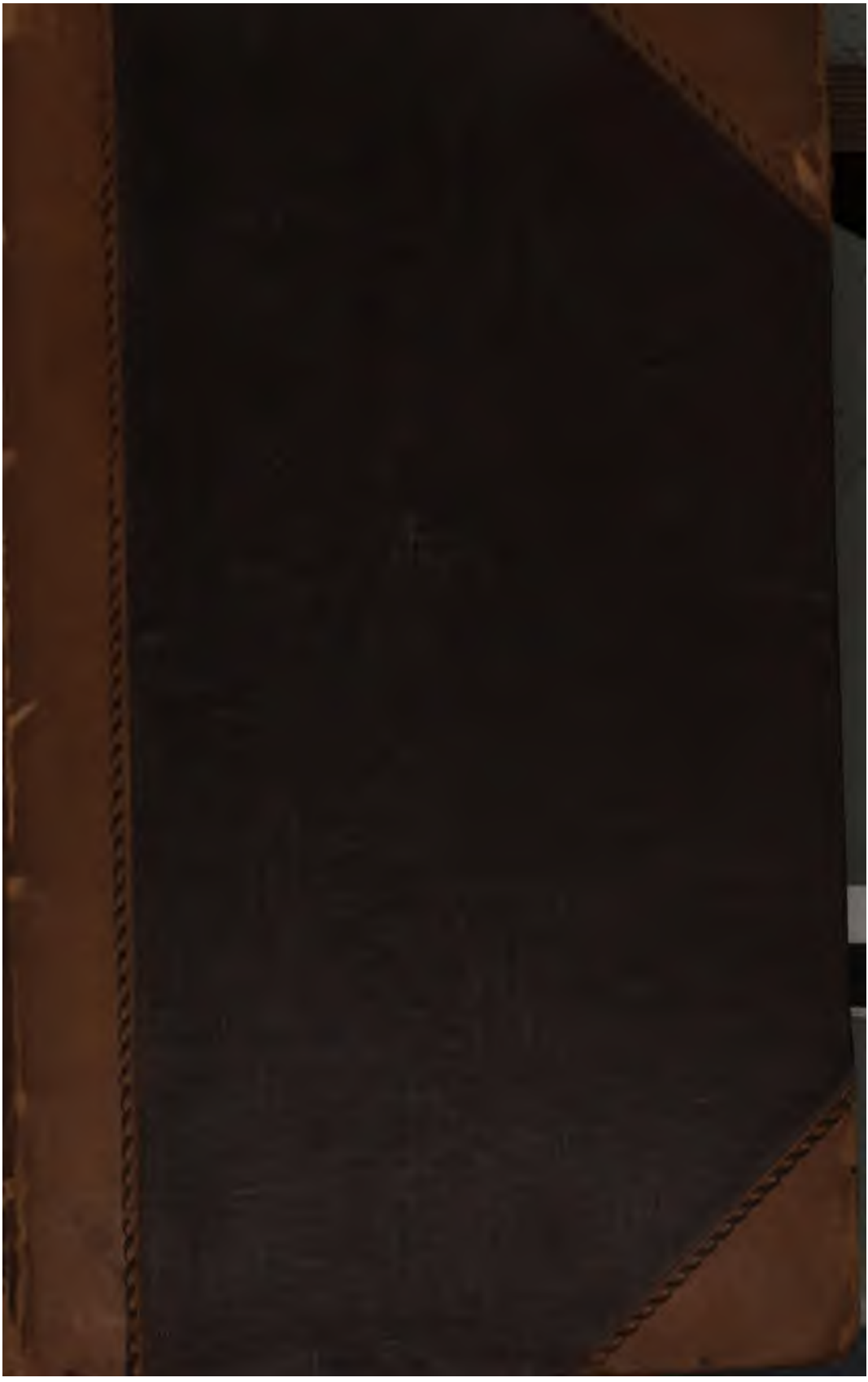
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600068232R

600068232R

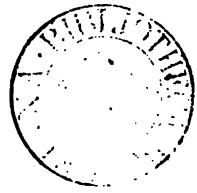
System

der

Logik und der Metaphysik.

Von

Dr. Heinrich Ritter.



Erster Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterich'schen Buchhandlung.
1856.

264. c. 20

Göttingen,
Gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kästner.

Vorrede.

Ich kann mich noch erinnern, daß ich den erſten Entwurf zu dem Werke, welches ich jetzt herausgebe, vor mehr als vierzig Jahren gemacht habe. Fortwährend habe ich es ſeitdem überarbeitet, zu wiederholtenmalen umgegoſſen. Wer ſich die Mühe nehmen wollte, das jetzt erſcheinende Buch mit den beiden ſehr verſchiedenen Auflagen meines Abriſſes der philoſophiſchen Logik zu vergleichen, würde hiervon Spuren leſen können.

Dies glaubte ich vorausſchicken zu müſſen, weil ich ſelbſt auf die Geſchichte philoſophiſcher Werke einigen Werth lege, weit davon entfernt hierin eine Empfehlung des vorliegenden Buches zu ſehen für die große Zahl unter denen, welche wiſſenſchaftliche Werke zu leſen ſich noch nicht entwöhnt haben. Denn in unſerer Zeit, welche ſchnellere Fortſchritte zu machen glaubt, als jede frühere, pflegt man Werke, die vor einem Menſchenalter begonnen wurden, nur für veraltet zu achten. Aus den verſchiedenen Geſtalten, welche meine Bearbeitung des Syſtems der Logik und der Metaphyſik angenommen hat, werden viele auch nur auf Unſicherheit in meinen Grundſätzen und in meinem Verfahren zu ſchließen geneigt ſein.

Und doch iſt es nicht anders zu erwarten, als daß ich ein ſo lange betriebenes Werk aufmerkſamen Leſern empfehlen möchte. Nur nicht allen Leſern; nicht denen, welche offen ihre

Verachtung der Philoſophie ausſprechen und unter denen, welche zur Liebe der Philoſophie ſich bekennen, nicht ſolchen, welche von der Haſt unſerer Zeit ergriffen, nur das Neueſte loben, uneingedenk des Spruches, daß die Zeit der Prüfstein des Wahren und des Guten ſei. Es iſt eine ſchöne Sache, das Eilen, aber die Uebereilung iſt die reichlichſte Quelle des Irrthums.

Meine Gedanken zu einem Abſchluß zu bringen habe ich mich nicht übereilt. Wenn ſie reif geworden ſein ſollten, ſo würde ich nicht fürchten mit ihnen zu ſpät zu kommen. Denn wenn die Wahrheit geſagt wird, ſo findet ſie noch immer offene Ohren, wenn nicht heute, ſo morgen, wenn nicht aus meinem Munde, ſo aus dem Munde Anderer, die mit mir und vielleicht auch von mir gelernt haben. Sie wird ſiegen; aber wir müſſen Geduld haben auf ihren Sieg zu warten.

Freilich ganz andere Zeiten waren es damals, als ich mein Werk begann, und jetzt, da ich es abſchließe. Damals hörte man noch mit Enthuſiasmus auf die Lehren Fichte's, Schelling's, Schleiermacher's, bald darauf Hegel's und Herbart's. Obwohl ein Freund Platon's, bin ich doch nicht Platoniker in dem Maße, daß ich den Enthuſiasmus auch in der kalten Ueberlegung der Wiſſenſchaft theilen könnte. Nur mit Prüfung glaubte ich das mir aneignen zu können, was dieſe Lehrer Deutſchlands mir mitzutheilen hätten. Jetzt iſt der Enthuſiasmus verraucht; die Syſteme, welche die frühere Zeit gebracht hatte, ſie ſind nicht mehr an Tagesordnung; man glaubt ſie bei Seite werfen zu dürfen, als wären ſie nie dageweſen. Was die deutſchen Philoſophen mit Anſtrengung ihrer beſten Kräfte erforſcht haben, wird von dem deutſchen Volke verſchmäht; die Philoſophie ſcheint zu andern Völkern auswandern zu wollen. Wie ich den Enthuſiasmus der frühern Zeit nicht getheilt habe, ſo kann ich den Kaltſinn der

Gegenwart nicht theilen; mit Liebe wende ich mich zu den Forſchungen vergangener Tage zurück und gerne bekenne ich mich dazu von den Männern gelernt zu haben, welche die Zukunft zu den Zierden deutſcher Wiſſenſchaft zählen wird.

Zwiſchen damals und jetzt liegt noch eine andere Zeit. Sie iſt nicht unfruchtbar vorübergegangen; ſie hat große praktiſche Erfolge gehabt; an ihnen hatten auch die Forſchungen der empiriſchen Wiſſenſchaft ihren unbeſtrittenen Antheil. Die Philoſophie aber, welche weniger die Bedürfniſſe der Gegenwart, als das für alle Zeiten Wahre bedenkt, welche daher von allen Wiſſenſchaften der Praxis am fernſten ſteht, hat in dieſer Zwiſchenzeit nur kärgliche Pflege genoſſen. Man wird ſich noch des Geſchreis erinnern, welches aufforderte die Philoſophie praktiſcher zu machen; die Bemühungen aber in dieſem Sinn eine populäre Philoſophie in Gang zu bringen, ſie haben einen kläglichen Ausgang genommen. Sie endeten mit der Revolution, ſo wie ähnliche Verſuche im vorigen Jahrhundert freilich eine viel oberflächlichere Philoſophie in das praktiſche Leben einzuführen mit der Revolution geendet hatten. Nicht die Philoſophie iſt Urſache der Revolution geweſen; ſolche krampfhafte Bewegungen des geſellſchaftlichen Zuſammenhangs haben andere Krankheitsurſachen, welche unmittelbarer die Menge der Menſchen ergreifen und zu einem kritiſchen Wagſtück führen; aber vor und mit der Revolution haben die voreiligen Verſuche die Philoſophie praktiſch zu machen ſich eingeſtellt und in den Revolutionen hat ſich das eine wie das anderemal das Unvermögen der Philoſophie gezeigt die Bewegungen des praktiſchen Lebens zu leiten. Die Philoſophie kann zwar das Wirkliche billigen, es als vernünftig gelten laſſen; aber zufrieden kann ſie nicht ſtehen bleiben bei dem, was die Wirklichkeit bietet; ſie wird immer eine Kraft der Bewegung in uns aufrufen, welche das Beſſere ſucht; ihre

Ideale, mögen ſie dem Staate, dem geſellſchaftlichen Leben, mögen ſie der Kunſt, der Religion, der Wiſſenſchaft ſich zuwenden, gehen weit über die Gegenwart hinaus und regen die Thatkraft des Menſchen an. Aber wehe denen, welche glauben mehr als den kleinſten Theil dieſer Ideale in die Gegenwart einführen zu können; um mit der Gegenwart ſich zu verſöhnen, dazu gehört vor allen Dingen von ihr nicht viel zu fordern. Wenn man dagegen die philoſophiſchen Ideale verwirklichen will, ſchleunigſt, ſofort, ſo wird man den Widerſtand der unerbittlichen Mächte bald erfahren, welche die Beſchränktheit der Zeit auf ihr beſcheidenes Maß verweiſen. Praktiſch iſt nur das ausführbare Gute; abzuſchätzen aber, was unter dieſen, ſo eben obſchwebenden Umſtänden erreicht werden kann, iſt nicht Sache der Philoſophie, welche mit allgemeinen Grundſätzen, aber nicht mit der gegenwärtigen Lage der Dinge verkehrt. So können auch die Verſuche von der Philoſophie aus das wirkliche Leben umzugeſtalten nur einen verwirrenden Einfluß üben.

Man kennt die Verachtung der Ideologie, welche der Revolution des vorigen Jahrhunderts folgte; eine ähnliche Verachtung der Philoſophie iſt den neuſten Verſuchen gefolgt ihre Ideale unmittelbar in das praktiſche Leben einzuführen. Mir wurde geſagt, die Deutſchen hätten zu viel philoſophirt; ich konnte darauf nur erwiedern, ſie hätten zu wenig, zu wenig gründlich philoſophirt. Es war dies in den Zeiten, in welchen man die Philoſophie praktiſch zu machen geſucht hatte, in welchen auch unternommen worden war die ſchöne Kunſt zur Praxis heranzuziehn. Auch das Ineinandergreifen der verſchiedenen Geſchäfte unſeres vernünftigen Lebens iſt eine ſchöne Sache; aber das Zerfließen derſelben in einander hebt die ihnen gewieſenen Ordnungen auf und ſtört die Vertheilung der Arbeiten, die wir noch immer nicht entbehren können. Wenn

man gründlich genug philoſophirt hätte, würde man der Philoſophie nicht das Parteinehmen in den Bewegungen der Zeit, nicht das populäre Gewand einer praktiſchen Rathgeberin aufgedrängt haben.

Wie es nun aber auch gekommen ſein mag, jetzt ohne Zweifel haben die praktiſchen Intereſſen ein großes Uebergewicht gewonnen. Ihre Macht, ihr Recht zu beſtreiten kann uns nicht einfallen. Nur daran möchten wir ſie erinnern, daß ſie auch der Hülfe der Wiſſenſchaft bedürfen und daß jede kurzſichtige Wiſſenſchaft mehr ſchadet, als nützt, mehr aufbläht als erleuchtet, weil vor allen Wiſſenſchaften die Wiſſenſchaft der Selbſterkenntniß zu betreiben iſt, eine Wiſſenſchaft, welche alle Wiſſenſchaften umfaßt. Auch jetzt noch dürfen wir die Weisheit des Sokrates nicht verſchmähn, welche uns hieran mahnt. Wohin werden wir kommen, wenn wir über die äußern Mittel unſeres Lebens den Menſchen in uns vergeſſen und unſere Vernunft und wie in ihr alle Schätze der ewigen Wahrheit liegen? Eine ſolche Erinnerung an uns und unſere Vernunft wird genügen unſere Beſchäftigung mit der Philoſophie auch unter dem Lärmen der gegenwärtigen geſchäftigen Zeit zu rechtfertigen. Die Macht praktiſcher Beſtrebungen, welche jetzt herſcht, würde nur ihren Uebermuth verrathen, wenn ſie von der Theorie unſer ſelbſt und von der Philoſophie uns zurückhalten wollte.

Es iſt aber nicht allein der Werth des Menſchlichen und der Vernunft, was wir vertheidigen möchten, indem wir zur Philoſophie und zur Wiſſenſchaft des Menſchlichen und der Vernunft ermahnen, ſondern es hängen daran auch die Erinnerungen an einen großen Theil deſſen, was von unſerm deutſchen Volke in Ehren gehalten werden ſollte, weil es nicht die kleinſte Zierde ſeines Ruhmes abgiebt. In meinem Knaben- und Jünglingsalter habe ich die Zeiten geſehn, in welchen die

Hoffnungen auf das Fortbeſtehn der deutſchen Nation faſt nur an ihrer Sprache und Literatur hingen. Gott ſei Dank, es iſt anders geworden. Aber noch immer haben wir die Einheit unſeres Volkes mehr in unſerer Sprache und Literatur zu ſuchen, als in unſerm Staate, und die Werke des deutſchen Geiſtes in dieſer haben ſich eine ehrenvolle Stelle in der Geſchichte der jetzt herſchenden Völker erkämpft. Unter den neuern Literaturen aber iſt keine mehr von Philoſophie durchdrungen als die Deutſche. Sie gleicht hierin der glänzendſten Literatur des Alterthums, der Griechiſchen. In dem höchſten Punkte ihres Glanzes war alles von philoſophiſchen Lehren erfüllt; die Dichtkunſt hat ſich dieſem Einfluſſe nicht entziehen können, nicht entziehen wollen. Wir würden unſere Literatur nicht verſtehen können, wenn wir nicht auf unſere Philoſophie achteten. Auch zu andern Völkern iſt die neueſte Philoſophie der Deutſchen, eines Kant, eines Fichte, eines Schelling, eines Hegel, getragen worden und die Fremden, welche auf ſie einzugehn zögerten, haben ſie nur zu ihrem Nachtheil verſchmäht. Ohne Ruhmredigkeit dürfen wir ſagen, daß unſere Philoſophie alte Vorurtheile erſchüttert und eine neue Anſicht der Dinge in Umlauf gebracht hat. Nicht alle ſchöpften ſie aus der erſten Quelle, aber ihre Nachwirkungen aus zweiter und dritter Hand kann man in den weiteſten Kreiſen verſpüren. Und nun, nachdem durch die Deutſchen ſolche Erfolge errungen worden, ſollten wir ſie wieder aufgeben und die Philoſophie vergeſſen, welche ſie herbeigeführt hat?

Aus der gegenwärtigen Misſtimmung gegen philoſophiſche Unterſuchungen kann ich nicht die Folgerung ziehen, daß dem ſo ſein werde. Faſt auf die früheſten Zeiten, in welchen die neuern Völker Philoſophie getrieben haben, darf ich zurückgehn um zu erkennen, daß die Deutſchen beſtändig ein entſcheidendes Wort in ihr führten. Im 12. Jahrhundert hat Hugo von

St. Victor eine weit ausreichende Schule der beſchaulichen Betrachtung gegründet; im 13. Jahrhundert ſtand Albert der Große an der Spitze der Ariſtoteliker, deren Lehren bis in die neueſten Zeiten eingedrungen ſind; die deutſchen Predigermönche des 14. Jahrhunderts haben das erſte Beiſpiel gegeben, daß philoſophiſche Gedanken auch in unſern neuern Sprachen eingehend behandelt werden können; als aber im 15. Jahrhundert die Wiſſenſchaft begann neue Lehren zu verſuchen, da war der tiefſinnige und weitſchauende Geiſt des Nicolaus Cuſanus der erſte unter den Neuerern; ſeine Gedanken, deren Urſprung man lange vergeſſen hat, bewegten die Lehren der deutſchen Theoſophen im 16. Jahrhundert; ſie haben ihre Wellen geſchlagen, bis ſie im 17. Jahrhundert bereichert und verallgemeinert von Leibniz in die beſtimmtere Form eines metaphyſiſchen Syſtems gebracht wurden. Seitdem hat man in Deutſchland zu philoſophiren nicht aufgehört. So ſehen wir durch 8 Jahrhunderte hindurch den deutſchen Geiſt eine rühmliche, nicht ſelten vorherſchende Rolle in der wiſſenſchaftlichen Bewegung der Gedanken ſpielen. Sollten wir annehmen, daß er jetzt nachgelaſſen habe und müde geworden ſei in einem Amte, welches er ſo lange mit Ruhm verwaltete? Wenn wir dies thäten, wir würden glauben ihn beſchuldigen zu müſſen, daß er aus ſeiner Art geſchlagen wäre.

Eine Misſtimmung aber gegen die Philoſophie herſcht gegenwärtig in Deutſchland und nun ſchon ſeit manchem Jahre. In allen Zeitſchriften läßt ſie ſich hören; an unſern Univerſitäten beſonders kann man ſie merken; denn was die Aeltern nicht achten, wie ſollte das unſere Jugend lernen wollen. Der offene Ausdruck derſelben datirt von den Zeiten, wo man nach praktiſcher Philoſophie ſchrie. Denn man wollte doch nicht die Philoſophie, ſondern die Praxis. Man beſchuldigte die bisherigen Führer in der Philoſophie, daß ſie ihre Lehren nicht den

Zwecken des praktiſchen Lebens dienſtbar gemacht hätten. Das war der Sinn dieſes Geſchreis. Misſtimmungen ſind nicht ungewöhnlich in Zeiten, wie wir ſie erlebt haben und noch leben, in Zeiten der Revolution, der Parteiung und ihrer Schwankungen. Sie können auch überwunden werden und in der That höre ich auch ſchon die Stimmen, welche eine neue Hoffnung für die Philoſophie erregen könnten, die Stimmen, welche über den Verfall der philoſophiſchen Studien klagen, welche ſie wieder emporbringen möchten. Ich höre ſie von Nichtphiloſophen, weil ſie bemerken, daß die Gründlichkeit, die Beſonnenheit auch in ihren Fächern unter dieſem Verfall leidet. Unſere Philoſophen ſollten nicht zögern ihren Bemühungen entgegenzukommen.

Das vorliegende Werk iſt nicht unter den Anregungen einer neubelebten Hoffnung entſtanden; aber dieſe Hoffnung ermuthigt mich, indem ich es veröffentliche. Wenn ich die Geſchichte der deutſchen Philoſophie und Literatur überblicke, bemerke ich auch einen Zug in ihr, welcher nicht eben ermuthigen kann. Wir haben oft die Verdienſte unſerer Vorfahren und was wir in jüngſter Zeit geleiſtet hatten, in Vergeſſenheit ſinken laſſen; zuweilen hat es uns erſt wieder von andern Völkern zugetragen werden müſſen um bei uns Anerkennung zu finden. Sollte es ſo auch mit den Arbeiten unſerer Philoſophen aus dem Ende des vorigen und dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts ſein? Sollte es keine tiefere Wurzeln bei uns geſchlagen haben? Dieſer Frage der Verzweiflung können wir doch nicht nachhängen. Wir Aeltern haben uns aber zuſammenzunehmen, daß nicht die Früchte unſerer Jugend uns unter der Hand verloren gehn.

Wenn ich es auch verhehlen wollte, man ſieht, daß meine Beſtrebungen in der Philoſophie conſervativer Art ſind. Die Misgunſt, unter welcher dieſe Art jetzt leidet, weil ſie von der

Leidenſchaft gemisbraucht wird, weil ſie zu Uebertreibungen ſich fortreißen läßt, welche ins Revolutionäre umſchlagen, ſoll mich nicht abhalten zu ihr mich zu bekennen. Das Gute, welches vergangene Culturſtufen brachten, zu bewahren wird immer lobenswerth bleiben und auch nicht verhindern das Beſſere zu erſtreben. In der Wiſſenſchaft aber beſonders ſollten wir doch nicht vergeſſen, daß wir nur durch die Vorarbeiten der frühern Zeit zu der Stufe der Erkenntniß gelangt ſind, von welcher aus wir jetzt weiter vorzudringen uns bemühen können, daß wir nichts von dem früher Gelernten vergeſſen ſollten, daß nichts plötzlich zur Reife kommt, kein neuer Aufſchwung uns hinwegſetzen kann über das Lernen der Wahrheit, welche die Schule ſchon lange bedacht hat, über die Weisheit, welche von älteſter Zeit in die Sprache der Menſchen niedergelegt worden iſt. Nicht in allen Stücken kann ich mich zu der Weiſe der Philoſophen bekennen, welche ſeit Kant unter uns Deutſchen ſich ausgebildet hat. Bei Kant und Fichte ging ſie zu vorwiegend auf Neuerung aus. Was ich für wahr halte, ſchließt ſich an die Lehren der vorkantiſchen Philoſophie viel näher an, als Kant und Fichte gebilligt haben würden. Doch ſehe ich auch hier kein plötzliches Abbrechen; noch ſehr reichlich nahmen jene Philoſophen von der ältern Philoſophie in ſich auf ohne es zu wiſſen. Mit Schelling und Hegel iſt die deutſche Philoſophie zu dem Bewußtſein zurückgekehrt, daß ſie nur ein Werk fortſetze, an welchem Jahrtauſende gebaut hatten. Nur in dieſem Sinn können wir darauf ausgehn nicht Anfänge, ſondern ein Syſtem philoſophiſcher Lehren zu geben.

Von meiner Jugend an habe ich dieſen Gedanken genährt, daß es uns nur gelingen würde über die philoſophiſchen Fragen uns zu verſtändigen, wenn wir gelernt hätten, wie unſere Wiſſenſchaft im Allgemeinen ſtände, ausgebildet in einer Erfahrung, welche durch die Wechſelfälle langer Zeiten gewitzigt

worden. Es kommt gegenwärtig nicht darauf an eine neue Wiſſenſchaft zu beginnen, ſondern den allgemeinen Schatz einer alten Weisheit zu heben. Mein erſtes Bemühn war daher der Geſchichte der Philoſophie gewidmet. Nicht daß ich gedacht hätte bei ihr ſtehen zu bleiben; das Beiſpiel der Vorgänger ſollte mich nur auffordern und anweiſen nun auch das Meinige zu leiſten; ihre Lehren ſollten mich befähigen auf ihnen weiter fortzubauen. Dieſe Lehren muß ich nun auch im vorliegenden Werke vortragen, weil ſie die Grundlage meiner Lehren ſind. Ob man nun ſagen wird, daß ich nichts Neues oder nicht viel Neues bringe, das kümmert mich wenig; eher fürchte ich, daß meine Paradoxien zurückſtoßen werden, daß man meine ganze Methode und mein Syſtem für eine Paradoxie halten wird. Aber wenn ich auch weiß, daß Neues in dem iſt, was ich vorlege, ſo weiß ich doch nicht weniger, daß alles Neue, was ich und was jeder andere zu dem alten Schatze der Wiſſenſchaft bringen kann, zu dieſem in der That nur einen kleinen Beitrag liefert. Die Philoſophie iſt nicht allein conſervativ, ſie iſt auch progreſſiv. Sie blickt in die Zukunft, ja in die Ewigkeit; ſie will das Beſſere ſchaffen, will mehr wiſſen, als bisher gewußt wurde und hofft auf die ewige Dauer der Wahrheit. Aber ſie bedenkt auch die Schranken, die Bedürfniſſe der Gegenwart und weiß, daß ſie unter dieſen nicht alles, nicht gar zu viel auszurichten vermag. Nichts hat dem Rufe der Philoſophie mehr geſchadet, als die übermäßigen Verſprechungen der Philoſophen. Der Aberglaube an ihr allmächtiges Zauberwort iſt noch nicht verſchwunden. Wer ihn theilend zu ihr kommt, geräth in Gefahr zuletzt getäuſcht von ihr ſich abzuwenden. Nur wer die Grenzen ihrer Macht erkannt hat, wird ſie in dieſen Grenzen werth halten.

In ähnlicher Weiſe hat ihr auch geſchadet, daß die Philoſophen die neuen Worte liebten und wohl auch in neuen

Werken die Löſung des Räthſels der Welt gefunden zu haben glaubten. Die wechſelnden Formen der Rede ſind eine natürliche Folge des Wechſels im Gedankengange, welchen man oft verſuchen muß. In ſolchen Verſuchen hat ſich die Philoſophie gebildet. Aber meine Beſchäftigung mit der Geſchichte der Philoſophie hat mich auch belehrt, daß unter ſehr verſchiedenen Formen doch immer dieſelben Probleme vorgetragen und im allmäligen Fortſchritte zu ähnlichen Löſungen geführt worden ſind. Wer dies nicht bemerkt, und von den wenigſten wird es ſeinem ganzen Gewichte nach beachtet, der glaubt behaupten zu dürfen, daß die Philoſophie ihre Lehren beſtändig wechſele, keinen gleichmäßigen Fortſchritt, keine Sicherheit in ihrer Fortentwicklung darbiete. Manche haben gemeint, ſeit Platon, ſeit Ariſtoteles ſei ſie nicht weiter gekommen, ſondern zu jeder Zeit bei dem Streite um Worte ſtehn geblieben. Man möge doch nur genauer vergleichen; man wird einen ſehr merklichen Unterſchied zwiſchen der Armuth der alten und dem Reichthum der neuern Philoſophie finden; man wird die Fortſchritte der Philoſophie in der Behandlung ihrer Probleme wohl gewahr werden können. Aber dies wird uns nicht davon entbinden auf die alten Grundlagen unſeres gegenwärtigen Beſitzes zurückzugehn. Denn es bleibt dabei wahr, daß zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Wege in der Löſung der Probleme verſucht worden ſind, daß dabei verſchiedene Seiten in der Betrachtung der Dinge mehr oder weniger deutlich hervortraten, daß in dem Eifer einer neu eingeſchlagenen Forſchungsweiſe das Gute, welches frühere Lehrweiſen gebracht hatten, nicht genug bewahrt oder voreilig bei Seite geworfen wurde; dem Philoſophen aber wird es geziemen, viele Wege zu verſuchen, nach allen Seiten ſich umzuſchauen, über das Neue das Alte nicht zu vernachläſſigen. Ueberdies die Friſche, die Einfachheit der Probleme leuchtet uns am deutlichſten an ihrem

Inhalt des erſten Bandes.

Einleitung.

1. Vom Begriff der Philoſophie und ihrem Verhältniß zum vernünftigen Leben überhaupt. §. 1—§. 50. . . . . S. 1
2. Von dem Ausgangspunkte, dem Principe und der Methode der Philoſophie. §. 51—§. 72. . . . . — 44
3. Ueber die Stelle der Logik und der Metaphyſik im Syſtem der Philoſophie. §. 73—§. 104. . . . . — 80

Erſter Theil des Syſtems.

Von dem Princip und dem Anknüpfungspunkte des Erkennens.

1. Von den Gedanken des Wiſſens. §. 105—136. . . S. 117
   Von der Vorſtellung in ihrer Beziehung zum Wiſſen. §. 137—170. . . . . — 176
2. Von den verſchiedenen Arten der Vorſtellung, ihren Gegenſtänden und deren Verhältniß zu einander. §. 171—200. . . . . — 238

Einleitung.

Erſtes Kapitel.

Begriff der Philoſophie und ihrem Verhältniß zum vernünftigen Leben überhaupt.

. Ehe wir zur Wiſſenſchaft kommen, hat ſich in unſerm eine Menge von Vorſtellungen und Gedanken ausge= welche jedoch mehr oder weniger unſicher ſind und daher t Vernunft nicht genügen. Deswegen ſuchen wir Wiſ= aft, um durch ſie der Unſicherheit unſeres Denkens ben zu werden.

. Die unſicheren Gedanken, welche der Wiſſenſchaft vor= n, nennen wir Meinungen. Wie ungenügend ſie auch ögen, ſo müſſen ſie doch als Vorbildungen unſerer Ver= für die Wiſſenſchaft angeſehn werden. Denn in der bung derſelben iſt die denkende Vernunft zu der Reife t, welche ſie jetzt der Wiſſenſchaft fähig macht. Unſichere ngen ſind daher als Anfänge für die Wiſſenſchaft anzu= nd die Vorſtellungen oder Gedanken, welche in ihnen sgebildet haben, dürfen von der Wiſſenſchaft vorausge= erden. Wenn dies nicht wäre, ſo würden wir uns unter er im Suchen nach den ſicheren Gründen der Wiſſen= nicht verſtändigen können; denn die Worte, welche wir gebrauchen, und die Bedeutung, welche wir ihnen bei= ſind der Meinung entnommen.

. Wenn aber Meinungen als Vorbildungen und An= für die ſichere Wiſſenſchaft gelten dürfen, ſo muß aus heraus etwas Sicheres gefunden werden können. Weil ch nicht ganz ſicher ſind, müſſen zwei verſchiedene Ele=

mente in ihnen sich unterscheiden lassen, das Sichere und Unsichere, gleichsam Gesundes und Krankes, und es wird dann die Aufgabe der Wissenschaft sein beide Elemente scheiden, und das Sichere festzuhalten, das Unsichere von auszustoßen.

Vor der Wissenschaft geht die allgemeine Meinung der kenden Menschen vorher; aus ihr heraus suchen sich die w schaftlich Denkenden jeder für sich und alle unter einander zu ständigen. Man pflegt die Ergebnisse dieser Meinung den n lichen oder gesunden Menschenverstand zu nennen und diesen kunstmäßig entwickelten Erkenntnissen der Wissenschaft entgegen setzen. Er beruht auf der Gewohnheit des Denkens, welche unbewußtem Triebe und meistens durch praktische Bedürfnisse geregt sich ausbildet. Diese Gewohnheit gewinnt ein um so ßeres Ansehn über uns, je größer und einiger die Menge Meinenden ist; so wie wir aufwachsen, leitet daher ein Glaub Autoritäten unser Denken und daß er heilsam für unsere Ent lung sei, würde nur der leugnen können, welcher jeden Nutzen Unterrichts und der Erziehung in Verdacht stellte. Aber w schaftlich können wir doch der Autorität nicht vertrauen; wir m uns unsere Prüfung des allgemein Geglaubten vorbehalten. durch unser eigenes Nachdenken das früher auf Autorität A nommene zu unserm geistigen Eigenthum machen zu können, weit es die Prüfung verträgt. Die Autorität des gesunden M schenverstandes darf hiervon keine Ausnahme fordern; auch Sch kungen und Verschiedenheiten der Meinungen fehlen in ihr sie beweisen, daß in ihr nicht alles gesund sei.

4. Das Geschäft Sicheres und Unsicheres zu sich übernimmt die Kritik der vorhandenen Meinungen. lange sie aber das Sichere noch nicht ausgeschieden hat, sie nur als allgemeiner Zweifel gegen das vorhan Denken auftreten und deswegen ist der allgemeine Zweifel der Richtigkeit des vorhandenen Denkens mit Recht als Anfang des wissenschaftlichen Denkens betrachtet worden. ist zwar nicht der erste Anfang desselben; denn die Meinun gegen welche er sich richtet, geben ihm voraus und machen erst möglich, aber er giebt den Übergang von der Meinu zum wissenschaftlichen Forschen ab und vermittelt die grün Prüfung aller Meinungen.

5. Der allgemeine Zweifel wird aber nur gehegt u

mal zu finden, woran man nicht zweifeln kann. Daß dergleichen in den Meinungen vorhanden ſei, iſt die Vorausſetzung, weil die Meinungen die Anfänge für die Wiſſenſchaft darbieten ſollen (3). Deswegen darf man nicht beim allgemeinen Zweifel ſtehen bleiben, ſondern muß zu der in das Beſondere eingehenden Kritik fortſchreiten, welche die Elemente der Meinungen ſichtet und ihren Werth für die Wiſſenſchaft zu ermitteln ſucht.

6. Nicht zu bezweifeln iſt, daß die Meinungen, welche der Kritik Veranlaſſung geben, vorhanden ſind, mögen ſie wahr oder falſch ſein, als unleugbare Thatſachen. Wir finden ſie in uns vor als Erſcheinungen. Mit dieſem Namen der Erſcheinung bezeichnen wir alles, was wir in uns vorfinden. Es iſt als Thatſache unleugbar, daß Erſcheinungen in unſerm Denken vorkommen und zwar in der beſtimmten Weiſe vorkommen, in welcher wir ſie in uns vorfinden. Auch der allgemeine Zweifel kann ihr Vorhandenſein in ihrer beſtimmten Weiſe nicht bezweifeln, weil er nur darüber in Zweifel, ob ſie wahr oder falſch, aber nicht ob ſie vorhanden ſind (4).

Der Skepticismus bezweifelt nicht die Erſcheinungen als ſolche oder als in unſerm Denken vorhandene Thatſachen, ſondern nur die Möglichkeit über die Erſcheinungen hinaus zur Erkenntniß ihrer verborgenen Gründe vorzudringen. Daß mir dies ſo oder ſo erſcheint, iſt unleugbar; was aber dieſe Erſcheinung bedeute oder welche Wahrheit ſie mir enthüllen ſolle, darüber bedarf es der Unterſuchung und in ihr können wir irre gehn.

7. Weil aber die Kritik alle Meinungen, auch die falſchen, als thatſächliche Erſcheinungen anerkennen muß und den falſchen Meinungen Wahrheit nicht zuſchreiben kann, muß ſie die Erſcheinungen von der Wahrheit unterſcheiden. Dieſe möchten wir in der Wiſſenſchaft erkennen, abgelöſt von allem Schein, welcher der Erſcheinung zufällt. Die Erſcheinungen ſind uns bekannt, ſo wie ſie in unſerm Denken gefunden werden, die Wahrheit aber wird vom wiſſenſchaftlichen Denken geſucht als das Unbekannte, Verborgene, den Erſcheinungen zu Grunde Liegende. In dieſer Weiſe wird der Unterſchied beider beim Beginn der wiſſenſchaftlichen Forſchung geſetzt.

8. Da die Meinungen als Erſcheinungen nicht geleugnet

meiner Sinne und also wahr sein müssen, aber doch nicht die Wahrheit, welche wir suchen, so werden sie anzusehen sein als [illegible] Erkenntnispunkte für das Nachdenken, welches aus den bekannten Erscheinungen die unbekannte Wahrheit zu ermitteln strebt. Dieses Nachdenken ergiebt sich nicht erst durch den Zweifel und im Übergange zur Wissenschaft, sondern die Bedürfnisse unserer Vernunft, theoretische, wie praktische, treten uns zu ihm an, sobald wir anfangen uns über uns und andere Dinge zu verständigen. Nur daher kommen die unsicheren Meinungen, welche der Skeptiker bezweifelt, daß wir nicht allen Erscheinungen auffassen, welche nicht bezweifelt werden können, sondern auch Erscheinungen zu deuten mögen. Eben die Reife der Vernunft, welche zur Wissenschaft verlangt wird, kann nur in solchen Versuchen Erscheinungen zu deuten gewonnen werden, weil sie nicht eine Häufung von Erfahrungen in unserm Bewußtsein, sondern eine Übung unserer Vernunft im Nachdenken über Erscheinungen bezeichnet.

9. Die gewonnene Reife der Vernunft setzt aber auch voraus, daß die Versuche in der Deutung der Erscheinungen nicht ganz ohne Erfolg bleiben; denn sie selbst ist ein solcher Erfolg. Wir müssen daher setzen, daß auch in den Deutungen welche den Erscheinungen in der Meinung gegeben werden, etwas Sicheres und Bleibendes gewonnen wird, welches von der frühern auf die spätere wissenschaftliche Entwicklung des Denkens übertragen werden darf. Dies wird als zweites nicht zu bezweifelndes Element der Meinungen von dem in ihnen enthaltenen Bewußtsein der Erscheinungen unterschieden werden müssen.

10. Die Versuche die Erscheinungen zu deuten beruhen sämmtlich auf Schlüssen von den Erscheinungen auf ihre verborgenen Gründe und setzen daher Grundsätze voraus, von welchen aus geschlossen wird. Die Anwendung solcher Grundsätze kann mißlingen; dadurch wird aber die Sicherheit der Grundsätze nicht angefochten. Als den allgemeinsten Grundsatz, welcher in der Übung unseres Nachdenkens beständig in Anwendung gebracht wird, dürfen wir den Satz aufstellen, jede Erscheinung deutet auf Wahrheit (7). Daß mehr-

rere ähnliche Grundſätze in unſern Schlüſſen von den Erſcheinungen auf die zu Grunde liegende Wahrheit von uns anerkannt werden, mag in dieſen einleitenden Betrachtungen nur als Erfahrungsſatz angenommen werden.

11. Die Grundſätze für das Schließen kommen uns in ihrer Anwendung bei Übung unſeres Nachdenkens nur allmälig zum Bewußtſein und hierauf beruht die Möglichkeit aus einer hin und her ſchweifenden Übung des Denkens zur Wiſſenſchaft zu gelangen; denn wiſſenſchaftlich nennen wir das Nachdenken, welches mit Bewußtſein der Grundſätze getrieben wird. Wäre die Wiſſenſchaft zu ihrer Vollkommenheit gediehen, ſo würde ſie mit vollkommenem Bewußtſein ihrer Grundſätze betrieben werden. Ein ſolches Bewußtſein iſt aber beim Anfang wiſſenſchaftlicher Forſchungen nicht zu erwarten.

12. Daß wir auch unreife Ergebniſſe des Nachdenkens in uns zulaſſen, zeigt nicht allein die Erfahrung, ſondern fließt auch aus der Überlegung über die Verhältniſſe unſeres Denkens zu der Geſammtheit unſeres vernünftigen Lebens. Unſere perſönliche Neigung, welche zu voreiligen Annahmen uns verleitet, wird ſchwerlich ganz ſich überwinden laſſen. Wenn ſie aber auch ſich überwinden ließe, ſo zwingen uns doch die Bedürfniſſe unſeres praktiſchen Lebens in die Zukunft zu blicken, welche ungewiß iſt, und ſo auch ungewiſſe Annahmen in unſer Denken aufzunehmen. Vom Augenblicke, welcher das Handeln gebieteriſch fordert, müſſen wir Rath nehmen, wenn wir auch weder die Kraft, welche wir zur Verwirklichung unſerer Zwecke aufwenden können, noch den Widerſtand und die Mittel, welche die äußern Dinge uns bieten, in dieſem Augenblicke mit Sicherheit beurtheilen können. So werden wir zu Vermuthungen und unſichern Annahmen über uns und die Dinge außer uns mit Nothwendigkeit durch das praktiſche Leben getrieben.

13. Um daher gegen unſichere Meinungen ſich ſicher zu ſtellen muß die Wiſſenſchaft von dem Denken des gewöhnlichen Lebens ſich losſagen, beſonders von den unzuverläſſigen Annahmen des praktiſchen Lebens. Hieraus ergiebt ſich der Gegenſatz zwiſchen Theorie und Praxis, indem das Denken, welches im praktiſchen Leben zuläſſig iſt, unterſchieden werden

muß von der Sicherheit des Denkens, welche allein den Anſpruch darauf begründen kann in der Theorie zugelaſſen zu werden, weil das wiſſenſchaftliche Denken uns über die Unſicherheit der Meinungen hinausführen ſoll (1). Doch darf der Gegenſatz zwiſchen theoretiſchem und praktiſchem Denken nicht ſo angeſehn werden, als berechtigte er uns in der Wiſſenſchaft die Meinungen des praktiſchen Lebens und ſelbſt der perſönlichen Neigung unbeachtet zu laſſen, weil, auch abgeſehn davon, daß die Spaltung der Vernunft in unzuſammenhängende Theile unſtatthaft iſt, die Meinungen des gewöhnlichen Lebens als Erſcheinungen ihre Wahrheit behaupten und Gegenſtände der Forſchung abgeben (8).

Die Denkweiſe des gewöhnlichen Lebens oder, wie man ſie genannt hat, die gemeine Denkweiſe könnte nur von einer Philoſophie, welche in der Durchführung ihrer Theorie von den Erſcheinungen abſehn zu dürfen meint, ganz überſehn werden; denn unter den übrigen Erſcheinungen iſt ſie ohne Zweifel vorhanden. Jede Philoſophie, welche die Erſcheinungen beachtet, wird ſich nur dadurch mit ihr abfinden können, daß ſie ihre Gründe prüfend ſie zu erklären ſucht. Zunächſt kann ſie aber auch für die Theorie nur darauf Anſpruch machen als Erſcheinung zu gelten und wenn ſie auch einen weitern Anſpruch darauf gründen ſollte, daß ſie die Reife des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens vorbereitet hat, ſo wird ſie doch hierdurch der wiſſenſchaftlichen Prüfung nicht entzogen (3. Anm.) und ſtellt ſich daher auch in dieſer Beziehung nur als eine Erſcheinung dar, deren Gründe erörtert werden müſſen. Dies iſt von denen verkannt worden, welche die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes empfohlen haben; denn mit dem Namen des geſunden Menſchenverſtandes bezeichnet man eben die Vernunft, welche nur in der gewöhnlichen Denkweiſe ſich geübt hat. Der geſunde Menſchenverſtand bleibt nun freilich nicht bei der Erkenntniß von Erſcheinungen ſtehn, ſondern erlaubt ſich auch ein Urtheil über die Gründe der Erſcheinungen, welches nach allgemeinen Grundſätzen gefällt wird; aber er wird in der Anwendung und in der Aufſtellung ſolcher Grundſätze nur inſtinctartig, von einem natürlichen Triebe und ohne Bewußtſein der vernünftigen Beweggründe geleitet, ſo daß ſeine Grundſätze und deren Anwendung nur als Abwandlungen der natürlichen Erſcheinung ſich darſtellen. Ohne Zweifel ſolche Grundſätze verdienen unſere Beachtung, weil wir die Weiſungen des Inſtincts nicht von uns weiſen können und deswegen eine Philoſophie, welche ihnen widerſpräche, den Philoſophen mit ſich ſelbſt in Widerſpruch verſetzen würde; aber

es würde auch ohne Zweifel eine willkürliche Beſchränkung des wiſſenſchaftlichen Forſchens in ſich ſchließen, wenn man nach Weiſe der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes nicht geſtatten wollte über das inſtinctartige Denken hinauszugehn und die Gründe deſſelben zu erforſchen. Überdies wer würde wohl ſagen können, ohne eine gründliche Unterſuchung der gewöhnlichen Denkweiſe unternommen zu haben, was in ihr die Ausſage des blinden Naturtriebes und was nur die Annahme einer perſönlichen Neigung ſei? Erſt durch die Unterſcheidung aber dieſer beiden Momente, welche auf die Bildung der gewöhnlichen Meinung einwirken, ließe ſich entſcheiden, was in ihr Vertrauen oder Mistrauen verdient. Man hat bei ſeinem Vertrauen auf die Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes beſonders Gewicht auf die praktiſchen Grundſätze gelegt, welche ſie in ſich ſchließen, weil man ſie als Ausſprüche des Gewiſſens anſah und das Gewiſſen für untrüglich hielt. Aber wenn es auch kein irrendes Gewiſſen geben ſollte, ſo giebt es doch ſicherlich praktiſche Meinungen, welche lange Zeit von der Menge der Menſchen für Ausſprüche des Gewiſſens gehalten wurden und dennoch irrten, und das Trügeriſche in ſolchen Ausſprüchen des geſunden Menſchenverſtandes kann als ein hervorſtechendes Beiſpiel für die Nothwendigkeit einer Prüfung und Unterſcheidung ſeiner Ausſagen gelten.

14. Aus dem Verhältniß der Theorie zum gewöhnlichen Denken folgt unvermeidlich eine Theilung der theoretiſchen Unterſuchungen. Denn auf der einen Seite, indem aus der Maſſe der allgemein verbreiteten Meinungen einzelne ſichere Ergebniſſe für die Wiſſenſchaft gewonnen werden, läßt ſich nicht erwarten, daß dieſelben ſogleich ſämmtlich in dem engſten Zuſammenhang einer Wiſſenſchaft ſich zeigen werden, vielmehr werden zwiſchen ſolche Ergebniſſe andere Gedanken ſich einſchieben, welche bei Meinungen ſtehn bleiben, ſo daß jene nur von einander abgeſonderte Gruppen von Erkenntniſſen bilden. Von einer andern Seite her führt auch die Einmiſchung der praktiſchen Forderungen zu einer Theilung der Wiſſenſchaften, weil wir in unſerm Handeln verſchiedenen Bedürfniſſen durch verſchiedene Geſchäfte genügen müſſen und an die Theilung der Arbeiten, zu welcher das praktiſche Intereſſe uns anleitet, auch eine Theilung der Theorien ſich anſchließt, welche den verſchiedenen praktiſchen Arbeiten zur Hülfe dienen ſollen. Das Ergebniß hiervon, die Theilung der Theorie in verſchiedene

beſondere Wiſſenſchaften, iſt als eine bekannte Thatſache der Erfahrung vorauszuſetzen.

15. Aber alle beſondere Wiſſenſchaften beruhen doch auf demſelben Beſtreben nach Erkenntniß der Wahrheit und werden hierdurch zuſammengehalten. Ihre Bedeutung für das praktiſche Leben kann ſie doch nur in einer unmittelbaren und äußerlichen Beziehung theilen und wenn noch immer unſichere Meinungen zwiſchen die Gruppen einzelner Wiſſenſchaften ſich einſchieben, ſo kann dies nur als etwas Vorläufiges angeſehn werden, weil die Wiſſenſchaft fordert, daß alle Meinungen und Erſcheinungen auf ihre Gründe zurückgeführt und wiſſenſchaftlich erforſcht werden ſollen. Daher kann das wiſſenſchaftliche Streben nicht ablaſſen einen Zuſammenhang aller einzelnen Wiſſenſchaften zu ſuchen und es fordert deßwegen, wie allgemein anerkannt wird, daß alle Wiſſenſchaften mit einander in Übereinſtimmung ſtehen ſollen und die eine die andere zu Hülfe rufen darf. Der wiſſenſchaftlich Denkende läßt ſich deßwegen auch durch die Vertheilung der Wiſſenſchaften nicht abhalten nach Einſicht in alle Gebiete des Denkens zu ſtreben und die Einheit einer alles umfaſſenden Wiſſenſchaft zu ſuchen, welche die einzelnen Wiſſenſchaften in Beziehung auf ihre Übereinſtimmung prüft und zur Rechenſchaft zieht. Da jedoch dieſem rein theoretiſchen Beſtreben nach der Einheit aller Wiſſenſchaften praktiſche Bedenken ſich entgegenſetzen, wird es nöthig aus der Weiſe und dem Weſen der einzelnen Wiſſenſchaften nachzuweiſen, daß ſie eine allgemeine, ſie alle mit einander verbindende Wiſſenſchaft fordern.

Die Bedenken, welche der Einheit der Wiſſenſchaft ſich entgegenſetzen, können im Allgemeinen praktiſch genannt werden, wenn man dieſen Ausdruck im weitern Sinne nimmt. Freilich nehmen manche von ihnen auch eine rein wiſſenſchaftliche Bedeutung in Anſpruch; aber es giebt auch eine wiſſenſchaftliche Praxis, welche wir in den weitern Sinn des beſprochenen Wortes ziehen müſſen. Praktiſch iſt die Erinnerung, wenn wir gewarnt werden, unſern Blick nicht in das Unbeſtimmte zu verflüchtigen, ſondern auf das zunächſt Ausführbare, für uns am leichteſten Zugängliche und Erkennbare ihn zu richten; wenn uns gerathen wird nur weniges, aber dies um ſo gründlicher zu erforſchen, ſo iſt dies eine praktiſche Maxime der Klugheit; an die praktiſche Theilung der Arbeiten er-

innert es auch, wenn man es für nützlich hält, daß jeder auf ſein Fach ſich beſchränke und wo möglich ein kleines Gebiet der Unterſuchung ſich abſondere um für daſſelbe deſto Tüchtigeres zu leiſten; aus dieſem Rathe fließt die Vervielfältigung der Fächer, welche man, wie man meinte, aus rein theoretiſchem Intereſſe empfolen hat. Daß ihr ein anderes theoretiſches Intereſſe das Gegengewicht halte, dürfte doch nicht ſchwer zu erkennen ſein. Im Allgemeinen aber müſſen wir jeden Rathſchlag für praktiſch anſehn, welcher uns an gewiſſe Schranken in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung verweiſt; denn es wird kein anderes Motiv für einen ſolchen angeführt werden können, als daß es ſo paſſender für unſere Kräfte und Verhältniſſe ſei, als wenn wir der ungebundenen Wißbegier folgten, welche alles erforſchen und in Zuſammenhang erkennen möchte. Dieſe Wißbegier, wird man denn doch eingeſtehn müſſen, iſt das einzige wiſſenſchaftliche Motiv; unſere Kräfte aber und Verhältniſſe zu bedenken, iſt ein Rath der Klugheit, welchen wir in der praktiſchen Betreibung der Wiſſenſchaften wohl beherzigen mögen.

16. In Bezug auf die einzelnen Wiſſenſchaften unterſcheidet man ihren **Inhalt** und ihre **Form**. Jener bezeichnet den **Kreis** der Erkenntniſſe, welchen ſie umfaſſen ſollen, dieſe die **Weiſe**, in welcher ſie ihre einzelnen Erkenntniſſe zu einem **Ganzen** zu verbinden ſtreben. An beiden wird ſich darthun laſſen, daß die einzelnen Wiſſenſchaften eine allgemeine Wiſſenſchaft fordern, welche über ſie Auskunft geben ſoll.

17. Der Inhalt einer jeden einzelnen Wiſſenſchaft wird durch einen Begriff bezeichnet, welcher von allgemeiner Bedeutung iſt, weil er alles umfaßt, was bisher von dieſer Wiſſenſchaft erforſcht worden iſt und künftig von ihr erforſcht werden kann. Dieſer Begriff wird von der einzelnen Wiſſenſchaft in allen ihren Theilen vorausgeſetzt, weil er den Grund abgiebt, weswegen die einzelnen Lehren derſelben dieſer Wiſſenſchaft einverleibt werden; wir nennen ihn deswegen den **Grundbegriff** der einzelnen Wiſſenſchaft.

Die meiſten einzelnen Wiſſenſchaften geben ihren Grundbegriff ſchon in ihrem Titel zu erkennen, wie die Naturwiſſenſchaft, die Rechtswiſſenſchaft durch ihre Namen verrathen, daß ihr Inhalt auf die Erkenntniß der Natur und des Rechts ausgehe. Doch verbergen auch einige Wiſſenſchaften ihren Grundbegriff in ihrem Titel, wie die Mathematik, die Theologie, nicht ohne den Schein einer Anmaßung, als wollten ſie mehr lehren als die Erkenntniß der

Grenzen über der Gottesverehrung: um so mehr hat man Ursache nach ihrem Grundbegriffe und ihrem wahren Inhalte zu fragen. Der Inhalt einer jeden einzelnen Wissenschaft wird nur durch ihren Grundbegriff bestimmt: denn daß irgend eine Lehre in eine Wissenschaft aufgenommen werden könne, ergiebt sich nur darauf, daß eine Beziehung derselben auf ihren Grundbegriff nachgewiesen werden kann: so versteht sich von selbst, daß man alles, was mit dem Rechte in keiner Beziehung stände, von der Rechtswissenschaft ausschließen müßte. Daher wird denn auch in jedem Theile der einzelnen Wissenschaften der Grundbegriff vorausgesetzt, weil nur darauf das jeder Theil auf diesen Begriff sich beziehe, entnommen werden kann, daß er zu dieser Wissenschaft gehört.

Ist. Die Voraussetzung des Grundbegriffes wird jedoch der Rechtfertigung bedürfen; man wird fragen müssen, was er bedeute, und auf eine Erklärung desselben auszugehen wird uns nicht erspart werden können, wenn wir nicht den Vorwurf befürchten sollen, daß wir unbedeutende oder uns ihrer Bedeutung nach unbekannte, vielleicht sogar fehlerhaft gebildete oder auf einen Wahn hinauslaufende Begriffe in unser wissenschaftliches Denken aufgenommen, ja es auf solchen Begriffen gegründet haben.

Es würde nichts Unerhörtes sein, wenn man versuchen sollte eine einzelne Wissenschaft auf einen reinen Wahnbegriff zu bauen. Lange Zeiten hindurch haben Astrologie und andere Arten der Mantik, Alchymie und andere Arten der Magie den Namen der Wissenschaft sich angemaßt. Auch jetzt noch wird die Frage nicht allein erlaubt, sondern auch geboten sein, ob die Religion oder Gottesverehrung, der Grundbegriff der Theologie, nicht ein bloßer Wahn sei. Bei manchen Wissenschaften, wie bei der Chemie, wird auch die Frage sehr nahe liegen, wodurch sie von andern verwandten Wissenschaften sich absondern und wie man ihre Grenzen zu ziehen habe: daß diese Frage auf eine Unsicherheit in ihrem Grundbegriff hinweise, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Von andern Grundbegriffen jedoch oder auch sonstigen Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften, z. B. vom Begriffe der Größe, des Raumes, der Zeit, des Menschen, der Natur, hat man mit einigem Scheine gesagt, daß sie keiner Erklärung bedürften, weil sie so bekannt, so einleuchtend und klar wären, daß sie durch jeden Versuch der Erklärung nur verdunkelt werden würden. Es wird aber nicht leicht zu verkennen sein, daß dies nur geschieht um die Verlegenheit zu verdecken, in welcher man sich über die Erklärung solcher Begriffe befindet. Bekannt genug mögen sie sein in ihren Erscheinungen

und den beſondern Fällen, in welchen ſie vorkommen; es würde aber ein Verkennen des Zweckes vorausſetzen, welcher durch Begriffserklärungen betrieben werden ſoll, wenn man glaubte durch eine ſolche Bekanntſchaft der Begriffserklärung enthoben zu ſein. Denn wenn wir den Menſchen nach gemeiner Meinung kennen, ſo iſt damit nicht alles gethan, was wir für ſeinen Begriff fordern müſſen; die Naturwiſſenſchaft will auch wiſſen, wie er zu andern Arten der Dinge ſich verhalte, ſie zieht ihn an ihre Claſſification der Dinge heran und erſt wenn es ihr gelungen ſein ſollte ihn in allen ſeinen Beziehungen zum Allgemeinen von den übrigen Arten der Dinge zu unterſcheiden, würde ſie ſeiner Begriffsbeſtimmung genügt zu haben glauben. So wird man auch fragen müſſen, wie die Größe zur Qualität, wie der Raum zur Zeit ſich verhalte, und jeder beſondere Begriff wird durch ſein Verhältniß zum Allgemeinen zu erklären ſein.

19. Aus der Uebung unſeres Denkens wiſſen wir, daß Begriffserklärungen durch Hinweiſung auf einen allgemeinern Begriff (per genus proximum) gegeben werden müſſen. Daher verweiſen alle einzelne Wiſſenſchaften, wenn wir Rechenſchaft über ihre Grundbegriffe ſuchen, auf eine allgemeinere Wiſſenſchaft und die Fragen nach der Bedeutung der Begriffe, welche von den einzelnen Wiſſenſchaften vorausgeſetzt werden, ohne daß ſie Rechenſchaft über ſie zu geben vermöchten, müſſen zuletzt auf eine allgemeinſte Wiſſenſchaft führen.

Es iſt in der That etwas Seltſames um die einzelnen Wiſſenſchaften, wenn ſie um Philoſophie ſich nicht kümmern, daß ſie mit Begriffen beſtändig ſich beſchäftigen, über welche ſie keine Rechenſchaft geben können. Die Rechtswiſſenſchaft unterſucht beſtändig die Einzelheiten, welche unter den Begriff des Rechts fallen und weiß vieles über einzelne Rechte und Rechtsverhältniſſe uns zu lehren, wenn man ihr aber die Frage vorlegt, was das Recht ſei, finden wir, daß ſie darauf keine Antwort weiß, weil ſie in allen ihren Theilen den Begriff des Rechts vorausſetzt. Die Mathematik als Größenwiſſenſchaft weiß vieles über Größen, die Naturwiſſenſchaft vieles von Einzelheiten und Geſetzen der Natur, aber weder jene beantwortet die Frage, was die Größe, noch dieſe die Frage, was die Natur ſei. So wiſſen alle einzelne Wiſſenſchaften Einzelheiten aus dem Bereich ihrer Grundbegriffe, was aber im Allgemeinen das ſei oder bedeute, wovon ſie im Einzelnen wiſſen, darüber geben die keine Auskunft. Sie wiſſen nicht, was das iſt, was ſie wiſſen. Hierüber ſind ſie inſofern gerechtfertigt, als die Rechenſchaft über ihre Grundbegriffe, ſie über die Grenzen ihres Gebiets hinausfüh-

ren würde, weil ſie nur aus einem allgemeinern Begriff ſich geben läßt. Aber die Frage, was die Größe, was die Natur, was der Menſch, ſein Recht, ſeine Religion, ſeine Sprache ſei, die Fragen nach allen Grundbegriffen der einzelnen Wiſſenſchaften laſſen ſich doch nicht unterdrücken und die Antworten auf ſie ſind nur von einer allgemeinen Wiſſenſchaft zu erwarten, welche alle Gegenſtände der einzelnen Wiſſenſchaften bedenken muß.

20. Die Form der einzelnen Wiſſenſchaft hängt von der Methode ab, in welcher ſie ihre einzelnen Lehren verknüpft und entwickelt. Was in der Entwicklung methodiſcher Fortſchritt iſt, bildet im Ergebniß die Form der Wiſſenſchaft. Die Methoden der einzelnen Wiſſenſchaften ſind aber verſchieden, wie ſich leicht bei einer auch nur oberflächlichen Vergleichung der mathematiſchen und der geſchichtlichen Methode ergiebt, von welchen die eine von allgemeinen Sätzen, die andere von beſondern Thatſachen ausgeht. Wenn nun die Wiſſenſchaften nicht willkürlich, ſondern geſetzmäßig fortſchreiten ſollen, ſo können auch ihre Methoden nicht willkürlich von der einen auf die andere Wiſſenſchaft übertragen werden, ſondern ihre verſchiedenen Methoden werden von ihrem verſchiedenen Inhalt abhängig ſein. Es wird daher darauf ankommen für eine jede Wiſſenſchaft ihre richtige, ihrem Inhalt entſprechende Methode zu wählen. In dieſer Wahl laſſen ſich aber die einzelnen Wiſſenſchaften nur durch die Uebung leiten; inſtinctartig treffend finden ſie ihre Mittel und unter den Methoden der Wiſſenſchaft haben ſie in der That gar keine Wahl, weil eine jede von ihnen nur ihre eigene Methode kennt. Daher können ſie auch keine Rechenſchaft darüber geben, warum ſie dieſer und keiner andern Methode folgen. Ihre Methode iſt ihre Vorausſetzung.

21. Wenn wir nun nicht bloß inſtinctartig in einer Uebung, welcher auch keineswegs unfehlbar iſt, unſern wiſſenſchaftlichen Weg gehen, ſondern uns Rechenſchaft über unſere Methode geben ſollen, ſo müſſen wir eine allgemeine Methodenlehre ſuchen, welche alle Methoden kennt und dadurch in den Stand ſetzt aus allen Methoden die beſte für die Erforſchung eines jeden Gegenſtandes zu wählen. Wenn in der Wiſſenſchaft alles mit Wiſſenſchaft betrieben werden ſoll, werden wir

alſo auch von der Seite der Form nicht unterlaſſen dürfen eine allgemeine Wiſſenſchaft zu ſuchen.

Wer ſich mit einer einzelnen Wiſſenſchaft beſchäftigt, wird es wohl nicht leicht unterlaſſen können über die Methode ſeiner Wiſſenſchaft nachzudenken; er wird vielmehr vielfache Veranlaſſungen finden die Methode ſeiner Unterſuchungen auch mit andern Methoden anderer Wiſſenſchaften zu vergleichen; eine ſolche Vergleichung verläßt aber ohne Zweifel das Gebiet der einzelnen Wiſſenſchaft und wenn ſie nicht in unwiſſenſchaftlichen Meinungen ſich ergeht, wird ſie in das Gebiet einer allgemeinen Wiſſenſchaft einſchlagen müſſen; aber auch wenn man zu ſolchen Vergleichungen nicht fortſchreiten ſollte, ſo würde doch ſchon das Nachdenken über die Methode der einzelnen Wiſſenſchaft über dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt ſich erheben müſſen. Denn an und für ſich werden alle einzelne Wiſſenſchaften von dem Intereſſe für die Erforſchung ihres Gegenſtandes gefeſſelt, ſo daß ſie dabei auf das Verfahren nicht achten, welches ſie um zu ſeiner Erkenntniß zu gelangen einſchlagen; ihnen genügt die Uebung des Denkens und das Gelingen ihrer Forſchungen dient ihnen zum Beweiſe, daß ſie den richtigen Weg gefunden haben. Wenn ſie dagegen anfangen über ihre Methode ſich Rechenſchaft zu geben, ſo werden ſie auch ihren Inhalt im Allgemeinen bedenken müſſen, weil ihre Methode von ihrem Inhalte abhängig iſt (20), und wenn ſie ihren Inhalt im Allgemeinen bedenken, werden ſie über ihr Gebiet hinausgeführt (19). So wie daher die Philoſophie als die allgemeine Wiſſenſchaft bisher die Unterſuchung über die Methode des Denkens betrieben hat, ſo wird ihr dieſes Geſchäft auch immer verbleiben müſſen. Wie jedes Verfahren von ſeinem Zwecke abhängig iſt, ſo werden auch die Verfahrungsweiſen der einzelnen Wiſſenſchaften ihrem Zwecke ſich fügen müſſen und nur aus ihrem Zwecke begriffen werden können; wir werden aber nicht anzunehmen haben, daß der Zweck der einzelnen Wiſſenſchaften von dem Zwecke der Wiſſenſchaften überhaupt ſich abſondern dürfe.

22. Da alle Wiſſenſchaften darauf ausgehen aus den bekannten Erſcheinungen die verborgenen Gründe zu erkennen, ſo beruhen ihre Methoden auf Schlüſſen, welche vom Bekannten auf das Unbekannte gehen und hierbei nach Grundſätzen verfahren (10). Dieſe Grundſätze ſetzen aber wieder Begriffe voraus, welche als Mittel dienen die verborgene Wahrheit und ſomit den wahren Inhalt der Wiſſenſchaften zu entdecken, deswegen auch nicht zum Inhalt derſelben gehören, ſondern nur ihre Form aufbauen helfen. Wir wollen ſie deswegen *Hülfsbegriffe* nennen. Sie ſind faſt allen Wiſſenſchaften gemein-

zu einer Wiſſenſchaft gelangen, welche über ſich und alle ihre Gründe vollſtändige Rechenſchaft zu geben wüßte, zu einer wahrhaft gründlichen Wiſſenſchaft, gegen welche alle die übrigen unphiloſophiſch betriebenen Wiſſenſchaften nur als vorläufige Vorausſetzungen gelten könnten. Daher würde auch von Seiten der formellen Begründung der Wiſſenſchaft darauf zu dringen ſein, daß alle übrige Wiſſenſchaften zur philoſophiſchen Erkenntniß erhoben würden.

27. Aus dieſer Anſicht von dem Verhältniſſe der Philoſophie zu den einzelnen Wiſſenſchaften iſt das Beſtreben hervorgegangen die Philoſophie als abſolute, alle übrige Wiſſenſchaften in ſich faſſende Wiſſenſchaft zu behandeln. Wir bezeichnen die Philoſophie, welche ſich in einem ſolchen Beſtreben geltend zu machen ſucht, mit dem Namen der abſoluten Philoſophie. Gegen ſie werden die einzelnen Wiſſenſchaften ſich zu vertheidigen haben, indem ſie nicht ablaſſen können zu behaupten, daß ſie vieles zur Erkenntniß bringen, wovon die Philoſophie ſich nichts träumen läßt, daß deswegen die Philoſophie nicht im Beſitz aller Wiſſenſchaften ſein oder zu ihm gelangen könne, daß ſie ſelbſt auch ſowohl in der Erkenntniß des Einzelnen, als in dem allgemeinen Fortgange der wiſſenſchaftlichen Bildung einen ſelbſtändigen und ſichern Gang gehen, mit welchem die ſchwankenden Entwicklungen der Philoſophie an methodiſcher Genauigkeit ſich wohl kaum dürften vergleichen laſſen. Das Beſtreben der abſoluten Philoſophie führt daher nur zu einem Streite der Philoſophie mit den einzelnen Wiſſenſchaften.

Zur Beurtheilung dieſes Streites zwiſchen den einzelnen Wiſſenſchaften und der abſoluten Philoſophie, welcher aber auch zu einem Streite jener gegen die Philoſophie überhaupt umzuſchlagen pflegt, darf vorläufig bemerkt werden, daß der Gedanke an eine abſolute Philoſophie doch nur aus der Vergleichung der Philoſophie mit den einzelnen Wiſſenſchaften fließt. Man nimmt an (25), daß die Allgemeinheiten der Philoſophie zu den Beſonderheiten der einzelnen Wiſſenſchaften eben ſo ſich verhalten werden, wie die Allgemeinheiten der einzelnen Wiſſenſchaften zu ihren Beſonderheiten; man nimmt ebenſo an, daß die Methode der Philoſophie nicht anders verfahren werde, als in den einzelnen Wiſſenſchaften verfahren wird (26). Aus dieſer Annahme fließt alsdann, daß die Philoſo-

hie nur in der Weiſe der abſoluten Philoſophie möglich ſein ürde. Es frägt ſich, ob dieſe Annahmen nicht voreilig ſind.

28. Der Streit unter den Wiſſenſchaften iſt der Vater s Skepticismus. Um die Anmaßungen der abſoluten Philo- phie abzuwehren haben die einzelnen Wiſſenſchaften geltend nacht, daß zwar das Streben nach einer alles umfaſſenden d alles in ſeinen letzten Gründen erforſchenden Wiſſenſchaft rechtfertigt ſein möchte, daß es aber über das hinausginge, s wir entweder überhaupt oder doch bei unſerer gegenwärtigen kenhaften Erkenntniß zur Ausführung bringen könnten. In- n daher die Philoſophie alles zu erklären und alles zu er- ünden ſuche, verwickle ſie ſich nur in Aufgaben, welche ſich cht löſen ließen, und entziehe ſich den ſichern Boden der all- meinen Begriffe und Grundſätze, auf welchen die einzelnen iſſenſchaften beruhten, ſo wie der Methoden, nach welchen ſie re Erkenntniſſe ausbildeten.

Auch von der andern Seite würde der Streit ſich betrachten ſen, indem die abſolute Philoſophie die Behauptung der einzel- n Wiſſenſchaften, daß ſie etwas wüßten, was die Philoſophie ht wüßte, angreifen kann. Von dieſer Seite ſchlägt der Streit hin aus, daß die Philoſophie eingeſtehen muß vieles Empiriſche, : Erſcheinung Angehörige aus ihren allgemeinen Begriffen oder undſätzen nicht ableiten zu können, daß aber die abſolute Philo- phie den Einwurf dadurch zu beſeitigen ſucht, daß ſie ſolche Klei- keiten und Einzelheiten für unbedeutende Zufälligkeiten und der ſenſchaftlichen Forſchung unwürdige Nebendinge erklärt. Daß ſie rdurch ſelbſt einer wiſſenſchaftlichen Verachtung deſſen, was nicht bedeutend iſt, aber deſſen Bedeutung von ihr nicht verſtanden d, ſich ſchuldig mache, würde aus dem Begriff der Erſcheinung darthun laſſen. Wir können aber dieſe Seite des Streits, ſen weſentliche Punkte ſich uns anderweitig erledigen werden, hier en laſſen, wo es nur unſere Abſicht iſt die Einwürfe gegen das loſophiſche Denken zu beleuchten.

29. Wenn in der angegebenen Weiſe der Philoſophie das cht ſtreitig gemacht wird, die Grundbegriffe, die Methoden d Hülfsbegriffe der einzelnen Wiſſenſchaften zu unterſuchen, wird ſich an die Stelle einer Philoſophie, welche ſichere Er- bniſſe zu finden weiß, nur die Philoſophie des Skepticismus zen, welcher nicht allein die Möglichkeit der Philoſophie als

einer mit ſicheren Ergebniſſen abſchließenden Wiſſenſchaft, ſondern auch die Möglichkeit jeder gründlichen Wiſſenſchaft beſtreitet. Denn wenn die Grundbegriffe angenommen werden, ohne daß man ihre Bedeutung zu erklären weiß, und die Grundſätze und Methoden der Wiſſenſchaft, ohne daß man ſie zu rechtfertigen weiß, ſo beruht alles Wiſſen der einzelnen Wiſſenſchaften nur auf vorausgeſetzten Begriffen und unbegründeten Annahmen und wird nicht ſowohl ein Wiſſen, als eine vorgefaßte Meinung genannt werden müſſen. Der Zweifel wird ſolche vorgefaßte Meinungen nicht unangefochten laſſen und es ergiebt ſich hieraus, daß der Skepticismus nicht allein gegen die Dogmen der Philoſophie, ſondern ebenſoſehr gegen die Zuverläſſigkeit der einzelnen Wiſſenſchaften gerichtet iſt.

30. Der Skepticismus zieht zwar die Erſcheinungen nicht in Zweifel, weil ihr Vorhandenſein als Thatſache vor aller Unterſuchung feſtſteht (6); aber er bezweifelt, ob es ſichere Wege und Mittel gebe von den Erſcheinungen auf die zu Grunde liegende Wahrheit zu ſchließen. Er richtet daher ſeine Zweifel gegen die Grundbegriffe, Grundſätze und Methoden der Wiſſenſchaften.

Zwar hat der Skepticismus auch die Zuverläſſigkeit des Zeugniſſes der Sinne in Abrede geſtellt und dafür die ſogenannten Sinnentäuſchungen angeführt; aber bei genauerer Unterſuchung ſeiner Zweifelsgründe, welche hierauf zu lauten ſcheinen, wird man gewahr werden, daß ſie das Vorhandenſein der ſinnlichen Erſcheinungen nicht angreifen, ſondern nur die Annahme der gemeinen Meinung, daß die Sinne die Wahrheit der Gegenſtände uns unmittelbar erkennen ließen. Schon die ältern Skeptiker lehrten, daß etwas ſüß ſcheine, könne man nicht bezweifeln, wohl aber, daß etwas ſüß ſei. Ihre Zweifelsgründe, welche zu zeigen ſuchten, daß die Mittel, durch welche wir wahrnehmen und zu welchen auch unſere Sinnenwerkzeuge und unſere perſönliche Meinung gehören, immer etwas den Dingen Fremdartiges in unſere Wahrnehmung bringen müßten, weiſen nur darauf hin, daß die ſinnlichen Erſcheinungen nicht unmittelbar und nicht rein die Erkenntniß der Gegenſtände uns zuführen können. Die ſpätern Skeptiker des Alterthums, deren Lehre Sextus der Empiriker vertritt, haben das Verdienſt deutlich hervorgehoben zu haben, daß der Skepticismus die Wahrheit der Erſcheinungen nicht antaſtet, dagegen die Grundbegriffe, Grundſätze und Methoden unſeres Denkens in dem Verdacht hat, daß ſie ſichere Mittel zur Erkenntniß der ver-

borgenen Wahrheit der Gegenſtände nicht gewährten. Der Skepticismus der neuern Philoſophie hat hierzu nur noch den Gedanken gefügt, daß es nur für das denkende Ich Erſcheinungen gebe. In der Weiſe, wie Hume ihn geltend machte, iſt er eine nothwendige Folgerung aus dem Satze der Skeptiker, daß wir aus den Erſcheinungen, welche wir urſprünglich in uns finden, nichts zu erſchließen vermögen. Bei der vorherrſchenden naturaliſtiſchen Richtung der neuern Philoſophie konnte er jedoch nicht zu der allgemeinen Anerkennung kommen, welche er verdient, weil man dabei die Erſcheinungen in der Natur unabhängig vom denkenden Ich beſtehn ließ, obwohl es deutlich ſein ſollte, daß ein Schein und mithin eine Erſcheinung nur für das Denkende vorhanden ſein kann.

31. Die Grundbegriffe, Grundſätze und Methoden werden in den einzelnen Wiſſenſchaften vorausgeſetzt. Vorausſetzungen aber und was auf ihnen beruht, gewähren kein Wiſſen, weil man fragen muß, ob ſie richtig oder falſch ſind; denn wir können nicht unterlaſſen richtige und falſche Vorausſetzungen zu unterſcheiden. Wenn man daher von der Richtigkeit der wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen ſich überzeugen wollte, ſo müßte man Kennzeichen aufweiſen können, an welchen die wahren von den falſchen Vorausſetzungen ſich unterſcheiden ließen. Solche Kennzeichen der Wahrheit vermißt aber der Skepticismus. Seine Philoſophie erhebt ſich über die unbegründeten Annahmen, welche aus der allgemeinen Meinung auf die einzelnen Wiſſenſchaften übergegangen ſind, indem er dieſelben als Meinungen erkennt und ihnen den Werth wiſſenſchaftlicher Einſicht nicht zugeſtehn kann. Er unterwirft auch die allgemein verbreiteten Meinungen, welche feſtzuſtehn ſcheinen, weil ſie niemand bisher beſtritten hat, ſeiner Kritik, findet aber kein Mittel durch ein ſicheres Kennzeichen der Wahrheit über den Standpunkt der alles Wiſſen verneinenden Kritik ſich zu erheben.

32. Ja in der Weiſe des Skepticismus hat man geglaubt darthun zu können, daß ein ſicheres Kennzeichen des Wiſſens nicht nachgewieſen werden könne. Denn ſollte ein ſolches angegeben werden, ſo würde dies in einem ſicheren Gedanken geſchehn müſſen; ein jeder Gedanke aber, um für ſicher zu gelten, muß geprüft werden und kann dies nur vermittelſt eines Kennzeichens, an welchem man ſeine Wahrheit erkennt. Daher würde

das Kennzeichen des Wiſſens ein anderes Kennzeichen ſeiner Wahrheit vorausſetzen und dieſes andere würde wieder in einem dritten Kennzeichen ſeine Gewähr finden müſſen. Man ſieht, daß dies in einen Fortgang in das Unbeſtimmte uns verwickelt, indem jede Prüfung zu einer neuen Prüfung führt und jedes Kennzeichen ein neues Kennzeichen fordert. Da nun der Fortgang in das Unbeſtimmte ſich nicht vollenden läßt, wird es für unmöglich gehalten ein endgültig entſcheidendes Kennzeichen der Wahrheit zu finden.

In der Folgerungsweiſe, welche in den ſogenannten **recursus in infinitum** verwickelt, wird die Stärke des Skepticismus geſucht. In Bezug auf die verſchiedenen Vorausſetzungen der einzelnen Wiſſenſchaften macht ſie in verſchiedener Weiſe ſich geltend. Für die vorausgeſetzten Grundbegriffe wird eine Erklärung und eine Erklärung der Erklärung und ſo weiter fort in das Unbeſtimmte verlangt, für die vorausgeſetzten Grundſätze ein Beweis und ein Beweis des Beweiſes, für die Methode des Beweiſes eine Rechtfertigung dieſer Methode und eine neue Rechtfertigung der Methode in dieſer Rechtfertigung, ſo daß wir nicht aufhören können für das, was geſetzt worden, eine neue Beglaubigung zu ſuchen. Das Recht und die Verpflichtung weiter zu forſchen und die Freiheit der Forſchung nach den Gründen der Ueberzeugung wird nicht beſtritten werden dürfen, bis wir auf eine endgültige Entſcheidung gekommen ſind, und es daher darauf ankommen, ob wir in der wiſſenſchaftlichen Forſchung, auch abgeſehn von den Erſcheinungen, nicht auf ein Letztes gelangen können, welches keinem weitern Zweifel unterworfen bleibt. Der Skepticismus ſetzt voraus, daß ein ſolches nicht gefunden werden könne oder daß es kein unmittelbares Wiſſen der Vernunft gebe, und in dieſer Vorausſetzung liegt ſeine Schwäche. Sie beruht nur darauf, daß der Skepticismus die Philoſophie als Wiſſenſchaft, welche er bezweifelt, nach demſelben Maßſtabe mißt, welcher für die einzelnen Wiſſenſchaften gilt, indem er meint, daß ſie genöthigt ſein werde vorausgeſetzte Begriffe, Grundſätze und Methoden zu gebrauchen.

33. Es läßt ſich jedoch nachweiſen, daß der Skepticismus ſelbſt Kennzeichen der Wahrheit unſerer Gedanken anerkennt, zwar nicht in ſeinen ausgeſprochenen Sätzen, aber doch in ſeinem Verfahren. Wenn er Zweifel gegen die vorhandenen Gedanken erhebt, ſo wird er dies nicht ohne vernünftige Gründe thun, ſonſt würden wir ſeine Einwürfe als leere Weiterungen unbeachtet laſſen dürfen. Die vernünftigen Gründe

Zweifel werden aber nur darauf beruhn können, daß die
denen Gedanken ſeinem Begriffe von der Wahrheit des
ens nicht genügen; er muß an ihnen Mängel bemerken,
nicht zulaſſen, daß er ihnen das Lob der Wahrheit zu=

Die Unterſcheidung des Wahren und des Falſchen in
handenen Gedanken kann ihm daher nicht entgehn und
er dieſe Unterſcheidung macht, muß er auch vorausſetzen,
Kennzeichen für dieſe Unterſcheidung gebe. Wenn die
l, welche ihn veranlaſſen dem vorhandenen Denken das
r Wahrheit nicht beizulegen, beſeitigt werden könnten, ſo
er eingeſtehn müſſen, daß nun an die Stelle des Nicht=
ein Wiſſen eingetreten wäre. Wenn er daher die Män=
geben muß, welche ihn abhalten in dem vorhandenen
ein Wiſſen anzuerkennen, ſo muß er auch zugeſtehn,
weiß, was unſerm Denken beiwohnen müßte um den
des Wiſſens oder des wahren Denkens zu verdienen,
mit iſt denn auch eingeſtanden, daß er die Kennzeichen
ahrheit unſerer Gedanken kennt und dieſe Kenntniß von
r Rechtfertigung aller ſeiner Zweifel vorausgeſetzt wird.

lan kann Wahrheit der Gedanken (ſubjective Wahrheit) und
it des Seins oder der Sache (objective Wahrheit) unter=
. Nur von der erſtern iſt hier die Rede. Wir bezeichnen
mit dem Ausdruck Wiſſen; denn ſo wie ein wahrer Ge=
ls ſolcher erkannt wird, giebt er ein Wiſſen ab. Damit
t ſcheine, als wenn bei dieſen Unterſuchungen über den
ismus die Wahrheit des Seins in Frage käme, wollen wir
Folgenden lieber des Ausdrucks Wiſſen bedienen und von
chen des Wiſſens ſprechen, wo die Skeptiker von Kennzei=
r Wahrheit zu reden pflegen. Daß der Skepticismus ſolche
chen des Wiſſens anerkennt, geht aus ſeiner Praxis unwi=
h hervor. Wenn er die Grundſätze der Wiſſenſchaft be=
, weil ſie nicht aus einem unwiderleglichen Grunde bewie=

Unſichere in unſerm Denken zu vermeiden und um dagegen, wo möglich, ein von Irrthum freies und ſicheres Erkennen zu gewinnen. Sein Zweifel haftet nur daran, ob ein ſolches Erkennen in der Wirklichkeit unſerer Gedanken ſich nachweiſen laſſe, daß aber ein ſolches, von Irrthum und Unſicherheit freies Denken ein Wiſſen ſein würde, daran kann er nicht zweifeln und damit ſtehen ihm alſo Kennzeichen des Wiſſens feſt. Deswegen liegt im Skepticismus nur ein Verkennen ſeiner Verfahrungsweiſe. Er bezweifelt, daß es unter unſern wirklich vollzogenen Gedanken ein Wiſſen gebe; um aber dies mit Grund bezweifeln zu können muß er an unſern Gedanken die Kennzeichen des Wiſſens vermiſſen und um ſie vermiſſen zu können, muß er ſie kennen.

34. Kaum wird es des Beweiſes bedürfen, daß der Begriff des Wiſſens mit den Kennzeichen, welche ihm zukommen, nicht unter den Erſcheinungen gefunden wird, welchen ausſchließlich der Skepticismus Sicherheit zugeſtehn möchte. Der Skepticismus kann am wenigſten einen ſolchen Beweis fordern, da er vielmehr zu zeigen ſucht, daß kein Wiſſen unter den Erſcheinungen unſeres Denkens gefunden werde. Vielmehr zeigt der Gebrauch, welchen der Skepticismus von den Gedanken des Wiſſens und ſeinen Kennzeichen macht, daß er ſie als etwas betrachtet, was zur Beurtheilung der Erſcheinungen unſeres Denkens dienen ſoll. Hierdurch iſt alſo auch gegen den Skepticismus dargethan, daß außer den Erſcheinungen noch etwas anderes in unſerm Denken als ſicher angeſehn werden muß.

Der Skepticismus könnte einwenden, daß der Gedanke des Wiſſens doch auch als eine Erſcheinung in unſerm Denken vorkomme; aber ſein Verfahren in der Beurtheilung unſeres Denkens nach dieſem Gedanken beweiſt, daß er ihn nicht allein als Erſcheinung betrachtet. Denn keine Erſcheinung kann, wie die Skeptiker ſelbſt eingeſtehn, zur Beurtheilung anderer Erſcheinungen gebraucht werden, einen Tadel oder ein Lob über andere verhängen, weil jede Erſcheinung für ſich gilt und von keiner andern Erſcheinung Beſtätigung oder Widerlegung zu erwarten hat. Auch wird man eingeſtehn müſſen, daß keine Erſcheinung auf etwas anderes hinweiſe, was nicht vorhanden wäre und vom Gedanken des Wiſſens kann der Skepticismus doch nicht leugnen, daß er auf etwas, das über das vorhandene Denken hinausgeht, durch die Kritik verweiſe, welche er über daſſelbe verhängt. Wenn der Skepticismus dieſe Kritik mit ſolcher Strenge übt, daß er keine Erſcheinung in unſerm Denken für ein Wiſſen gelten läßt, wenn er behauptet, die Erſcheinun-

gen könnten uns die verborgene Wahrheit nicht verrathen, und ſich deswegen rühmt, daß er eine höhere Idee von der Wahrheit habe, als der Dogmatismus, ſo beruht alles dies nur auf der Vorausſetzung, daß der Gedanke des Wiſſens und der Wahrheit nicht zu den Erſcheinungen unſeres Denkens gehöre.

35. Der Skepticismus muß den Gedanken des Wiſſens als einen Grund von Erſcheinungen anerkennen, weil er den Zweifel und das Suchen oder Forſchen des Skeptikers hervorruft und den Grund dazu abgiebt, daß uns das vorhandene Denken nicht genügt, wir vielmehr ein vollkommneres und mehr befriedigendes Denken gewinnen möchten. Indem wir zweifeln, erkennen wir den Gedanken des Wiſſens als den Maßſtab an, nach welchem wir unſer vorhandenes Denken beurtheilen; denn im Zweifel wiſſen wir nur, daß wir nicht wiſſen, d. h. daß der vorhandene Gedanke, an welchem wir zweifeln, kein Wiſſen iſt oder dem Begriffe des Wiſſens nicht entſpricht. Damit wird aber auch das Wiſſen als der Zweck, d. h. als der vernünftige Grund unſeres Zweifels und unſeres Forſchens betrachtet. Als ein ſolcher Grund iſt der Gedanke des Wiſſens in uns beſtändig wirkſam, indem er uns zum Zweifeln und Forſchen antreibt; er weiſt damit auf ein vollkommenes Denken hin, welches noch nicht wirklich iſt und alſo nicht in der Erſcheinung gefunden wird. Der Gedanke des Wiſſens iſt wirkſam in uns; das Wiſſen aber iſt noch nicht wirklich in uns, weil wir durch unſern Gedanken an daſſelbe erſt zu ſeiner Verwirklichung angetrieben werden ſollen.

36. Wer das wiſſenſchaftliche Forſchen nicht aufgeben will, darf ſich nicht weigern den Gedanken an das Wiſſen anzuerkennen; denn jeder, welcher wiſſenſchaftlich forſcht, will durch das Forſchen von falſcher oder wahrer Meinung ſich befreien und zum Wiſſen gelangen. Sollte aber jemand ſagen, daß er das wiſſenſchaftliche Forſchen aufgegeben habe und nicht wiſſen wolle, deſſen Einreden würden wir in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ganz unberückſichtigt zu laſſen das Recht haben. Wer zum Wiſſen gelangen will, von dem werden wir auch fordern dürfen, daß er wiſſe, daß er das Wiſſen will; er braucht ſich hierzu nur des Zweckes, nach welchem er ſtrebt, bewußt zu wer-

den und ein unentwickeltes Bewußtſein deſſelben wird auch einem jeden beiwohnen, es zur Entwicklung zu bringen wird aber jedem wiſſenſchaftlich Strebenden angemuthet werden dürfen. Der Gedanke des Wiſſens iſt nur als ein Ergebniß der Reife unſeres Nachdenkens anzuſehn, welche uns in der Uebung unſeres Denkens vor der Wiſſenſchaft erwachſen iſt (2), nachdem wir uns des Zwecks unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens bewußt geworden ſind.

Nicht mit Unrecht hat man geſagt, daß der Gedanke der Wahrheit oder des Wiſſens (33 Anm.) uns urſprünglich beiwohne, inwiefern man nemlich darunter verſteht, daß wir von Beginn unſeres Lebens Wahrheit zu erkennen ſtreben. Mag man hierin einen Antrieb der Natur, einen angebornen Gedanken oder einen Trieb der Vernunft ſehn, ſo viel bleibt gewiß, daß wir kein Denken nachweiſen können, welches nicht nach einem Wiſſen ſtrebte; im Wiſſen will das Denken eben nur zu ſeinem Abſchluß, zur Befriedigung ſeines Strebens gelangen. Unſer urſprüngliches Begehren nach dem Wiſſen wird aber im Leben oft durch andere Begehrungen überdeckt, welche nicht minder urſprünglich ſich in uns regen; zu ihnen gehören die Begehrungen unſeres praktiſchen Lebens, durch deren Uebermacht es leicht geſchehn kann, daß der Schein entſteht, als wollten wir das Wiſſen nur zu praktiſchen Zwecken. Hiervon befreit uns nur die Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Lebens zu ſeiner Selbſtändigkeit, in welcher der unbedingte Werth des Wiſſens anerkannt wird. Den wiſſenſchaftlich Strebenden, an welche allein wir uns wenden können, ſteht es alsdann feſt, daß ſie wiſſen wollen und daß dies unabtrennbar von dem Zwecke ihrer Vernunft iſt, welcher ohne Rückſicht auf ſonſtige Vortheile betrieben werden ſoll. Zu dieſem Bewußtſein des wiſſenſchaftlichen Zweckes gelangen wir erſt nach langer Uebung unſeres Denkens, indem wir von Irrthümern und Meinungen erfahren, daß ſie auf die Dauer unſere Vernunft nicht befriedigen. Da lernen wir die ungenügende Denkweiſe vom Zwecke des wiſſenſchaftlichen Denkens unterſcheiden. Dies iſt der Sinn der Behauptung, daß der Gedanke des Wiſſens erſt in der Reife unſeres Nachdenkens uns zuwachſe. Wenn er auch lange vorher in uns gewirkt hat, ſo wird er doch ſpäter erſt genau unterſchieden vom Glauben und Meinen und nimmt die bevorzugte Stelle unter unſern Gedanken ein, welche ihm gebürt, weil er Zweck und Maßſtab anderer Denkweiſen bezeichnet.

37. Durch den Gedanken des Wiſſens ſind wir aber auch auf eine letzte Rechtfertigung für unſere Gedanken gekom-

über welche keine weitere Rechtfertigung weder gegeben, efordert werden kann. Denn da der Gedanke des Wiſ- icht durch die Erſcheinung uns gegeben wird (34), muß unſerm eignen Nachdenken entnommen werden, und da r Wahres und Falſches entſcheidet (33), kann er nur nſerer Vernunft ſtammen, weil die Natur den Gegenſatz n Wahrem und Falſchem nicht kennt. Wir haben da- dieſem Gedanken auch den Zweck oder den vernünftigen unſeres Denkens erkennen müſſen (35). Der vernünf- rund unſeres Denkens bedarf aber keiner Rechtfertigung nken; denn wir können uns wohl fragen, warum wir ſo ſollen, aber wir können uns nicht fragen, warum wir ftig, d. h. zweckmäßig denken ſollen. Im Bewußtſein Zweckes befriedigt ſich die Vernunft. Was ſie ſetzt, be- einer andern Beglaubigung als der, daß es ihrem Zwecke geſetzt iſt.

Was von Natur iſt, kann weder mit Lob noch mit Tadel be- erden; Werthbeſtimmungen nach einem abſoluten Maßſtabe uten oder des Richtigen haben nur für die Vernunft Beden- welche ihren Geſetzen folgen oder von ihnen abweichen kann. r nun das Denken als richtig loben, als falſch tadeln müſ- Innen wir es nicht als ein reines Naturproduct betrachten, müſſen es als hervorgehend aus einer vernünftigen Abſicht, arbeitend auf einen Zweck anſehn. Wenn es dieſem Zwecke ht, wird es als richtig gelobt, wenn es ihm zuwiderläuft, ſch getadelt. Nun wird ſich die Vernunft bei jedem erreich- ecke beruhigen; aber die beſondern Zwecke der Vernunft ha- ch ihr Abſehn auf allgemeine Zwecke und daher finden auch ondern Acte der Vernunft, welche dem Zwecke gemäß ſind, eitere Beſtätigung erſt durch den allgemeinen Gedanken des , welchem ſie dienen. So beruhigt ſich unſere Vernunft bei richtigen Gedanken; da aber alles Denken des Wiſſens we- edacht wird, muß auch alles Denken ſeine Beſtätigung aus Bedanken des Wiſſens ziehn und jeder Gedanke erſcheint uns s richtig, weil er ein Wiſſen gewährt. Als der allgemeine alles Denkens entſcheidet der Gedanke des Wiſſens über je- eſondern Gedanken, ob er als richtig oder falſch angeſehn ſoll. Dadurch hat er ſeine bevorzugte Stellung und giebt gte Entſcheidung ab, gegen welche keine weitere Einſprache er Vernunft erhoben werden kann, weil ſie ſelbſt dieſen ent-

bestimmten Zweck an sich. Der Gedanke des Wissens [illegible] [illegible] wissenschaftliche Idee, dessen Forderung alle reinen Formen der Vernunft in [illegible] Richtung überschreiten würde. Es ist nun eine Nothwendigkeit über dasselbe zweifellos sein müsse. Wenn diese Idee für uns nicht wirklich ist, [illegible] und der Gedanke an dasselbe eine Stelle und nicht einen sichern Haltpunkt für alle übrige Gedanken ist; denn weil sie alle nach dem Ideal streben, müssen sie nun alle den Gedanken an das Ideal [illegible] kommen.

55. Obgleich nun der Skepticismus den Gedanken des Wissens nicht verleugnet, gefährdet er ihn doch nicht in seiner vollen Bedeutung; denn er weiset ihn nur zur Kritik des vorhandenen Denkens an, macht ihn aber nicht geltend als Zweck des wissenschaftlichen Nachdenkens, dessen Vervollkommnung nicht im bisherigen Denken, sondern in weiterer Entwickelung der Wissenschaft zu suchen ist. Der Gedanke des Wissens soll uns nicht zurückführen, vielmehr antreiben zur Erweiterung der Wahrheit.

Man darf dem Skepticismus das Verdienst zugestehen, daß er den Gedanken des Wissens auf der Vermuthung zeigt, in welcher er zu andern Zwecken unsers Lebens [illegible] ist; doch welche aber eine Bedeutung abgeschwächt wird. Denn auch der Dogmatismus läßt ihn nur in der Seite des gemeinen Menschenverstandes und läßt daher Voraussetzungen der allgemeinen Meinung, ohne auf ihren letzten Grund zurückzugehen, für Wissen gelten; der Skepticismus dagegen will seine Voraussetzungen zu einem Wissen machen und fordert eine letzte Nothwendigkeit, gegen welche sich nichts einwenden lasse. Eben deswegen, weil er auf den letzten Grund dringt, und auch weil alles Denken und jede Art der Wissenschaft von ihm beachtet wird, schließt er seinem Charakter nach dem philosophischen Denken sich an, obgleich er nur den Eingang in die Philosophie macht. Er verirrt sich aber den Zweifel zu sehr, weil er den Begriff des Wissens, nachdem er ihn in seiner ganzen Strenge geltend gemacht hat, nur dazu gebraucht herauszufragen, ob wohl irgendwo ein Gedanke gefunden werden möchte, welcher ihm entspräche, nicht aber ihn dazu benutzt wissenschaftliche Gedanken zu erzeugen und durch sein Nachdenken dem wissenschaftlichen Zwecke Genüge zu leisten. Daß es ihm nun bei seinen Bemühungen nicht gelingen werde auf ein Wissen zu stoßen, läßt sich erwarten. Nur wenn er ein Wissen zu erzeugen vermöchte, würde er ein solches zu entdecken vermögen. Der Skeptiker stehe [illegible] immer nur an der Vorrathskammer der Gedanken; vergeblich

ſucht er da ein fertiges Geräth zu finden, welches er ohne eigene Arbeit ſich aneignen könnte; alles Überlieferte iſt ihm gebrechlich, weil er es nicht lebendig in ſeinen Gedanken machen kann. Es iſt ſeine eigene Unfähigkeit zur wiſſenſchaftlichen Erfindung, was ihn entmuthigt. Daher tritt der Skepticismus immer in den Zeiten auf, in welchen der Geiſt des Forſchens zu ermatten beginnt, ſei es daß Hinderniſſe in der Forſchung entmuthigt haben, ſei es daß die Richtung des Geiſtes andern als den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſich zugewandt hat. Die wahre Bedeutung aber, welche wir dem Begriffe des Wiſſens, des Ideals unſeres theoretiſchen Beſtrebens, beizulegen haben, iſt aber nicht, daß er uns auffordern will ihn an die bisherigen Gedanken als Maßſtab anzulegen und ihn zur mäkelnden Kritik zu benutzen, ſondern er ſoll uns aufrufen zur rüſtigen Arbeit in der Erzeugung von Gedanken, welche dem Ideal entſprechen. Die wahre Kritik wird uns nicht von dem Nachdenken entbinden, welches die Beweggründe der Gedanken eſſen legt und in ihrer Wahrheit erkennen läßt.

39. Gegen die Zweifel des Skepticismus wird alſo die Philoſophie ſich behaupten, indem ſie im Gedanken des Wiſſens ein Princip nachweiſt, welches von keinem wiſſenſchaftlichen Nachdenken und ſelbſt nicht vom Skepticismus verleugnet werden kann, weil es in der Vernunft ſelbſt gegründet iſt. Die Vernunft empfängt dieſen Gedanken des Wiſſens nicht von außen, ſondern giebt ihn ſich ſelbſt als einen ſichern Grund ihres Nachdenkens, welchen ſie anerkennen muß, ſowahr ſie Vernunft iſt; denn das Wiſſen bezeichnet ihr den Zweck, d. h. den vernünftigen Grund ihres Denkens (35), und als Vernunft kann ſie nur Zweckmäßiges wollen und muß in jedem Denken den Zweck ihres Denkens anerkennen. Die Philoſophie erweiſt ſich nun als die Wiſſenſchaft, welche dadurch allgemein iſt, daß ſie auf den Grund alles wiſſenſchaftlichen Denkens zurückgeht und dadurch den letzten Grund aller Wiſſenſchaft aufdeckt. Sie wird zu zeigen haben, wie die Grundbegriffe, Grundſätze und Methoden der einzelnen Wiſſenſchaften in der Vernunft gegründet ſind und aus ihrem Streben nach dem Wiſſen fließen.

In dem nichtphiloſophiſchen Denken werden dieſelben Gedanken und Methoden des Denkens gebraucht und geübt, welche im philoſophiſchen Denken ergründet werden. In jenem gelten ſie, ohne daß man ihren Grund ermittelt, inſtinctartig nehmen wir ſie

an, ſie werden uns zur Gewohnheit. So hat man lange vorher ein Recht, eine Religion gekannt, Quantitäten und Qualitäten, Natur und Vernunft unterſchieden, Begriffe, Urtheile und Schlüſſe gebildet, ehe man eine wiſſenſchaftliche Rechenſchaft über dieſe Gegenſtände und Verfahrungsweiſen ſich zu geben wußte. Die Philoſophie hat vor dem gewöhnlichen Denken nur den Vorzug, daß ſie nicht inſtinctartig, ſondern mit Bewußtſein des vernünftigen Grundes, d. h. ihres Zweckes dieſe Gegenſtände und Verfahrungsweiſen anerkennt und in Uebung ſetzt. Erſt hierdurch werden ſie dem wiſſenſchaftlichen Nachdenken gewiß und gegen den Zweifel geſichert, welcher ſie als Vorurtheile anfechten möchte; erſt hierdurch kann es auch gelingen die unſichern Gedanken, welche über die Unterſcheidungen zwiſchen Recht und Unrecht, zwiſchen Glauben und Aberglauben ſchwanken, welche Begriffe und Vorſtellungen, Urtheile und Sätze, Schlüſſe und Muthmaßungen nicht zu unterſcheiden wiſſen, auf ſichere Normen zurückzubringen, und ſolche Normen aus dem letzten Beweggrunde der Vernunft in ihrem wiſſenſchaftlichen Nachdenken, aus dem Gedanken des Wiſſens, abzuleiten wird als die Aufgabe der Philoſophie angeſehn werden müſſen.

40. Wenn nun aber die Philoſophie die Vorausſetzungen der einzelnen Wiſſenſchaften aus dem wiſſenſchaftlichen Beweggrunde ableitet und berichtigt, wo es nöthig iſt, ſo wird ſie auch hierin das Mittel finden nicht allein den Streit unter den einzelnen Wiſſenſchaften, ſondern auch den Streit zwiſchen der Philoſophie und den einzelnen Wiſſenſchaften zu ſchlichten. Indem ſie alle Grundbegriffe, Grundſätze und Methoden der einzelnen Wiſſenſchaften aus demſelben Grunde ableitet, wird ſie darthun, daß ſie nur in verſchiedenen Richtungen oder Gebieten denſelben Zweck verfolgen und daher in Übereinſtimmung ſtehn müſſen und hierdurch wird ſie dem zuerſt erwähnten Geſchäfte genügen. Dem andern Geſchäfte aber wird ſie nur dadurch gewachſen ſein, daß ſie auch den einzelnen Wiſſenſchaften zugeſteht, daß ſie ein Wiſſen gewähren, indem ſie in ihren Kreiſen der Vernunft genügen und Erkenntniſſe zu Tage bringen, welche die Philoſophie nicht ſchaffen kann. Sie wird damit dem Anſpruche abſolute Wiſſenſchaft zu ſein (27) entſagen müſſen.

41. Die Anmaßung einer Philoſophie, welche abſolute Wiſſenſchaft ſein will, beruht darauf, daß ſie als allgemeine Wiſſenſchaft ſich betrachtet, welche als ſolche alles Wiſſen umfaſſen müſſe (25), und daß ſie kein anderes Element unſeres

ziehn kann, was aus reiner Vernunft ſich ableiten läßt

Sollte es nun etwas in unſerm wiſſenſchaftlichen Den-
geben, was nicht aus reiner Vernunft fließt, vielmehr nur
ertrauen auf die Weiſungen der Natur angenommen wird,
ſollten die einzelnen Wiſſenſchaften Methoden verfolgen,
e andere als aus reiner Vernunft abzuleitende Elemente
ch aufnehmen, ſo würde die Philoſophie von der Erkennt-
ſolcher Elemente und von der Verfolgung ſolcher Methoden
zurückhalten und hierin ihre Grenzen anerkennen müſſen.

42. Man wird das Streben nicht tadeln können alles
kennen und alles Erkennen auf ſeinen letzten Grund in
Vernunft zurückzuführen, damit ein vollſtändiger Zuſam-
ang eines vollkommen gründlichen Wiſſens gewonnen
; aber man wird ſich auch beſcheiden müſſen, wenn man
ſogleich hierzu gelangen kann. Daß unſer Streben nach
n ſolchen Wiſſen nicht ſogleich gelingen könne, darauf weiſt
die Erfahrung hin, welche, ſo lange wir in der Fortbil-
der Wiſſenſchaft begriffen ſind, nicht vollendet ſein kann
alſo auch keinen vollſtändigen Zuſammenhang aller Ele-
unſeres Denkens uns geſtattet. Weil die Philoſophie
meine Wiſſenſchaft aus reiner Vernunft ſein will, ſie aber
den Zuſammenhang der Erfahrung nicht zur Überſicht
en und nicht aus der reinen Vernunft ableiten kann, aber
eben ſo wenig die Erfahrung und ihren Werth für un-
Erkenntniß leugnen darf, iſt ſie genöthigt Elemente unſeres
nſchaftlichen Denkens anzuerkennen, welche ſie nicht zu
iſſen vermag.

Gegen das Streben der Philoſophie als abſolute Wiſſenſchaft
geltend zu machen iſt es ein alter und richtiger Einwand, daß
der Name der Philoſophie doch nur ein Verlangen und eine

Liebe zur Weisheit bezeichne und damit auf eine Zukunft hindeute, welche noch nicht von ihr erkannt worden, daß mithin ihr eigenes wissenschaftliches Streben sie an die Schranken ihrer Erkenntniß erinnern müsse. Da sie jedoch auch nicht aufgeben kann alles, soviel möglich, zu erforschen, wird von ihr gefordert werden müssen, daß sie sich Rechenschaft gebe, warum sie ihrem Forschen Schranken setze und einiges von ihm ausschließe. Es ist nun deutlich genug aus allen ihren bisherigen Bestrebungen, daß sie einzelne Thatsachen der Erfahrung nicht zu bewältigen vermag; immer hat sie an allgemeine Lehren sich gehalten und selbst die philosophischen Constructionen der Natur und der Geschichte sind bei Allgemeinheiten stehen geblieben, so daß selbst Freunde der Philosophie, welche alle Wissenschaft nach dem Maßstabe ihrer Wissenschaft zu messen gewohnt waren, den Grundsatz aufgestellt haben, daß die Wissenschaft überhaupt um das Individuelle und Einzelne sich nicht kümmere. Wenn wir nun auch hierin nicht einstimmen können, weil wir der Geschichte der Menschen, welche jede Einzelheit zu erforschen sucht, den wissenschaftlichen Charakter nicht absprechen dürfen, und wir auch der Philosophie zugestehn müssen, daß sie um dem Ideale der Wissenschaft nachzukommen alle Einzelheiten erforschen möchte, so müssen wir doch zugestehn, daß sie dem Dienste sich entziehen muß selbst dies Ideal zur Ausführung zu bringen. Der Grund hiervon kann nicht darin liegen, daß sie allgemeine Wissenschaft ist, also nur darin, daß sie alle ihre Lehren aus reiner Vernunft herleiten muß. Aus diesem Grunde wird sie davon sich zurückhalten müssen Elemente des Denkens in sich aufzunehmen, welche nicht aus der Vernunft stammen, in welcher wir vielmehr nur der Natur als unserer Lehrmeisterin folgen. Von dieser Art sind die Erscheinungen, welche uns unfreiwillig entstehn und welche doch als unleugbare Thatsachen der Erfahrung von uns anerkannt werden müssen (6). Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß die Philosophie, vom Streben nach unbedingtem Wissen ausgehend, uns die Aufgabe stellt auch den vernünftigen Grund der Erscheinungen zu erforschen; sie läßt diese Forschung nicht allein offen, sondern fordert auch zu ihr auf; aber sie wird sich auch bedenken müssen diese Aufgabe selbst zu Ende zu führen, weil der vernünftige Grund, der Zweck dieser Erscheinungen, in der Zukunft liegt und daher dem Bewußtsein gegenwärtig nicht zugänglich ist. Hierdurch wird die Philosophie abgehalten auf die Erforschung irgend einer Erscheinung einzugehn. Man könnte zwar glauben, das Dunkel der Zukunft verböte uns nur auf die zukünftigen, nicht aber auf die bisherigen Erscheinungen unsere philosophische Forschung zu erstrecken, und dieser Ansicht zufolge hat man es denn auch unternommen oder für möglich gehalten die Geschichte bis

auf den heutigen Tag philoſophiſch ſich abzuleiten; aber eine genauere und im Sinn der Philoſophie durchgeführte Betrachtung der Erfahrung wird von einem ſolchen Unternehmen zurückhalten müſſen. Ohne Zweifel muß zugeſtanden werden, daß es dem vernünftigen Menſchen anſtehe die vorliegenden Thatſachen der Erfahrung ſo viel als möglich aus ihren vernünftigen Gründen, d. h. aus ihren Zwecken zu begreifen; man darf auch annehmen, daß die Zwecke des Geſchehens im bisherigen Verlauf der Erſcheinungen ſich ſchon einigermaßen enthüllt haben werden, wenn auch nicht in ihrer ganzen Größe, doch ſo weit ſie bisher zur Wirklichkeit gekommen ſind, und ſo werden wir nicht alle Haltpunkte in unſerer bisherigen Entwicklung vermiſſen, welche zur richtigen Schätzung des ſchon in die Erſcheinung Getretenen dienen können; aber es wird die Meinung beſtritten werden müſſen, daß die Philoſophie als Wiſſenſchaft das Geſchäft werde übernehmen können die Abrechnung über die Bedeutung der Erſcheinungen, ſo weit ſie möglich iſt, zu Ende zu bringen. Denn ausgehend von ihrem Ideale einer bis auf die letzten Gründe zurückgeführten Wiſſenſchaft wird ſie ſich davon zurückhalten müſſen in ihre Lehren Elemente aufzunehmen, welche nicht völlig begriffen worden ſind. Zu ſolchen Elementen würden wir aber zu zählen haben ſowohl die Kenntniß des Zwecks, ſo weit er bisher erreicht worden, als die Kenntniß der Thatſachen, welche aus ihm erklärt werden ſollen. Die Kenntniß des Zwecks, ſo weit er erreicht iſt, bezeichnet uns einen Standpunkt in der Entwicklung, welcher nur thatſächlich uns bekannt iſt; ſie gehört daher ſelbſt zu den Erkenntniſſen, welche wir der Erfahrung verdanken; ſie kann daher auch nicht als ein reines Erzeugniß der Vernunft angeſehn werden. Daß die Erkenntniß des bisher gewonnenen Zwecks keine reine Erkenntniß gewähre, wird am deutlichſten daraus erhellen, daß die Gegenwart eben ſo ſehr Mittel als Zweck iſt und die Keime der Zukunft in ihr liegen, mithin etwas noch nicht Gegenwärtiges, noch Unbegreifliches. Wollten wir aus dem gegenwärtigen Bildungsſtande die Thatſachen der Erfahrung erklären, ſo würden wir dadurch nur die Erklärung einer Thatſache aus der andern gewinnen. Im Allgemeinen müſſen wir behaupten, daß keine Erſcheinung außer ihrem vollſtändigen Zuſammenhange begriffen werden kann; die Philoſophie, welche nach einem vollſtändigen Zuſammenhange der Wiſſenſchaften ausſieht, wird dies am wenigſten leugnen können. Da nun aber eine vollſtändige Überſicht über alle Erſcheinungen uns fehlt, ſo lange wir eine Zukunft noch zu erwarten haben, läßt auch keine genügende Erklärung irgend einer Erſcheinung ſich gewinnen und die Philoſophie muß es daher aufgeben irgend ein empiriſches Element in ſich aufzunehmen. Um die Reinheit ihrer wiſſenſchaftlichen Er-

kenntniß zu bewahren verſagt ſie es ſich auf die Erklärung beſonderer Erſcheinungen einzugehn. Sie will lieber wenig wiſſen, als unter ihr Wiſſen Meinungen aufnehmen. Ihre idealen Forderungen an das Wiſſen muß ſie zuerſt auf ſich ſelbſt anwenden.

43. So lange wir mit der Fortbildung der Wiſſenſchaft beſchäftigt ſind, laufen neben unſerm Wiſſen auch Meinungen einher, welche noch nicht zur Wiſſenſchaft erhoben ſind, weil das praktiſche Leben beſtändig ſolche Meinungen fordert und die perſönliche Neigung von unſichern Annahmen nicht zurückgehalten werden kann (12). Die Wiſſenſchaft ſelbſt beſchäftigt ſich mit ſolchen Meinungen, indem ſie dieſelben als Erſcheinungen betrachtet, welche der Erklärung bedürfen und ihr Stoff für ihr Nachdenken liefern (6). Die Philoſophie übernimmt ſogar die Aufgabe die wiſſenſchaftlichen Methoden zu erörtern, durch welche die Erklärung ſolcher Erſcheinungen betrieben werden könne (21). Sie muß alſo auch vorausſetzen, daß wiſſenſchaftliche Unterſuchungen mit den Erſcheinungen vorgenommen werden können; da ſie aber ſelbſt die Berückſichtigung ſolcher Erſcheinungen nicht in ſich aufnehmen kann, wird ſie die Unterſuchung derſelben andern Wiſſenſchaften, welche neben ihr beſtehen bleiben, zuweiſen müſſen.

44. Die nichtphiloſophiſche Wiſſenſchaft wird ſich durchgängig mit Erſcheinungen beſchäftigen, welche zu ſammeln, ſo genau als möglich zu beſtimmen und in ihrem Zuſammenhange im Gedächtniſſe zu bewahren ſind, damit ſie allmälig mehr und mehr nach den Methoden des Denkens zum Verſtändniß gelangen. Eine ſolche Sammlung und Bearbeitung der Erſcheinungen nennen wir *Erfahrung*. Die nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften wenden ſich daher alle der Ausbildung des empiriſchen Wiſſens zu. Da die Zuſammenſtellung der Erfahrungen nur unvollſtändig und lückenhaft ſein kann, es auch begreiflich iſt, daß zur Ausbildung der Erfahrungen verſchiedene Geſchäfte gehören, kann es nicht auffallen, daß die mit dem Empiriſchen beſchäftigte Wiſſenſchaft in verſchiedene Gruppen ſich theilt und daher verſchiedene Wiſſenſchaften, welche der Erfahrung dienen ſollen, neben einander ſich ausbilden.

Es iſt hiermit nicht geſagt, daß die einzelnen nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften nur empiriſche Wiſſenſchaften ſein ſollen; ſondern ſie ſollen nur alle der Empirie dienen. Die Mathematik gehört auch zu den einzelnen Wiſſenſchaften. Von ihr wird ſich zeigen laſſen, daß ſie, obgleich ſie nicht empiriſch verfährt, doch nur zur genauern Beſtimmung, zur Meſſung der Erſcheinungen in Raum und Zeit dient und alſo an die Ausbildung der empiriſchen Wiſſenſchaften ſich anſchließt. Daß ſie den einzelnen Wiſſenſchaften angehört, kann nicht zweifelhaft ſein, da ſie ihren Grundbegriff, den Begriff der Größe, und die Methode ihres Verfahrens vorausſetzt. Man könnte aber meinen, daß die Philoſophie, nachdem ſie den Grundbegriff der Mathematik mit allem, was den Kreis ſeiner Anwendbarkeit beſtimmt, ſo wie ihre Methode aus der Vernunft abgeleitet hätte, es unternehmen dürfte ſie in einem rein philoſophiſchen Sinn auszubilden, weil die Mathematik zur Ausführung ihrer Lehren keiner Vorausſetzung beſonderer Thatſachen bedarf. Dem widerſtreitet jedoch die Beſtimmung der Mathematik, welche darauf beſchränkt werden muß die Mittel herbeizuſchaffen, durch welche die Größe beſonderer Erſcheinungen gemeſſen werden kann. Wir reden natürlich nicht von ihrer Anwendung auf Erfahrungen, ſondern von der reinen Mathematik. Dieſe dient nun zu einem Werkzeuge für die Erfahrungswiſſenſchaften, welche ſich ihrer bemächtigen müſſen um erſt, nachdem ſie zur Erkenntniß der Erſcheinungen das ihrige geleiſtet hat, mit ihrer Hülfe weitere Einſicht in die Gründe der Erſcheinungen zu vermitteln. Da aber die Philoſophie auf die Erkenntniß der beſonderen Erſcheinungen nicht eingehn kann, wird ſie auch ſolche Mittel den Erfahrungswiſſenſchaften nicht darbieten können.

45. **Für das philoſophiſche Denken dagegen, welches nach Einheit aller Wiſſenſchaften ſtrebt, muß es auffallend ſein, daß es doch nicht vermag die Einheit des Wiſſens herzuſtellen, ſondern genöthigt iſt ſich ſelbſt von den übrigen Wiſſenſchaften geſondert zu halten. Die Philoſophie wird ſich dies nur daraus erklären können, daß die vollkommene Ausführung des Wiſſens für uns ein Ideal iſt (35), deſſen Verwirklichung ſie zwar als möglich ſetzen, aber ſo lange ſich verſagen muß, als es für ſie eine Zukunft giebt.**

Der Satz, daß wir die Einheit des Wiſſens in ſeiner Vollendung als möglich ſetzen müſſen, iſt ebenſo folgeſchwer, als zahlreichen Bedenken unterworfen. Die Widerlegung der Einwürfe, welche gegen ihn erhoben worden ſind und die Beſeitigung der Mittel, durch welche man ihn zu umgehen geſucht hat, müſſen wir

ſpätern Unterſuchungen überlaſſen, indem wir uns begnügen unſern Satz als Forderung der Vernunft auszuſprechen. Die Vernunft will wiſſen und ſofern ſie nicht von beſondern praktiſchen Intereſſen geleitet wird, ſondern ihrem theoretiſchen Intereſſe vertraut, will ſie nicht dies oder jenes wiſſen, ſondern will wiſſen ſchlechthin. Wiſſen ſchlechthin ſchließt Unwiſſenheit oder Beſchränktheit der Erkenntniß aus und daher muß das Wiſſen ohne Beſchränkung von der Vernunft gewollt werden. Was aber die Vernunft will, kann nicht unvernünftig ſein und thörig oder unvernünftig iſt jeder Wille, welcher etwas Unmögliches verlangt. Alſo muß auch das Wiſſen ſchlechthin oder die Einheit des Wiſſens, welche jede Beſchränkung ausſchließt, als möglich anerkannt werden. Wir dürfen es als ein Ideal anſehn, aber als ein erreichbares Ideal; mit Idealen, welche alles Mögliche überſteigen, darf die Vernunft ſich nicht tragen; ſie hat zwar Ideale zu nähren, welche ihren gegenwärtigen Entwicklungsgrad bei weitem überſteigen; denn ihr Blick richtet ſich auf die fernſte Zukunft; aber Ideale, welche über das Vermögen unſerer Vernunft überhaupt hinausgehn, müſſen von ihr zurückgewieſen werden.

46. Obgleich alſo die Philoſophie ſelbſt, in ihren Grenzen ſich haltend, nur eine beſchränkte Erkenntniß zu entwickeln hoffen darf, wird ſie doch das Streben nicht zurückweiſen dürfen, welches über dieſe Grenzen hinausgehend das Ideal des Wiſſens möglichſt zu verwirklichen ſucht. Denn wenn die Vernunft überhaupt dieſem Ideale nicht entſagen darf, ſo wird auch im Laufe ihrer Entwicklung ſchon das Streben nach der Einheit aller Erkenntniß ſich bethätigen müſſen und die Philoſophie, welche in dem Streben nach dem Zuſammenhange aller Erkenntniſſe wurzelt (24), wird nicht umhin können jenes Streben anzuerkennen; da es aber von ihr ſelbſt nicht verfolgt werden kann, wird ſie eine höhere wiſſenſchaftliche Bildung vorausſetzen müſſen, als ſie ſelbſt innerhalb ihrer Grenzen zu geben vermag.

47. Da aber eine ſolche Bildung eben ſo wenig, wie in der Philoſophie, in den einzelnen Wiſſenſchaften gegeben werden kann und außer dieſen beiden kein drittes Gebiet der Wiſſenſchaft nachzuweiſen iſt, ſo bleibt nur übrig ſie dem Gebiete der Meinung zuzuweiſen. Aus der Meinung ſind die einzelnen Wiſſenſchaften und die Philoſophie hervorgegangen; ſie haben ſich von den unſichern Meinungen des praktiſchen Lebens, ſie

haben ſich von einander abgeſondert, weil ſie nur in einer ſolchen Abgeſchiedenheit ihre Geſchäfte mit methodiſcher Sicherheit betreiben können; nachdem ſie aber ihre Gedanken zu ſichern Ergebniſſen geführt haben, ſollen ſie auch ihren Gewinn dem allgemeinen Verkehr des vernünftigen Lebens wieder zurückgeben, indem ſie nur als beſondere Geſchäfte ſich zu betrachten haben, welche zu einem gemeinſamen Zweck dienen. Was ſie in dieſem Verkehr und zu dieſem Zweck leiſten, kann jedoch nicht auf dieſelbe Sicherheit Anſpruch machen, welche die Wiſſenſchaften in ihrer methodiſchen Abſonderung zu erreichen im Stande ſind, weil in ihm verſchiedenartige Beſtandtheile und darunter auch die Meinungen des praktiſchen Lebens ſich begegnen. Es wird daher der Meinung zufallen. So wie die Wiſſenſchaften aus der Meinung hervorgegangen ſind, kehren ſie auch wieder zu der Meinung zurück. Aber die Meinung, in welche ſie zurückgehen, wird einen höhern Charakter an ſich tragen, als die Meinung, von welcher ſie ausgegangen ſind. Sie wird die Ergebniſſe der Wiſſenſchaft in ſich verflechten und daher, wenn auch nicht in ihren Verbindungen, doch in ihren Elementen wiſſenſchaftliche Sicherheit gewähren. Wir wollen ſie deswegen die wiſſenſchaftliche Meinung nennen.

46. Weil die Philoſophie alle ihre Lehren von dem Gedanken des Wiſſens ableitet, dieſer Gedanke aber ein Ideal unſerer Vernunft bezeichnet (45.) und aus einem Ideale immer nur Gedanken anderer Ideale abgeleitet werden können, hat es die Philoſophie immer nur mit Idealen der Vernunft zu thun und weiß daher nichts von der Wirklichkeit. Die einzelnen Wiſſenſchaften dagegen beſchäftigen ſich mit Erfahrungen und beſchränken ſich auf die Erkenntniß des Wirklichen, weil nur das Wirkliche erfahren werden kann. So haben Philoſophie und einzelne Wiſſenſchaften ganz verſchiedene Gebiete der Unterſuchung. Was wirklich iſt, müſſen wir erfahren und die Vernunft kann zwar fordern, daß ihre Ideale ausgeführt werden, wie weit aber ihre Ausführung fortgeſchritten iſt, läßt ſich aus ihren Forderungen nicht entnehmen. Die Erfahrung dagegen kann nur über das Vorhandene etwas ausſagen und giebt keine Auskunft über das, was ſein ſoll. Daß jedoch dieſe

beiden Gebiete unſerer Gedanken nicht ohne Verbindung bleiben dürfen, fordert die Vernunft nicht weniger, als die idealen Gedanken der Philoſophie. Es würde uns wenig helfen zu wiſſen, was vorhanden iſt, wenn wir nicht auch ſeinen Werth nach dem Maßſtabe der Vernunft zu würdigen wüßten. Eben ſo wenig würden die Ideale der Vernunft uns dienen, wenn wir nicht wüßten, wie wir zu ihnen in der Wirklichkeit ſtänden, da alles auf die Ausführung der Ideale ankommt, welche nur unter der Bedingung betrieben werden kann, daß wir unſern Standpunkt in der Wirklichkeit und die in ihr liegenden Mittel zu ihrer Verwirklichung kennen. Da dieſe Ausführung aber der Praxis anheimfällt, ſo ergiebt ſich auch, daß die Verbindung der Philoſophie mit der Erfahrung durch das praktiſche Denken vermittelt werden muß. Weil aber das praktiſche Denken nur Meinungen bieten kann (12) und die beiden Beſtandtheile, deren Erkenntniſſe in Verbindung treten ſollen, das Ideal und die Wirklichkeit, niemals vollkommen ſich decken, wird auch die Verbindung der Philoſophie mit der Erfahrung nicht über die Unſicherheit und Ungenauigkeit der Meinung hinausgehen können.

1. Wir müſſen es für die Aufgabe des ganzen Menſchen oder der ganzen vernünftigen Perſon halten Praxis und Theorie, Philoſophie und Erfahrung unter einander zu ſtimmen. So wie aber der ganze Menſch hiervon in Anſpruch genommen wird, ſo miſchen ſich auch in dieſes Geſchäft eigenthümliche Stimmungen, Neigungen, Hoffnung und Furcht, alles was die Perſon bewegt. Die philoſophiſche Bildung des Menſchen wird dabei nicht allein in Frage kommen, weil die Philoſophie nur der reinen Vernunft folgt und alle perſönlichen Beweggründe von ſich ausſchließen will. Ihre Lehren beruhen auf der Abſtraction, in welcher abgeſehn wird von der augenblicklichen Stufe der Entwicklung, von jeder perſönlichen Neigung, ja ſelbſt von den Bedingungen der menſchlichen Eigenthümlichkeit, um nur das Vernünftige in uns zur Sprache zu bringen. Dieſe Reinigung der Vernunft von allem Beiwerk beſonderer Art iſt ſelbſt eine ideale Forderung, welche nur annäherungsweiſe gelöſt werden kann, zu vergleichen mit der andern idealen Forderung, daß wir aus reiner Vernunft handeln ſollen. Daß wir von natürlichen Trieben uns leiten laſſen und vieles ohne volles Bewußtſein des Zweckes thun, liegt nothwendig darin, daß wir das Zukünftige wollen, alſo das, was unſerm Bewußtſein noch

nicht vollkommen gegenwärtig iſt, wenn es auch in unſerm gegenwärtigen Bewußtſein angelegt ſein kann. Das wiſſenſchaftliche Denken kann ſich dem nicht entziehn, weil es ſelbſt ein Wollen des Zukünftigen in ſich ſchließt, indem es Verborgenes erforſchen will. Daher werden wir in ihm unſichere Vermuthungen und den erfinderiſchen Blick des Geiſtes nicht entbehren können, welcher taſtend unbekannte Wege verſucht und nur allmälig Gewißheit über ſeine Vorausſetzungen gewinnt. Von der Geſammtheit eines doch nur unſicher fortſchreitenden Lebens ſeine wiſſenſchaftlichen Gedanken zurückziehn zu wollen, würde nur heißen ihnen die Wurzel ihres Lebens abſchneiden. Die Philoſophie will auch ihre Anwendung auf das Leben und auf andere Wiſſenſchaften haben, ſtößt aber hierbei allerwärts auf Gedanken, welche ſie nach ihrem Maßſtabe nicht für reif halten kann, ſo daß aus der angewandten Philoſophie auch nur eine Reihe wiſſenſchaftlicher Meinungen hervorgehn wird. Unter den Verbindungen aber zwiſchen Philoſophie und Erfahrung laſſen ſich zwei Arten der Beſtrebungen unterſcheiden, je nachdem ſie entweder von dieſer oder jener ausgehn. Je mehr die empiriſche Wiſſenſchaft zur Reife gekommen iſt, um ſo mehr werden ihre Ergebniſſe das Bedürfniß erregen zu erkennen, was ſie für das Ideal der Vernunft bedeuten. In dieſem Bedürfniß ergeben ſich Ueberlegungen über den vernünftigen Gehalt der Geſchichte der Menſchen, über die Bedeutung der natürlichen Erſcheinungen für die Vernunft. Der Maßſtab, welchen die Philoſophie an die Beurtheilung alles Seins anlegt, wird dabei nicht ohne entſcheidenden Einfluß ſein und es werden ſich daraus Miſchungen des empiriſchen und des philoſophiſchen Wiſſens bilden, welche man mit dem Namen der Philoſophie des empiriſchen Wiſſens bezeichnen könnte. Die Philoſophie der Geſchichte iſt nur ein Zweig ſolcher Ueberlegungen; das Alterthum hat ſich in derſelben Weiſe ſeine Anſicht vom Syſtem der Welt, die neuere Zeit eine philoſophiſche Anſicht von dem Syſtem der Natur auszubilden geſucht. Von der andern Seite aber wird auch die Philoſophie, nachdem ſie ihrer idealen Forderungen ſich bewußt geworden, ſehen wollen, wie ihnen in der Erfahrung, wenn auch nur annäherungsweiſe Genüge geſchieht in der Wirklichkeit, von welcher wir Erfahrung haben. Es läßt ſich jedoch nicht erwarten, daß ihr dies überall gelingen werde, vielmehr wo es gelingen ſoll, müſſen wir mit einem Gebiete der Erfahrung in Beziehung auf ſeinen idealen Gehalt ſchon ſehr vertraut ſein. Daher können wir meiſtentheils nur den Unterſuchungen über den Menſchen oder noch genauer über die menſchliche Seele in dieſer Weiſe Erfolg verſprechen. Die Weiſe ſolcher Forſchungen bezeichnen wir mit dem Namen der angewandten Philoſophie. Beide Arten dieſer Verbindungen zwiſchen Philoſophie und Empirie

geſtatten aber doch keine rein wiſſenſchaftliche Form, weil Wirklichkeit und Ideal ſich nie vollkommen decken. Nur alle Wirklichkeit würde der Vernunft Genüge leiſten; die Wirklichkeit iſt aber nicht vollſtändig, ſo lange die Erfahrung wächſt. Wie die Verbindung des Philoſophiſchen mit dem Empiriſchen durch die Praxis vermittelt wird, zeigt ſich von der Seite des Philoſophiſchen darin, daß man die Ideale der Vernunft nicht erkennen kann ohne ſie nach Kräften praktiſch zu machen, von der Seite des Empiriſchen darin, daß zur praktiſchen Verwirklichung der Ideale nur geſchritten werden kann, wenn man in der Erfahrung nach dem Standpunkte der Gegenwart und nach den Mitteln ihn zu verbeſſern ſich umgeſehn hat. Die Praxis ſoll immer nach dem Beſſern ſtreben und daher auch immer darnach ausſchauen, welcher Werth dem Vorhandenen nach idealem Maßſtabe zukommt und welche Mittel in ihm liegen, durch welche ſein Werth erhöht werden kann.

2. Unter den Beziehungen, welche die Philoſophie annimmt, ſo wie ſie den ganzen Menſchen ergreift, verdient ihr Verhältniß zum religiöſen Glauben noch eine beſondere Berückſichtigung, weil es beſonders eng, aber auch beſonders zarter Natur und daher leicht Störungen unterworfen iſt. Ihr enges Verhältniß beruht darauf, daß beide auf den letzten Grund und den letzten Zweck gehen; die Zartheit ihrer Beziehungen hat ihren Grund in der Reizbarkeit des religiöſen Glaubens, welcher den innerſten Kern unſeres eigenthümlichen Bewußtſeins und Lebens in Anſpruch nimmt. Auch für dieſes Verhältniß wird das praktiſche Leben die Vermittlung abgeben. Furcht und Hoffnung lagern ſich um die dunkle Zukunft, auf welche uns unſer Handeln anweiſt. Die Reinigung dieſer Affecte können wir nur durch einen ſichern Glauben gewinnen. In Furcht und Hoffnung baut der Menſch den Boden für künftige Früchte; aber ſeine Arbeit iſt ein Samen, welchen er für die Zukunft ausſtreut. Da iſt ſchon oft, aber niemals genug bedacht worden, worauf wir unſere ſichere Zuverſicht ſetzen können um den Muth zu finden, ohne welchen kein Werk durch die Laſten einer unermüdlichen Anſtrengung getragen werden kann. Dem Glücke können wir eben ſo wenig, als den uns bekannten Kräften der Dinge vertrauen, da wir ſogar für unſere eigene Kraft, von welcher alles Handeln abhängt, in keinem Augenblicke einſtehen können; unſere Zuverſicht kann daher nicht auf unſerer Erfahrung beruhn. Nur eine Wiſſenſchaft würde ſie bieten können, welche in die Zukunft zu ſchauen vermöchte; ſie würde uns auch verſprechen müſſen, daß wir unſern Zweck zu erreichen vermöchten, einen Zweck, welcher durch keins der Güter unſeres zeitlichen Lebens ermeſſen wird; denn eben dieſe Güter genügen unſerer Vernunft nicht. Nun dürfen wir wohl von der Philoſophie annehmen, daß ſie dieſen Zweck bedenkt und in Ausſicht

auf ihn in die Zukunft aller Zeiten blickt, auch die Erreichung des Zweckes uns verſpricht, nach welchem unſere Vernunft ſtreben darf. Keine andere Wiſſenſchaft gewährt eine ſolche Vorausſicht, ein ſolches Verſprechen. Daher hat man auch den philoſophiſchen Troſt rühmen dürfen. Aber ſchwerlich werden wir hoffen dürfen ihn ausreichend zu finden, wenn wir von den Laſten unſeres perſönlichen Lebens bedrängt in Noth und Angſt unſere nächſten Bedürfniſſe bedenken müſſen. Dann laſſen uns allgemeine Grundſätze kalt und vermögen nicht den Muth aufrecht zu erhalten, der unſere Zuverſicht zu kräftigen Thaten beleben muß. Ueberhaupt aber werden wir ſagen müſſen, daß für ein tüchtiges Handeln, ſo wie es die perſönliche Kraft und die perſönliche Lage zu bedenken hat, ſo auch nur das perſönliche Bewußtſein einſtehn kann. Die Zuverſicht des perſönlichen Bewußtſeins bietet uns aber der religiöſe Glaube dar. Sein Weſen beruht auf der perſönlichen Erhebung des Gemüths zu dem Ideal unſerer Vernunft, welches wir Gott nennen. An Gottes Macht, wie ſie unſer Heil vorſehend ſchafft, wie wir nicht aufhören ſie zu erfahren, müſſen wir uns in perſönlichem Glauben wenden um mit Ruhe die ſchweren Pflichten unſeres Lebens tragen zu können. Man erkennt nun wohl, daß Religion und Philoſophie nur gegenſeitig ſich zu unterſtützen beſtimmt ſind. Sie gehören derſelben Erhebung unſerer Vernunft zum Ideal an, die eine der perſönlichen, die andere der allgemeingültigen, wiſſenſchaftlichen. Wenn jene dieſer bedarf um nicht als eine Ueberzeugung zu erſcheinen, welche durchaus von beſondern Bedingungen abhängt, ſo bedarf dieſe jener um die allgemeingültigen Ueberzeugungen der Wiſſenſchaft in das perſönliche Leben herüberzuführen. Wer weiß, wie leicht der Glaube der Religion durch Aberglauben entſtellt wird, wie er alsdann dem Zweifel ſich bloßgeſtellt ſieht, der wird die Hülfe und die Kritik der Wiſſenſchaft für ihn nicht verſchmähn. Der wahre Philoſoph wird aber auch nicht ſeiner Philoſophie allein leben, ſondern dahin trachten ſie mit ſeinem perſönlichen Glauben zu verſchmelzen. Sein Bewußtſein zeigt eine doppelte Seite, eine wiſſenſchaftliche oder allgemeingültige und eine perſönliche; beide in Einklang mit einander zu ſetzen wird er bemüht ſein müſſen, weil ſonſt keine von beiden ohne Störungen von der andern Seite bleiben kann. Daher muß auch der Philoſoph die ideale Erhebung, welche er in ſeiner Wiſſenſchaft pflegt, durch die ideale Erhebung der Religion zu kräftigen ſuchen. Daß aber beide, ſo lange wir leben, keine rein wiſſenſchaftliche Einigung unter einander eingehen können, liegt im Begriff des religiöſen Glaubens; nur zur wiſſenſchaftlichen Meinung kann man es in ihr bringen. Die perſönliche Ueberzeugung, welche die Religion pflegt, kann ſich in der Gemeinſchaft der Gläubigen ſtärken, greift aber auch in ihr immer in die

praktiſchen Beſtrebungen herüber, in welchen wir eine geſellſchaftliche Gemeinſchaft unter den Menſchen zu unterhalten haben.

49. Die Abſonderung der einzelnen Wiſſenſchaften von einander und von der Philoſophie, ſo wie die Abſonderung der Theorie von der Praxis wird nur als eine Sache betrachtet werden können, welche ihres Nutzens wegen ſich uns empfiehlt und zur Theilung der Arbeiten gehört. Dieſe Theilung gehn wir nur deswegen ein, weil unſere Geſchäfte ſich leichter betreiben laſſen, wenn ſie geſondert von einander betrieben werden; wenn ſie jedoch ihr Werk gethan haben, ſollen ſie alle dem Ganzen des vernünftigen Lebens zu Gute kommen und es zeigt ſich hierin, daß ſie alle einem und demſelben Zwecke dienen. Daher iſt auch die Trennung der theoretiſchen Unterſuchungen von den Gedanken des praktiſchen Lebens nur für eine Weile anzurathen. Wir gehen auf ſie ein, damit wir unſer Erkennen ungeſtört von der Unſicherheit praktiſcher Annahmen betreiben können; wenn wir aber die Erkenntniß zu möglichſter Sicherheit ausgebildet haben, dürfen wir nicht ſcheuen ſie zum Geſammtgut unſeres Lebens zu ſchlagen, unbekümmert darum, daß ſie hierdurch in ſchwankende Verbindungen gebracht wird; denn ihre Sicherheit als Element jenes Geſammtguts wird dabei ungefährdet bleiben. Um ſo weniger haben wir die Gemeinſchaft der Philoſophie und der Wiſſenſchaft überhaupt mit dem praktiſchen Leben zu ſcheuen, als aus ihr die mächtigſten Antriebe für die Forſchung hervorgehn. Denn nur dadurch, daß unſer ganzes Leben und der ganze Menſch von der Wiſſenſchaft ergriffen wird, wird auch der wiſſenſchaftlichen Forſchung die volle Energie menſchlicher Intereſſen ſich zuwenden.

Wie die Wiſſenſchaft ſelbſtändigen Werth für ſich in Anſpruch nimmt, hat auch nicht weniger das praktiſche Leben in ſeiner ſittlichen Bedeutung einen ſolchen zu behaupten; beide aber können nur als Güter betrachtet werden, welche zugleich Zweck und Mittel in ſich tragen, weil ſie zwar integrirende Beſtandtheile, aber doch nur Beſtandtheile des höchſten Guts ſind. Deswegen ſoll ſich die Wiſſenſchaft zwar ihres eigenen Werthes bewußt bleiben, aber dennoch ihrer praktiſchen Anwendung ſich nicht entziehn. In ihren Unterſuchungen ziehen wir uns eine Zeit lang vom Handeln zurück, ſammeln unſern Geiſt zu reiflicher Ueberlegung und bemühen uns um Erkenntniſſe, welche ein ewiger Schatz für unſere Vernunft bleiben

ſollen; aber das in ſolcher Weiſe Gewonnene ſoll auch Früchte tragen und darf auch als eine Vorbereitung zum Handeln angeſehn werden, welches unſere Kraft in neuen Verwicklungen der Erfahrung übt und alsdann wieder zur theoretiſchen Abſonderung treibt, weil die unreinen Ergebniſſe des praktiſchen Denkens unſerm Verlangen nach Zuverläſſigkeit des Gewonnenen nicht genügen. So kann nur ein Wechſel zwiſchen Theorie und Praxis unſer Leben erfüllen und der Streit beider über den Vorrang nur als Thorheit angeſehn werden, weil beide das höchſte Gut nicht enthalten, ſondern nur bringen ſollen. Aber beſonders die Anmaßung einer Theorie, welche für ſich etwas bedeuten will, kann nur als ein Zeichen ihrer Schwäche gelten, weil er von Mangel an Selbſterkenntniß zeugt. Es wird ſich nicht leugnen laſſen, daß die Anwendung der Wiſſenſchaft auf die Praxis die Mängel unſerer Erkenntniß verräth; denn die angewandten Wiſſenſchaften, ſelbſt der Mathematik, ſind nie ſo ſicher und genau, als die reinen Wiſſenſchaften; aber in der Erkenntniß der Mängel iſt mehr Wiſſen, als in der thörigen Selbſtgenügſamkeit, und nur aus dem Bewußtſein der Schwäche erheben wir uns zum Gewinn neuer Stärke. In der Philoſophie vor allem wird man, wenn man aufrichtig iſt, das Bewußtſein ſeiner Unwiſſenheit nicht von ſich thun können, da man in ihr niemals von dem reinen Ergebniſſe eines ſichern Elements unſerer Gedanken ſeinen Blick feſſeln laſſen darf, ſondern das Streben nach der Erkenntniß des Ganzen alle einzelnen Philoſopheme durchdringen und beleben muß. Eben dies macht die Fortſchritte der Philoſophie ſchwierig und ſchwankend. Sie darf nicht der einfältigen und in ſich glückſeligen Beſchränktheit der einzelnen Wiſſenſchaften ſich hingeben, welche im Bewußtſein neuer Erfindungen ſchwelgen, ſondern rückwärts und vorwärts blickend findet ſie das Neue alt und in der alten und neuen Wahrheit nur Hinweiſungen auf noch verborgene Schätze. Indem ſie den Maßſtab aller Gedanken, der Gedanken des Wiſſens, in ſich hegt, iſt ſie dazu beſtimmt eine Kritik alles Beſtehenden zu vollziehn; darf aber auch eben deswegen die Kritik über ihr eigenes Beſtehen ſich nicht erſparen. Den Zweifel zwar an dem Begriff des Wiſſens hat ſie überwunden; dem Zweifel aber, ob irgend ein wirklich vollzogener Gedanke dem wiſſenſchaftlichen Ideale genüge, wird ſie immer wieder Raum geben müſſen. Da iſt zwar der Skepticismus im Allgemeinen von ihr auszuſcheiden, im Beſondern aber regt er ſich beſtändig in ihr in einer Kritik, welche zwar die Richtigkeit der einzelnen Elemente unſeres Denkens nicht anficht, aber einem jeden derſelben doch nachweiſt, daß es der Geſammtheit des Wiſſens angehöre und ſo lange dieſe noch nicht gewonnen iſt, auch noch einer weitern Fortbildung in ihrem Sinn und zur Einverleibung mit ihr bedürfe. In dieſer Kritik

liegt der Antrieb für die lebendige Entwicklung der Wiſſenſchaft; ſie iſt nicht das Weſen der Philoſophie, aber ihre beſtändige Begleiterin und das Mittel, durch welches von dem einen Wiſſen zum andern, vom Schlechtern zum Beſſern gelangt wird. Daher bildet der kritiſche Zweifel in den Ueberzeugungen unſeres Denkens ſich aus und hat ſich immer da am ſtärkſten gezeigt, wo neue Anläufe in der Entwicklung der Wiſſenſchaft gemacht wurden; ſoll aber auch nicht feſtgehalten werden, außer ſo lange man im Uebergange begriffen iſt. Im Allgemeinen jedoch iſt man ſo lange im Uebergange begriffen, als man nicht alles praktiſche Denken zum Werthe der Wiſſenſchaft erhoben und alle Wiſſenſchaft praktiſch gemacht hat, d. h. ſo lange als das Denken währt. Daher haftet der kritiſche Zweifel an der Geſammtheit unſeres Denkens und läßt nur wiſſenſchaftliche Ausſcheidungen von Gedanken zu, welche der Kritik zur Grundlage dienen. In dem beſtändigen Verkehr aber, in welchem das wiſſenſchaftliche und das praktiſche Denken ſich finden und Meinungen nicht ausbleiben können, muß man einen unerſchöpflichen Stoff für die Kritik erblicken.

50. Weil nun der Verkehr zwiſchen Theorie und Praxis nicht aufgehoben werden ſoll, darf auch die Philoſophie als ein Beſtandtheil der erſtern von der Denkweiſe des praktiſchen Lebens überhaupt oder der allgemeinen Meinung des geſunden Menſchenverſtandes weder ſich zurückziehn, noch mit ihr in Widerſpruch ſich ſetzen. In der Denkweiſe des praktiſchen Lebens können wir zweierlei unterſcheiden, die ungewiſſen und wechſelnden Meinungen, welche nur das Bedürfniß des gegenwärtigen Handelns uns abzwingt, und die ſich gleichbleibenden Grundſätze, welche durch unſer ganzes praktiſches Leben hindurchgehn, weil ſie Vorausſetzungen des Handelns überhaupt ſind. Die erſtern hören nicht auf ein Gegenſtand der freieſten Kritik zu ſein; die andern dagegen dürfen durch keine philoſophiſche Lehre erſchüttert werden, weil ein Widerſpruch der Philoſophie gegen ſie den Philoſophen, welcher auch der Praxis und ihren nothwendigen Vorausſetzungen ſich hingeben muß, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch verſetzen würde. Die nothwendigen Annahmen des praktiſchen Lebens gehen von ſeinem Zwecke aus und dieſer darf von der Philoſophie nicht in Abrede geſtellt werden, weil er das ganze praktiſche Leben und daher auch die wiſſenſchaftliche Meinung beherrſcht, in welcher die Ergebniſſe der Philoſophie und die Antriebe zu ihrer wei-

tern Entwicklung liegen (47; 49). Das Ideal des praktiſchen Lebens darf dieſelbe Achtung verlangen, welche die Philoſophie dem Ideale des theoretiſchen Lebens zollt, und hat auf dieſelbe Gewißheit Anſpruch, welche jedem Zwecke der Vernunft zukommt; denn man kann ebenſo wenig fragen, warum man vernünftig handeln, als warum man vernünftig denken ſoll. Daher ſind auch alle die Forderungen, welche aus den nothwendigen Annahmen des praktiſchen Lebens fließen, von der Philoſophie anzuerkennen und ſie wird nur dahin zu ſtreben haben ſich mit ihnen in Einklang zu ſetzen.

Das Bemühn iſt vergeblich die gemeine Denkweiſe des geſunden Menſchenverſtandes durch philoſophiſche Lehren zu beſeitigen und nur irrige Folgerungen einer einſeitigen Philoſophie haben zu ihm führen können. Man muß aber das Geſunde und Nothwendige in der gemeinen Denkweiſe von ihren zufälligen und wandelbaren Zuthaten zu unterſcheiden wiſſen. Den Vorurtheilen der beſtehenden Meinung haben wir nichts zuzugeſtehn; was in den Forderungen der praktiſchen Denkweiſe unumgänglich liegt, müſſen wir zu ergründen ſuchen. Dabei hat die Philoſophie dankbar anzuerkennen, daß der geſunde Menſchenverſtand ihr Fingerzeige über das Richtige giebt, wo ihre Lehren in einſeitiger Forſchung ſich zu verirren geneigt ſind. Eine ſolche Ueberwachung ihrer Lehrſätze iſt heilſam. Nur wird ſie auch ihre Kritik ſich nicht entziehen laſſen, welche die nothwendigen Annahmen des praktiſchen Lebens von Vorurtheilen ſäubert und die Hartnäckigkeit beſiegt, mit welcher die allgemeine Meinung an ihren unweſentlichen Zuſätzen feſtzuhalten pflegt. Die beſtehende Meinung muß dem Beſſern weichen. In den Streitigkeiten der Philoſophie mit den Gewohnheiten der Meinung iſt nicht ſelten das Unrecht auf beiden Seiten geweſen. Der geſunde Menſchenverſtand, zufrieden mit ſich ſelbſt, glaubt mit ſeinen ungenauen Gedanken und Ausdrucksweiſen auszureichen, welche in ihren Folgerungen oft zu groben Irrthümern führen; die Philoſophie, weil ſie dieſe Irrthümer einſieht, glaubt die ganze Denkweiſe, von welcher ſie ausgehn, verwerfen zu müſſen. Es iſt weder im Intereſſe der einen, noch der andern dieſe Streitigkeiten zu verewigen, weil durch ſie nur die Zuverläſſigkeit des praktiſchen Lebens oder der Philoſophie in Zweifel gezogen wird. Schon ſeit lange hat die Wiſſenſchaft ihr Recht bewieſen die Annahmen des gemeinen Lebens zu berichtigen und von ihnen das Hypothetiſche ihrer Vorausſetzungen auszuſcheiden; ſelbſt die allgemeine Meinung hat dies Recht anerkennen müſſen, indem ſie durch die Ergebniſſe der Wiſſenſchaft ſich umbilden ließ, und die Wiſſenſchaft

und mit ihr die Philoſophie wird fortfahren müſſen auch ferner manche gegenwärtig noch übliche Annahmen des praktiſchen Lebens ihrer Kritik zu unterziehn. Aber dieſe Kritik wird nicht damit enden alle Annahmen des praktiſchen Lebens zu beſeitigen, nur das Wandelbare in ihnen kann ſie angreifen; das ewige Geſetz, welches uns zum Handeln verpflichtet, und alle ſeine Folgerungen muß ſie als Gebote der Vernunft anerkennen und die Philoſophie würde nur in einen Streit mit der Vernunft, ihrem eigenen Grunde, ſich verſetzen, wenn ſie mit der praktiſchen Denkweiſe im Ganzen ſich verfeinden wollte. Wenn dieſe die Zwecke der Vernunft zu verwirklichen ſucht und, worauf alle Praxis ausgeht, an das Licht der Wirklichkeit zu ziehen ſucht, was im Grunde der Dinge verborgen liegt, ſo arbeitet ſie dadurch nur dem Beſtreben der Wiſſenſchaft in die Hände, indem ſie ein Wiſſen deſſen ermöglicht, was zuvor im dunkeln Grunde der Zukunft verborgen lag.

Zweites Kapitel.

Von dem Ausgangspunkte, dem Principe und der Methode der Philoſophie.

51. Eine jede Wiſſenſchaft muß methodiſch ſich entwickeln um des Zuſammenhangs ihrer Gedanken ſich bewußt zu werden. Ihre Methode iſt das Geſetz ihres Verfahrens, d. h. des Ganges, in welchem ſie von ihrem Ausgangspunkte zu ihrem Ende oder Zwecke hinſtrebt. Von dem Bewußtſein ihres geſetzmäßigen Verfahrens hängt die Überzeugung ab, welche die Wiſſenſchaft gewährt, und das Ergebniß dieſes Verfahrens iſt die ſichere Form, in welcher ihre Lehren ſich zuſammenſchließen (20).

52. Wenn die Ausgangspunkte und die Zwecke zweier Wiſſenſchaften von gleicher Art ſind, ſo werden auch ihre Methoden von gleicher Art ſein müſſen; denn das Verfahren der Wiſſenſchaften hängt von ihren Ausgangspunkten und ihren Zwecken ab, weil es nur das Mittel iſt von den erſtern zu den letztern zu gelangen. Wiſſenſchaften dagegen, welche verſchiedenartige Ausgangspunkte und Zwecke haben, werden auch verſchiedene Methoden und Mittel gebrauchen müſſen.

Im Folgenden habe ich für nöthig gehalten den directen Er-

örterungen über die Methode der Philoſophie einige Bemerkungen über die Methoden der einzelnen Wiſſenſchaften vorauszuſchicken, welche dazu dienen ſollen zu zeigen, wie die Philoſophie nicht verfahren dürfe, um hierdurch in indirecter Weiſe unſere Unterſuchungen über die Methode der Philoſophie zu unterſtützen, weil ſehr oft der Verſuch gemacht worden iſt die Methoden anderer Wiſſenſchaften auf die Philoſophie zu übertragen. Die hier einſchlagenden geſchichtlichen Thatſachen ſind ſo bekannt, daß ich ſie nur kurz zu erwähnen brauche. Man weiß, daß die demonſtrative Methode durch die Ariſtoteliſche Analytik für alle Wiſſenſchaften empfohlen wurde. Hierdurch wurde auch die Meinung begünſtigt, daß die mathematiſche Methode die wahre Methode der Philoſophie ſei. Sie iſt von der Carteſianiſchen Schule, von Leibniz und Wolff verbreitet worden. Eben ſo bekannt iſt es, daß Bacon, Locke und ſeine Schule unter den Engländern und Franzoſen wie in allen Wiſſenſchaften, ſo auch in der Philoſophie nur die Methode der Induction, welchen die Erfahrungswiſſenſchaften folgen, gelten laſſen wollten. Die indirecten Nachweiſungen jedoch, welche ich hier einſchalte, können auf Vollſtändigkeit des Beweiſes keinen Anſpruch machen; ſie müſſen auch manches über die Methoden der beſondern Wiſſenſchaften vorausſetzen, was erſt in ſpätern Unterſuchungen genauer ſich wird erörtern laſſen; und werden nur als vorläufige Einleitung zu betrachten ſein, welche durch Beſeitigung verbreiteter Vorurtheile der Erkenntniß des Richtigen Bahn brechen ſoll.

53. Die empiriſchen Wiſſenſchaften müſſen von beſondern Erſcheinungen ausgehn, deren thatſächliches Vorhandenſein unmittelbar wahrgenommen und durch den Naturproceß der ſinnlichen Empfindung verbürgt wird (6). Die vorgefundenen Thatſachen ſuchen ſie genau zu beſtimmen, möglichſt von Hypothetiſchem zu reinigen, ihre Grenzen und ihren Zuſammenhang zu erforſchen, alles zu dem Zwecke, daß aus ihrer Sammlung das allgemeine Geſetz erkannt werde, in welchem ſie ihrer Reihe nach zur Erſcheinung kommen. Zu dieſem Zwecke ſoll die Methode der Induction führen; denn es iſt nicht ein, ſondern es ſind viele Ausgangspunkte für die Erfahrungswiſſenſchaft gegeben, ſo viele als Erſcheinungen unter dem allgemeinen Geſetze ſtehen; dieſe müſſen geſammelt und geordnet werden, damit ſie zu dem allgemeinen Geſetze ſich zuſammenſchließen; eine ſolche Sammlung und Ordnung der beſondern Erſcheinungen um durch ſie zum Allgemeinen aufzuſteigen, nennen wir Induction. Ihre Durchführung ſteht aber unter man-

chen Bedingungen. Die Erſcheinungen ſind nicht vollſtändig gegeben; ſie laſſen ihren Zuſammenhang ahnen, aber wir müſſen ihn aus ſchwachen Anzeichen aufzuſpüren ſuchen. Hierzu gebrauchen wir Hülfsbegriffe, Grundſätze und Methoden des Verſtandes, welche wir in Anwendung bringen, ohne ihren Grund erforſcht zu haben, weil der Naturtrieb ſie zu verbürgen und die Erfahrung des Erfolgs ſie zu beſtätigen ſcheint, wir aber in den Erfahrungswiſſenſchaften den Weiſungen der Natur vertrauen (41). Die Sammlung der Erſcheinungen geſchieht auch nicht ohne Ausſcheidung anderer Erſcheinungen, welche für die beabſichtigte Induction nicht in Betracht kommen. Um dieſe zu beabſichtigen und darnach Sammlung und Ausſcheidung der Erſcheinungen zu treffen muß der allgemeine Begriff vorausgeſetzt werden, welchen man durch die Erfahrung weiter ausbilden will. Auch er wird im Vertrauen auf die Weiſungen der Natur angenommen. Endlich kommt mit allen Bemühungen doch nur eine unvollſtändige Sammlung der Erſcheinungen zu Stande und die Methode der Induction ſieht ſich daher genöthigt durch Hypotheſen ihr unvollſtändiges Verfahren zu ergänzen.

54. In einem ſolchen Verfahren kann die Philoſophie ſich nicht ausbilden. Denn ſie darf von Thatſachen beſonderer Erſcheinungen nicht ausgehn, weil ſie dieſelben nicht rein aus der Vernunft zu begreifen vermag (42), ſie darf auch Grundſätze und Begriffe, welche nur in Vertrauen auf den Naturtrieb angenommen werden, nicht gebrauchen ohne ſie auf ihren letzten Grund in der Vernunft zurückgeführt zu haben (39), und wird der inductiven Methode des Aufſteigens vom Beſondern zum Allgemeinen entſagen müſſen, weil ſie erkennt, daß dieſer Weg nur in das Unbeſtimmte uns fortführen würde ohne jemals einen vollſtändigen Abſchluß zu geſtatten. Der ſtrenge Begriff des Allgemeinen, welchem die Philoſophie huldigen muß, verhindert ſie anzunehmen, daß aus einer beſchränkten Zahl von Fällen, welche thatſächlich nachgewieſen werden können, eine allgemeine Erkenntniß mit Sicherheit ſich entnehmen laſſe.

Die Allgemeinheiten, welche wir in empiriſcher Methode zu

gewinnen hoffen dürfen, ſtehen alle unter der Vorausſetzung, daß die Dinge, wie ſie bisher ſich gezeigt haben, ſo auch immerfort ſich zeigen werden. Sie beruht auf der Annahme eines allgemeinen Geſetzes, welches in den frühern Fällen ſich bewieſen habe und in allen künftigen Fällen ſich beweiſen werde. Dieſe Conſtanz der Natur, wie man geſagt hat, iſt aber ſelbſt eine Vorausſetzung, welche durch die Erfahrung nicht bewieſen werden kann und von den empiriſchen Wiſſenſchaften nur im Vertrauen auf den Naturtrieb angenommen wird.

55. Indem die Erfahrung die Erſcheinungen genau zu beſtimmen ſucht (53), wird ſie auf eine genaue Vergleichung derſelben geführt, welche wir Meſſung zu nennen pflegen. Sie gelingt ohne Zweifel am beſten in dem, was in den Erſcheinungen allgemein und daher durchgängig vergleichbar iſt. Dies iſt ihr Vorkommen in Raum und Zeit. Ihre Ausdehnung in dieſen Formen der Erſcheinung zu meſſen muß als eine Aufgabe der Wiſſenſchaft angeſehn werden. Die Mittel hierzu auszubilden fällt der Vernunft zu und die Mathematik hat ſich als eine beſondere Wiſſenſchaft des Geſchäftes ſie auszubilden angenommen. Sie hat es gethan im Bewußtſein der Nothwendigkeit die Erſcheinungen zu meſſen, welche die Erfahrung an die Hand gab, aber ohne Bewußtſein der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Gründe, welche hierzu treiben, und der allgemeinen Vorausſetzungen, unter welchen die Meßbarkeit der Erſcheinungen ſtehn, denn hierüber Rechenſchaft zu geben ſteht nur einer allgemeinwiſſenſchaftlichen oder philoſophiſchen Unterſuchung zu. Sie verfährt daher in Vorausſetzung der Formen der Erſcheinung und ihres Grundbegriffs der durch Meſſung beſtimmbaren Größe. Dieſe allgemeinen Begriffe bieten ihr die Grundſätze für ihre Folgerungen dar, welche die Ausgangspunkte ihrer Methode ſind. Ihr Zweck aber iſt Regeln für die Meſſung der beſondern Erſcheinungen zu finden. Ihre Methode muß ſich daher vom Allgemeinen zum Beſondern wenden, wozu ſie den Schluß vom Allgemeinen auf das Beſondere gebraucht. Das Beſondere der Erſcheinungen erreicht jedoch dieſe Methode nie, weil ſie es nur auf Regeln für die Meſſung abgeſehn hat. Daher hat es die Mathematik auch nur mit möglichen Größenverhältniſſen zu thun und ihre An-

wendung auf wirkliche Erſcheinung liegt außerhalb ihrer rein wiſſenſchaftlichen Forſchungen. Die Regeln über die allgemeinen Größenverhältniſſe, welche ſie aufſtellt, nähern ſich daher auch nur der Wirklichkeit und können eine völlig genaue Meſſung der wirklichen Größen nicht vermitteln.

Für die Mathematik iſt es nur ein Erfahrungsſatz, daß alles in Raum und Zeit erſcheine und nach räumlicher und zeitlicher Ausdehnung gemeſſen werden könne. Nur wer über die Mathematik zu philoſophiren beginnt, forſcht nach dem Begriffe der Quantität und ihrem Unterſchiede von der Qualität, ſucht auch die Gründe zu ermitteln, warum die Meſſung der Größe nur vermittelſt der Verhältniſſe der Erſcheinungen in Raum und Zeit gelingt. Es liegen hierin der Grundbegriff und die Hülfsbegriffe der Mathematik, welche von ihr vorausgeſetzt werden. Zu ihrer Verwendung in den Lehren der reinen Mathematik vermittelſt des Schluſſes vom Allgemeinen auf das Beſondere gelangen ſie erſt dadurch, daß die Vernunft zum Behufe beſonderer Meſſungen Hülfsmittel erfiunt, erſt einfachere, nachher zuſammengeſetztere. Daß dieſe Erfindungen ſind, welche willkürlich gemacht werden und nur ihrer Zweckmäßigkeit nach einer Beurtheilung unterliegen, ohne daß etwas in der Wirklichkeit ihnen entſprechen müßte, hat die Mathematik kein Hehl. Eine willkürlich angenommene Einheit macht ſie zum Maßſtabe; ſie erfindet das dekadiſche Zahlenſyſtem, ſetzt die grade Linie, den Würfel, den Kreis und alle ihre ſonſtigen Hülfsmittel ohne ſich im geringſten darum zu kümmern, ob ſolche Gegenſtände in der Wirklichkeit ſich vorfinden. Daß nun mit ſolchen Erfindungen die Vernunft ohne Hülfe der Erfahrung ſchalten könne, nur darum bemüht ihren Erfindungen in allen weiteren Folgerungen getreu zu bleiben, verſteht ſich von ſelbſt; denn ſie ſind ihre eigenen Erfindungen, welche ſie in ihrer Gewalt hat und bei welchen ſie nur darauf ſehen muß, daß ſie ihren Zwecken entſprechen. Da nun der Zweck der Mathematik iſt alle mögliche Erſcheinungen meſſen zu lehren, ſo gehen auch ihre Erfindungen nur darauf aus den möglichen Verhältniſſen in Raum und Zeit zu entſprechen und haben es nur mit Möglichem, aber nicht mit Wirklichem zu thun. Ihre Formeln haben nur die Bedeutung allgemeiner Regeln, welche zur Anwendung auf das Beſondere in der Erſcheinung beſtimmt ſind und deswegen immer mehr ſich beſondern, aber doch nie das Beſondere ſchlechthin erreichen, auf welches ſie angewendet werden ſollen.

56. Die Philoſophie wird dem Verfahren der Mathematik nicht folgen können, weil ſie den Schluß vom Allgemeinen auf das Beſondere nicht kurzweg gebrauchen darf ohne

ihn zu unterſuchen und ſeinen Grund zu erforſchen, weil ſie von vorausgeſetzten Begriffen und Grundſätzen nicht ausgehen kann, auch nicht darauf angewieſen iſt Mittel zu erſinnen, welche nur das Mögliche im Gebiete der Erſcheinungen überlegen und zur Anwendung auf die Erkenntniß wirklicher Erſcheinungen beſtimmt ſind. Da die Philoſophie alle ihre Annahmen auf den letzten Grund wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen zurückführen ſoll (39), muß ihr Verfahren und müſſen ihre Gedanken nicht allein Mögliches erwägen, ſondern auf das dringen, was die Vernunft als etwas ihr Nothwendiges fordert.

57. Wir werden zwar nicht zu leugnen haben, daß die Philoſophie in ihrer Methode Verwandtſchaft mit den übrigen Wiſſenſchaften habe; aber ſie wird ſich darin von ihnen unterſcheiden müſſen, daß wenn ſie dieſelben Methoden mit den übrigen Wiſſenſchaften theilt, ſie doch keine dieſer Methoden ohne das Bewußtſein des zu ihr treibenden Grundes gebraucht. Hierdurch wird die ganze Weiſe ihres Verfahrens einen andern Charakter annehmen, als in welchem dieſelben Verfahrungsweiſen in den übrigen Wiſſenſchaften auftreten. Mit den empiriſchen Wiſſenſchaften hat die Philoſophie gemein, daß ſie von der Erſcheinung ausgeht, deren Vorhandenſein ſie nicht leugnen kann (6); aber ſie läßt ſich nicht auf Beſonderheiten der Erſcheinung ein, weil ſie dieſelben nicht ergründen kann (42), ſondern ſtellt nur die Forderungen der Vernunft in Beziehung auf die Erſcheinung überhaupt auf und findet in ihnen die Regeln, nach welchen die Unterſuchung der Erſcheinung im Allgemeinen behandelt werden muß um ſie begreiflich zu machen. Sie läßt ſich daher auch auf das Wirkliche nur inſofern ein, als ſie an daſſelbe die nothwendigen Forderungen der Vernunft anzuſchließen hat, erhebt ſich aber von ihnen ſogleich zu allgemeinen Forderungen ohne dieſelben in der Weiſe der Induction aus den Beſonderheiten der Erfahrung ableiten zu wollen. Deswegen können einzelne Thatſachen von ihr nicht zur Begründung ihrer Lehren benutzt werden, ſondern ſie kann dieſelben nur als Beiſpiele benutzen um zu zeigen, daß die wirkliche Welt zwar den Forderungen der Vernunft nicht Genüge leiſte, aber ſie doch anerkenne als Regeln, welchen ſie annähe-

rungsweiſe zu genügen ſtrebt. Mit der mathematiſchen hat die philoſophiſche Methode gemein, daß ſie vom Allgemeinen ausgeht und aus ihm Folgerungen zieht, indem ſie dabei auch, wie die Mathematik, die Anwendbarkeit ihrer allgemeinen Regeln auf die Thatſachen der Erfahrung vorausſetzt; ihr Verfahren unterſcheidet ſich aber dadurch von dem mathematiſchen, daß es von dem vernünftigen Grunde der Forſchung ausgehend (35) keinen Grundſatz und kein Verfahren zuläßt, deſſen nothwendiger Grund nicht zur Einſicht gebracht worden wäre, und daß es nicht allein das Mögliche bedenkt, ſondern den nothwendigen Grund der wirklichen Erſcheinung aufdeckt.

58. Die Philoſophie, welche keinen andern Zweck hat als die Gründe des wiſſenſchaftlichen Strebens zur Erkenntniß zu bringen, kann ihr Princip nur in dem Gedanken des Wiſſens finden, weil dieſer Gedanke alles Streben nach dem Wiſſen begründet. Aus der Reiſe unſeres Nachdenkens hervorgegangen, giebt er uns einen unbeſtreitbaren Haltpunkt für alle Unterſuchungen ab, welche über die Gewißheit der Erſcheinungen hinausgehn, weil niemand wiſſenſchaftlich forſchen kann, ohne wiſſen zu wollen und daher den Gedanken des Wiſſens anzuerkennen (36) und dieſer Gedanke ſelbſt über die Erſcheinungen hinausgeht (34). Dieſer ſichere Haltpunkt iſt aber auch nicht als ein unthätiger Gedanke in uns geſetzt, als ein Ergebniß des Nachdenkens, bei welchem es wie bei einem abgeſchloſſenen Satze ſein Bewenden haben könnte, vielmehr der Gedanke des Wiſſens bezeichnet einen Zweck, welcher von der Vernunft gefordert wird und zu allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen antreibt, weil er in ihnen ſeine Verwirklichung ſucht. Daher bringt er uns den Grund unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens zur Erkenntniß und bezeichnet den vernünftigen Grund aller wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten, in welche wir eingehen können (35). Keiner, welcher nach Wiſſenſchaft ſtrebt, kann daher umgehen ihn anzuerkennen als das treibende Princip, den Beweggrund oder den bewegenden Gedanken, welcher alles unſer Denken belebt und ſo wie in der Philoſophie, ſo auch in allen übrigen Wiſſenſchaften herſcht. Vor dieſen hat die Philoſophie nur das voraus, daß ſie nicht allein vom Ge-

danken des Wiſſens ſich treiben läßt, ſondern ihn auch als herſchenden Grund in allen ihren Gedanken anerkennt und zu zeigen unternimmt, wie er in den verſchiedenſten Verfahrungsweiſen der Wiſſenſchaft wirkſam iſt.

59. Die Philoſophie kann nur einen Zweckbegriff zu ihrem Principe machen, weil ſie den vernünftigen Grund, d. h. den Zweck des wiſſenſchaftlichen Denkens erforſchen will. Daß dieſer Zweck erſtrebt werde, iſt Forderung der Vernunft und die Philoſophie muß daher eine Forderung der Vernunft zu ihrem Principe machen. Sie und ihr ganzes Verfahren iſt nur daraus zu rechtfertigen, daß ſie von der Vernunft gefordert werde. Von allen Forderungen der Vernunft liegt aber keine der Philoſophie und überhaupt der Wiſſenſchaft näher als die theoretiſche oder wiſſenſchaftliche Forderung und dieſe Forderung geht auf das Wiſſen. Denn wir fordern in der Wiſſenſchaft zunächſt nichts anderes, als daß die Wahrheit erkannt werde. Deswegen iſt der Gedanke des Wiſſens als das alles umfaſſende Princip der Philoſophie und als unbedingte Forderung der Vernunft anzuſehn.

Seit den erſten Zeiten philoſophiſcher Unterſuchungen hat ſich gezeigt, daß ſie mit idealen Forderungen zu thun haben. Sie forderten ein Syſtem der Erkenntniſſe, welches als vorhanden nicht vorausgeſetzt werden konnte. In allen Theilen der Philoſophie hatte man es mit Idealen zu thun. Ideale des Staats, der Erziehung, der ſchönen Kunſt, der Sittlichkeit ſind von den Philoſophen in der Sittenlehre entworfen worden; nur alsdann durften ſie mit Recht getadelt werden, wenn ſie an ihre Gegenſtände ein Maß anlegten, welches über das Maß ihres Begriffes hinausging. Man hat es nicht immer anerkennen wollen, daß die Logik mit Idealen ſich beſchäftige; aber wenn ſie Vollſtändigkeit der Begriffe verlangt, welche nirgends ſich nachweiſen läßt, wenn ſie Genauigkeit der Urtheile fordert, welche ihrem Subject auch nicht den mindeſten Schein beilegen, wenn ſie auf ein vollſtändiges Syſtem der Gedanken ausgeht und das adäquate Denken ſich zum Ziele ſetzt, ſo ſollte man doch meinen, daß alle ihre Gedanken über das Maß des Wirklichen hinausſtrebten. Selbſt von der philoſophiſchen Phyſik wird ſich ſchwerlich leugnen laſſen, daß ſie das Ideal eines Syſtems im Sinne trägt, und wenn angenommen wird, daß ſie die Zwecke der Natur nicht umgehen könne, ſo wird ſie auch ſchwerlich vermeiden können an einen letzten Zweck zu denken, wel-

ber in der Wirklichkeit nicht dürfe anzutreffen ſein. Wie aber auch die Forderungen der Vernunft den philoſophiſchen U ſuchungen ſich aufgedrängt haben, ſo iſt es doch Kant vorbeh geweſen zuerſt mit voller Allgemeinheit auszuſprechen, daß die loſophie nur in unbedingten Forderungen der Vernunft ihren ſ Halt finde. Man hat dagegen eingewendet, daß man mit leeren ſtulaten ſich nicht zufrieden geben könne: man würde Recht h wenn es um leere Poſtulate ſich handelte, wenn nicht die Kraft der Vernunft für ihren Gehalt einſtände. Wenn aber derungen der Vernunft in allen Theilen der Philoſophie ſich tend machen, ſo fragt es ſich, welche von ihnen an die Spitz philoſophiſchen Unterſuchungen zu ſtellen ſei, eine entſcheidende für die ganze Anordnung des philoſophiſchen Syſtems. Wir wenn davon entfernt irgend einem Ideale der Vernunft die A abſprechen zu wollen philoſophiſche Gedanken anzuregen, wie zeigt die Geſchichte der Philoſophie, daß ſehr verſchiedene S dies vermocht haben. Die Ideale des Abſoluten, des W des Guten, des Schönen und viele andere hat man an die der Unterſuchung geſtellt und die Philoſopheme, welche ſich h ergaben, waren nicht falſch, aber mehr oder weniger fragment je nachdem das Ideal, welches zum Princip genommen w mehr oder weniger allgemein, mehr oder weniger aus dem G runkt der Wiſſenſchaft entnommen war. Der Mittelpunk wiſſenſchaftlichen Strebens liegt aber in dem Gedanken des W dies iſt es, was unſere Lehre behauptet, daß dieſer Gedanke Princip der Philoſophie ſei. Kant hat ſich der Erkenntniß Principes nur dadurch entzogen, daß er die Forderung der t tiſchen Vernunft nicht für unbedingt hielt und deswegen der derung der praktiſchen Vernunft, deren Unbedingtheit er anerk das Primat zuſprach. Seine Lehrweiſe hat etwas Schein es werden ihr alle beſtimmen müſſen, welche das Wiſſen m gen des praktiſchen Lebens wollen. Wir meinen nicht die, die Wiſſenſchaft nur wegen ihres Nutzens treiben, ſondern welche über den Nutzen und über das Wiſſen die Sittlichkeit In dieſem Sinn hat Kant gelehrt, wir ſollten unbedingt Pflicht thun, dagegen in Zweifel gezogen, ob wir auch unſ nach der Wiſſenſchaft ſtreben und das Sein in ſeinem Grunde erforſchen ſollten. Wer in demſelben Sinn dem ſi Leben den Vorzug vor dem wiſſenſchaftlichen Leben giebt, nicht umhin können auch der praktiſchen Forderung den V vor der theoretiſchen einzuräumen. Aber der Schein, welcher liegt, wird nur die täuſchen können, welche das wiſſenſch Leben nur in der Betreibung einzelner Wiſſenſchaften mit Ei der Philoſophie ſuchen; wer dagegen von ihm die wiſſenſch

Meinung nicht ausſchließt (47) und erkennt, daß unſere theoretiſche Vernunft auf Selbſterkenntniß und Selbſtbeſinnung hinarbeitet, wird ſich wohl genöthigt ſehen anzuerkennen, daß die Forderung der theoretiſchen Vernunft der praktiſchen Forderung nicht nachſteht, vielmehr an einen jeden gerichtet und in unbedingter Würde aufrecht erhalten werden muß. Ohne Zweifel wird anerkannt werden müſſen, daß es unbedingte Aufgabe für die Vernunft ſei ihre Kräfte zu entwickeln und daß zu dieſen Kräften auch der Verſtand nicht weniger als der Wille gehöre. Es ſetzt daher eine einſeitige Auffaſſung unſeres vernünftigen Lebens voraus, wenn wir vom Zwecke des praktiſchen den Zweck des theoretiſchen Lebens ausſchließen, und eine einſeitige Bildung der Vernunft würde ſich ergeben müſſen, wenn wir einer ſolchen Auffaſſung folgen könnten. In der That aber ſchließt auch der eine Zweck den andern in ſich ein, denn wir können weder das Gute wollen ohne es zu wiſſen, noch das Wahre wiſſen ohne es zu wollen. Nur in der Entwicklung unſeres Lebens theilen ſich die Geſchäfte und wir ſehen uns genöthigt bald dem praktiſchen, bald dem theoretiſchen Bedürfniſſe, bald dem einen bald dem andern Zwecke den Vorzug zu geben. Auf dieſe Theilung der Arbeiten beruft ſich unſer Satz, daß in der Philoſophie, wie in der Wiſſenſchaft überhaupt, der theoretiſche Zweck uns näher liege als jeder andere. Wir ſchließen dadurch nicht aus, daß zu andern Zeiten andere Zwecke für uns den Vorzug haben werden, aber jetzt, indem wir den wiſſenſchaftlichen Zweck betreiben, finden wir in dem Bewußtſein, daß darin ein vernünftiger Zweck uns leitet, unſere Sicherheit und Beruhigung, und ſo lange wir dieſem Zwecke unſere Kräfte widmen dürfen, ſehen wir darin unſere Pflicht ihm jeden andern Zweck nachzuſetzen. Dies iſt die Pflicht unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens der Wahrheit vor allen Dingen die Ehre zu geben. Daher iſt es auch nur ſcheinbar, wenn Kant in ſeiner Lehre vom Primat der praktiſchen Vernunft dem praktiſchen Poſtulat den Vorzug einräumt; denn indem er von dieſem ausgeht, will er doch nur erkennen, welche Wahrheiten es uns bezeugt; hierbei leitet ihn das theoretiſche Intereſſe und ihm den Vorzug gebend wird er zu ſeinen wiſſenſchaftlichen Folgerungen getrieben; das praktiſche Poſtulat dagegen dient nur zum Gegenſtande und Ausgangspunkte für die Unterſuchung. Eben hierin aber, daß Kant von einem beſondern Ausgangspunkte anhebend ſich Bahn zu brechen ſucht zur Erkenntniß der allgemeinen Wahrheit, müſſen wir das Ungenügende in der Begründung ſeines philoſophiſchen Syſtems ſuchen.

60. Indem die Philoſophie den theoretiſchen Zweck als ihr Princip anerkennt, wird ſie von ihrem Principe ihren Ausgangspunkt unterſcheiden müſſen, denn von dem Zwecke

kann nicht ausgegangen, zu ihm ſoll hingegangen werden. Wie im Leben der Vernunft überhaupt, ſo auch im theoretiſchen Leben müſſen Ausgangspunkt (terminus a quo) und Endpunkt (terminus ad quem) unterſchieden werden. Jener muß gegeben ſein, damit das Werk der Vernunft beginnen könne; dieſer muß erworben werden. Daß wir das Wiſſen wollen ſetzt zwar voraus, daß wir ſchon einen vorläufigen, noch unentwickelten Gedanken deſſelben haben, aber auch daß eine vollſtändige Einſicht in ſeinen Gehalt uns noch nicht gegenwärtig iſt, und es wird daher der Gedanke des Wiſſens nur in Gegenſatz gegen unſer gegenwärtiges Denken beim Beginn der wiſſenſchaftlichen Forſchung auftreten können, indem er auffordert die Unentwickeltheit des Ausgangspunktes durch Entwicklung zu überwinden und ſo Beweggrund für das wiſſenſchaftliche Nachdenken über den Ausgangspunkt wird.

Auf den Unterſchied zwiſchen Ausgangspunkt und Princip der Philoſophie iſt bisher nicht genug geachtet worden, obwohl er nicht ganz unbeachtet bleiben konnte. Man hat den Ausgangspunkt nicht überſehen können, weil er in der natürlichen Entwicklung unſerer philoſophiſchen Gedanken liegt, und beſonders die haben auf ihn hingewieſen, welche die Erfahrung als erſte Grundlage unſeres Denkens auch in der Philoſophie geltend machten. Das Princip der Philoſophie mußte zur Anerkennung gebracht werden, wenn man darauf ausging, eine ſichere Grundlage und Methode für das philoſophiſche Denken zu gewinnen. Die Schwierigkeit aber war den Zuſammenhang der philoſophiſchen mit der empiriſchen Erkenntniß zu ermitteln und an ihr iſt die ſichere Unterſcheidung beider Punkte in der philoſophiſchen Unterſuchung geſcheitert. Daraus iſt der Streit über die Frage hervorgegangen, ob in der Philoſophie von einem oder mehrern Principien ausgegangen werden ſolle. Um ſie zu entſcheiden, würde man zuerſt genauer darüber ſich zu erklären haben, was man unter Princip verſteht; denn ohne Vieldeutigkeit iſt das Wort nicht, wie Ariſtoteles zur Genüge gezeigt hat. Wenn man es aber in dem Sinn verſteht, welchen wir angegeben haben, um den Beweggrund zu bezeichnen, welcher im wiſſenſchaftlichen Nachdenken uns den erſtern ſichern Halt giebt (59), ſo wird man dafür ſich entſcheiden müſſen, daß nur von einem Principe der Philoſophie zu reden ſei. Denn nur ein Beweggrund geht durch unſer ganzes theoretiſches Leben hindurch und die Philoſophie erhebt ihn zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein. Glaubt man dagegen viele Principien der Philoſophie annehmen zu müſſen, ſo verwechſelt man

das Princip mit dem Ausgangspunkte. Dieſer enthält in ſich eine Vielheit, weil er ein unentwickeltes, verworrenes Denken iſt, welches als ein ſolches mehrere Punkte für die Unterſuchung darbieten muß. Ohne Zweifel wird anzuerkennen ſein, daß die Erfahrung eine Reihe ſicherer Thatſachen uns darbiete und daß aus ihr verſchiedene Probleme für die philoſophiſche Forſchung hervorgehen, welche auch als Principien der Philoſophie betrachtet werden können, weil ſie Beweggründe für das philoſophiſche Nachdenken abgeben; aber auch das darf nicht überſehn werden, daß wir in der Erfahrung kein Problem finden würden, wenn nicht der Gedanke an das Wiſſen über die empiriſche Erkenntniß der Thatſachen hinaustriebe und ſo das allgemeine Princip des philoſophiſchen Nachdenkens würde. Bewegte uns dieſer Gedanke nicht, ſo würden wir uns bei der bloßen Erfahrung beruhigen können.

61. Der Ausgangspunkt für das Philoſophiren wird in den Gedanken liegen müſſen, welche vor dem Philoſophiren vorhergehn. Es ſind dies Meinungen, welche als Erſcheinungen unſeres Bewußtſeins angeſehn werden können (6), als ſolche ſicher ſind und daher auch zu ſichern Anknüpfungspunkten dienen können. Sie ſind aber von verſchiedenem Inhalt für die verſchiedenen vernünftigen Weſen, welche den Problemen der Philoſophie ſich zuwenden, nach der verſchiedenen Art ihrer Vorbildung. Wenn es daher zu einer allgemeingültigen, ſyſtematiſchen Entwicklung der Philoſophie kommen ſoll, ſo muß von der Verſchiedenheit der vorausgegangenen Meinungen oder Erſcheinungen abgeſehn werden, und es bleibt alsdann nichts übrig als die Erſcheinung überhaupt ohne Berückſichtigung ihrer Verſchiedenheiten zum Ausgangspunkt für die philoſophiſche Unterſuchung zu nehmen. Die einzelnen Erſcheinungen aus der Vernunft abzuleiten iſt ihr nicht verſtattet (42); aber ſie wird zeigen können, wie die Erſcheinung im Allgemeinen für die Vernunft einen Anknüpfungspunkt zu ihrer Verſtändigung darbietet.

Die Abſtraction von jeder beſondern Vorbildung für die Philoſophie, von der Verſchiedenheit unſerer Erfahrungen, in welchen wir aufgewachſen ſind, iſt eine ſchwer zu vollziehende Forderung; ſie darf aber doch für die ſyſtematiſche Ausführung der Philoſophie nicht erlaſſen werden, wenn wir auch vorausſehn, daß wir ihr nur annäherungsweiſe Genüge leiſten können. Daß wir in ihr geſtört werden und perſönliche Anſichten über die Erſcheinung für noth-

wendige Momente in der Erſcheinung überhaupt halten, führt nothwendig eine perſönliche Färbung unſerer methodiſchen Unterſuchung mit ſich. So würde es auch der Allgemeingültigkeit der philoſophiſchen Methode Schaden thun, wenn wir die allgemeine wiſſenſchaftliche Vorbildung unſerer Zeit und unſeres Volkes zum Anknüpfungspunkte für unſere Fortbildung des philoſophiſchen Syſtems nehmen wollten, wiewohl die Verſuchung hierzu ſehr nahe liegt. In den Schwierigkeiten die von uns geforderte Abſtraction zu vollziehn haben wir einen der ſtärkſten Gründe zu ſehn, welche den philoſophiſchen Syſtemen einen particulariſtiſchen Charakter aufzudrücken pflegen und Vorurtheile des Volkscharakters, der Zeit, des religiöſen Glaubens oder der perſönlichen Neigungen für erwieſene Wahrheiten anſehn laſſen. Es würde zuviel geſagt ſein, wenn man ſolchen Vorurtheilen unter allen Umſtänden nur einen nachtheiligen Einfluß auf die Entwicklung philoſophiſcher Gedanken beimeſſen wollte; denn Vorurtheile ſind nicht immer falſch und wenn auch nicht die reine Wahrheit von ihnen getroffen werden ſollte, ſo können ſie doch zur Erforſchung der Wahrheit einen ſtarken Antrieb und ſelbſt einen beachtenswerthen Fingerzeig geben; aber welchen Werth ſie auch für Perſonen oder Gemeinſchaften als Antriebe oder Vorahnungen haben mögen, für die allgemeingültige Methode in der ſyſtematiſchen Entwicklung ſind ſie nur ſtörend und ihr Nutzen für die geſchichtliche Fortbildung der Philoſophie beweiſt uns nur, daß dieſe nicht unabhängig von dem Gange der übrigen vernünftigen Bildung ihren Weg geht.

62. Von ihrem Ausgangspunkte und ihrem Zwecke beſtimmt (51), wird nun die Methode der Philoſophie nur darin beſtehn können zu zeigen, wie von der Erſcheinung im Allgemeinen ausgehend der Gedanke des Wiſſens ſich verwirklichen laſſe. In allen Schritten, welche hierzu geſchehn, bleibt der Gedanke des Wiſſens das bewegende Princip; aber es wird nicht anders zu erwarten ſein, als daß die Mannigfaltigkeit früherer Gedanken, von welchen man zur Philoſophie gelangt, auf die Entwicklung der philoſophiſchen Lehren ihre Nachwirkung übt; durch den Gedanken des Wiſſens jedoch, der nun zur Kritik der Meinungen fortgeſchritten iſt, ſind alle vorhergegangene Gedanken zu dem Werthe bloßer Erſcheinungen herabgeſetzt worden und ſie werden daher auch nur als Erſcheinungen ihre Nachwirkung haben können. Als ſolche zeigen ſie uns, daß wir das Wiſſen noch nicht haben, weil unſere Gedanken noch mit Schein behaftet ſind, obwohl wir den Gedanken

des Wiſſens haben. Der Gedanke des Wiſſens iſt noch nicht die Ausführung des Wiſſens; er iſt in uns erwacht als ein Zweckbegriff, der ſeine Erfüllung fordert und vermittelſt des philoſophiſchen Denkens gewinnen ſoll. Daher findet er ſich im Fortſchreiten der Methode in ſeiner Entwicklung und ihren Fortgang werden wir anſehn können als von den unentwickelten zu den entwickelten Gedanken des Wiſſens führend. Die Methode der Philoſophie alſo geht vom Wiſſen zum Wiſſen fort und eben hierin, daß ſie in keinem ihrer Schritte den Gedanken des Wiſſens oder des Zweckes fahren läßt, liegt ihr Vorzug vor allen andern wiſſenſchaftlichen Methoden und die Rechtfertigung ihres Verfahrens, weil ſie ſich immer ihres vernünftigen Grundes bewußt bleibt und deswegen keiner weiter zurückgehenden Rechtfertigung bedarf. Aber der unentwickelte Gedanke des Wiſſens, welchen ſie zu ihrem Princip macht, iſt ſich auch in ſeiner Beziehung auf die von ihm kritiſirten Erſcheinungen des Nichtwiſſens, welches in dieſen liegt, bewußt und fordert die Aufhebung dieſes Nichtwiſſens. Das Nichtwiſſen in der Erſcheinung beſteht nur darin, daß ſie in einem Naturproceſſe zu unſerm Bewußtſein kommt, deſſen Grund wir nicht kennen. Wir erfahren die Erſcheinung, wiſſen aber nicht, wie oder warum ſie uns geſchieht. Die Methode der Philoſophie wird daher darin beſtehn, daß ſie das Nichtwiſſen des Grundes in der Erſcheinung überhaupt aufhebt, den Gedanken der Erſcheinung überhaupt durch das Nachdenken über ihren Grund ergänzt und durch die Erkenntniß dieſes Grundes zur Erklärung der Erſcheinung überhaupt fortſchreitet.

Die Philoſophie ſtellt die Forderung, daß die Methoden der Wiſſenſchaft nicht ungerechtfertigt angenommen, ſondern mit Einſicht in ihren Grund betrieben werden ſollen und hierauf beruhn ihre Bemühungen eine Methodenlehre für alle Wiſſenſchaften zu geben. In der Weiſe des Skepticismus liegt es (31) hiergegen den Einwand zu erheben, daß jede Rechtfertigung eines methodiſchen Verfahrens nur durch ein anderes methodiſches Verfahren gelingen könne, welches einer neuen Rechtfertigung bedürfen würde, und daß man daher durch das Unternehmen der Philoſophie eine Methodenlehre der Wiſſenſchaften zu geben nur in das Unbeſtimmte getrieben würde. Wir haben dagegen gezeigt, daß dieſer Einwand keine Kraft hat gegen die Philoſophie, weil ſie auf den Gedanken eines

Grundes ſich ſtützt, welcher keiner Rechenſchaft bedarf, auf den Gedanken des Wiſſens (37). Hiervon machen wir jetzt die Anwendung auf die Methode der Philoſophie. Die Methoden der übrigen Wiſſenſchaften verlangen eine Rechtfertigung, weil ſie nicht im Bewußtſein des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Zweckes durchgeführt werden, ſondern in den beſondern Gegenſtand ihrer Unterſuchungen ſich verſenkend den allgemeinen Zweck vergeſſen und nur inſtinctartig die ſich ihnen darbietenden Mittel ergreifen. Von einem ſolchen Verfahren wird man einmal wieder darauf zurückkommen müſſen ſich zu beſinnen, daß man das beſondere Geſchäft der einzelnen Wiſſenſchaften doch nur für den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Zweck treibt und den allgemeinen Geſetzen des vernünftigen Denkens in ihm Genüge leiſten will. Anders aber iſt es mit dem Verfahren der Philoſophie, welches von dem Zwecke der theoretiſchen Vernunft ausgehend auch beſtändig dieſes Zweckes eingedenk bleibt und bei jedem Schritte, welchen es thut, ſich ſagt, warum es denſelben thut. Ihre Methode wird ihr nicht von einem unbewußten Triebe eingegeben, ſondern ſie entwickelt ſich aus dem Bewußtſein des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Zweckes, indem die Forderungen, welche er an unſer Nachdenken ſtellt, ihr beſtändig gegenwärtig bleiben. Ihre Methode unterſcheidet ſich von den Methoden anderer Wiſſenſchaften dadurch, daß ſie aus einem ihr inwohnenden Gedanken hervorgeht. Während andere Wiſſenſchaften von äußern Beweggründen, welche der ſinnliche Eindruck oder die aus ihm hervorgehende ſinnliche Vorſtellung abgiebt, ihre Antriebe empfangen, bleibt die philoſophiſche Methode dem Beweggrunde getreu, welcher aus der Vernunft ſelbſt fließt. Die Vernunft bleibt in der Philoſophie bei ſich und folgt nur ihren Zwecken. Man würde ſich jedoch irren, wenn man hieraus abnehmen wollte, daß der Philoſoph von den äußern Erregungen ſeines Denkens ſich in ſich ſelbſt zurückziehen und ſich auf ſich beſchränken ſollte. Nicht allein die unwillkürliche Verbindung der Philoſophie mit den einzelnen Wiſſenſchaften und den Meinungen des praktiſchen Lebens, von welcher wir ſchon geredet haben, ſondern auch ſeine eigene Vernunft und der Gedanke an das Wiſſen treibt ihn aus ſich heraus, weil er die Erſcheinung als Anknüpfungspunkt für die Erkenntniß der Wahrheit, als Zeichen welches ihn belehren ſoll, in ſich ſelbſt findet. Die Erſcheinung liegt vor; wir können und dürfen ſie nicht überſehn; die Vernunft ergreift ſie gern, weil ſie ein Mittel für ihren Zweck in ihr erkennt; ſie ſoll aber erklärt werden; dies fordert die Vernunft. Daß jede Erſcheinung als etwas Zufälliges ſich uns darſtellt, fordert uns auf ihren Grund zu ſuchen, weil die Vernunft nicht zugeben kann, daß etwas ohne Grund oder zufällig ſei, ſondern nur daß es uns als zufällig erſcheine, weil wir ſeinen Grund noch nicht

wiſſen. So denkt die Vernunft auch ſogleich zu der Erſcheinung den Grund der Erſcheinung hinzu, oder, wie wir uns werden ausdrücken können, zu dem Sinnlichen das Überſinnliche, weil die Erſcheinung vom Sinn aufgefaßt wird und der Grund der Erſcheinung als über der Erſcheinung ſtehend, mithin als etwas Überſinnliches von der Vernunft gedacht werden muß.

63. Das methodiſche Fortſchreiten der Philoſophie wird demnach darin beſtehen müſſen, daß ſie für die mangelhafte Erkenntniß, welche im Bewußtſein der Erſcheinung uns beiwohnt, durch das Nachdenken der Vernunft Ergänzungen zu finden weiß. Die Gedanken, welche ſolche Ergänzungen bilden, treten als etwas Neues und durch die Erſcheinung nicht Gegebenes auf; ſie werden daher als Erfindungen der Vernunft anzuſehn ſein. Als der Philoſophie eigenthümliche Erfindungen werden ſie jedoch nicht gelten können, weil auch die gewöhnliche Denkweiſe bei den Erſcheinungen nicht ſtehn bleibt, ſondern inſtinctartig und auf gutes Glück Ergänzungen und Erklärungen derſelben verſucht. Nur das iſt der Methode der Philoſophie eigen, daß ſie zeigt, wie nach einem allgemeinen, in der Forderung der theoretiſchen Vernunft liegenden Geſetze die Erfindungen der Vernunft betrieben werden müſſen.

1. Daß man nur durch Erfindungen der Vernunft Fortſchritte in der Erkenntniß machen könne, welche über die Erſcheinungen hinausgehn, ſollte man wohl kaum zu erweiſen haben; es wird nur von denen bezweifelt, welche das äußerſte Mißtrauen gegen die Vernunft hegen und ihre Erfindungen für leere Dichtungen der Einbildungskraft halten, wärend ſie gemeiniglich der Natur und den Überlieferungen der Menſchen ein blindes Zutrauen ſchenken. Um jedoch ihrem Mistrauen ſo viel als möglich abzuhelfen, haben wir darauf aufmerkſam gemacht, daß die Vernunft mit dem Inſtinct gleiche Wege geht. Schon lange bevor wir zu philoſophiren und über die Gründe der Erſcheinungen wiſſenſchaftlich zu unterſuchen begannen, haben wir nicht unterlaſſen können in der Weiſe des geſunden Menſchenverſtandes zu den zufälligen Erſcheinungen überſinnliche Gründe hinzuzudenken; dies lehrte uns der Naturtrieb üben und es bildete ſich uns daraus eine Gewohnheit des Denkens, welche taſtend die Erſcheinungen ſich zu erklären ſucht, mehr oder weniger tief in ihre Gründe eindringend. Wer nun dem Naturtriebe in der Aufſpürung der Wahrheit mehr zu vertrauen geneigt iſt als den Erfindungen der Vernunft, der wird gegen dieſe doch vielleicht ſein Mistrauen verlieren, wenn er bemerken ſollte, daß wie der Inſtinct uns

leitet, ſo auch die Vernunft ihre Anweiſungen giebt. Und wir wollen nicht leugnen, daß die Vergleichung zwiſchen der Denkweiſe des geſunden Menſchenverſtandes und zwiſchen den Vorſchriften der Philoſophie die letztere vor Verirrungen warnen kann. Nur wird man dabei den Unterſchied nicht außer Acht laſſen dürfen, welcher zwiſchen den unſichern und wechſelnden Meinungen und den nothwendigen Annahmen der gewöhnlichen Denkweiſe ſtattfindet (50). Mit dieſen werden die Erfindungen der Vernunft ſich zu vertragen haben, wärend ſie jenen nur einen ſehr fraglichen Werth zugeſtehn können. Was aber der geſunde Menſchenverſtand inſtinctartig übt, wird die Philoſophie zur Einſicht des Grundes zu erheben haben, indem ſie darthut, warum die Vernunft zu den gegebenen Erſcheinungen ihre Erklärungen hinzudenkt.

2. Über ein paar Ausdrücke, welche wir gebraucht haben, würde man ſtreiten können. Was ich Erfindungen der Vernunft genannt habe, würde vielleicht jemand lieber Entdeckungen nennen, davon ausgehend, daß die Geſetze und Denkweiſen, durch welche die Erſcheinungen erklärt werden ſollen, ſchon immer in der Erſcheinung lagen und von dem geſunden Menſchenverſtande gefunden wurden, oder auch in der Überzeugung, daß die Ideen, welche die Vernunft in die Erklärung der Erſcheinungen legt, ihr angeboren wären und von der Philoſophie nur aufgefunden würden. Auf dieſen Unterſchied zwiſchen Erfindungen und Entdeckungen will ich kein Gewicht legen. Auch daß ich von Ergänzungen des von der Erſcheinung Gegebenen geſprochen habe, mag nur als ein vorläufiger Ausdruck gelten, indem nicht die Meinung iſt, daß durch die neuen Gedanken der Vernunft etwas eingeführt werden ſolle, was nicht als etwas in den Erſcheinungen Liegendes angeſehn werden könnte, vielmehr liegt es dem verſtändigen Nachdenken nahe anzunehmen, daß der Mangel der empiriſchen Gedanken, welcher ergänzt werden ſoll, in der Verworrenheit beſteht, in welcher die Erſcheinungen die Wahrheit mit dem Schein verbinden, und daß er durch Unterſcheidung ihrer Elemente gehoben werden muß. Die Erfindungen der Philoſophie, müſſen wir bemerken, werden weder mit den Hypotheſen der Erfahrungswiſſenſchaften, noch mit den fingirten Begriffen der Mathematik zu vergleichen ſein. Jene ſollen zur Ermittlung und Ergänzung thatſächlicher Wahrheiten dienen, welche geſucht werden muß, weil zur thatſächlichen Feſtſtellung eines allgemeinen Geſetzes in der vorliegenden, beſchränkten Erfahrung nie alle Fälle ſich nachweiſen laſſen (53), wärend die Erfindungen der Philoſophie auf die Gründe der Erſcheinungen gehn und nichts Hypothetiſches an ſich tragen, weil dieſe Gründe nothwendig ſein müſſen, wenn die Erſcheinung vorhanden ſein ſoll. Die fingirten Begriffe der Mathematik dagegen ſollen nur zur Beſtimmung der Er-

ſcheinungen in ihrem Verhältniß zu einander dienen und ſetzen nur Möglichkeiten (55), mit welchen die Philoſophie ſich nicht begnügen kann, weil ſie Gründe der Erſcheinungen ſucht, welche nothwendig angenommen werden müſſen.

64. Es wird ſich erwarten laſſen, daß die Erklärung der Erſcheinung nicht ſogleich vollſtändig gelingt, weil die Erſcheinung Wahrheit und Schein in ſich vereinigt und die Erklärung derſelben für die eine und für den andern den Grund, alſo mehrere Gründe zu ſuchen hat. So wie nun dieſe Gründe nicht ſogleich in einem, ſondern nach einander in mehrern Gedanken ſich darſtellen werden, ſo wird man auch nähere und entferntere Gründe der Erſcheinungen anzunehmen haben. Daher hat die philoſophiſche Methode ihren Verlauf durch eine Reihe von Gedanken, welche die Gründe der Erſcheinungen mehr und mehr hervortreten laſſen. Der Fortgang aber dieſer Methode wird nach derſelben Regel ſich vollziehn, dadurch daß Ausgangspunkt und Endpunkt der Philoſophie zuſammengehalten und zuerſt in ihrem Abſtande von einander erkannt, nachher durch die Ergänzungen der philoſophiſchen Gedanken einander genähert werden, bis ſie in vollſtändiger Verbindung mit einander ſich darſtellen. Aus der Erkenntniß des Abſtandes beider geht die philoſophiſche *Aufgabe* (das Problem der Philoſophie) hervor, durch die Ergänzungen wird die fortſchreitende *Löſung* der Aufgabe gewonnen. Im Allgemeinen iſt die Aufgabe der Philoſophie durch die Erſcheinung als Ausgangspunkt und durch den Gedanken des Wiſſens als Endpunkt gegeben, indem ſich zeigt, daß die Erſcheinung, in welcher wir uns finden, dem Gedanken des Wiſſens, welches wir wollen, nicht entſpricht; es erhebt ſich damit die Frage, wie wir von der Erſcheinung zum Wiſſen gelangen oder wie wir die Erſcheinung erklären können. Die Frage wird allmälig erledigt, indem die Philoſophie die Gründe der Erſcheinung findet. Iſt der nächſte Grund gefunden, ſo kann dem philoſophiſchen Nachdenken doch nicht verborgen bleiben, daß er der Aufgabe nicht vollſtändig genügt, weil es beſtändig wieder auf das allgemeine Princip, den Gedanken des Wiſſens, zurückblickt. Eben ſo iſt es mit allen mittleren Gründen, welche keine vollſtändige Löſung her-

beiführen. So wie daher ein Grund der Erſcheinung als Löſung der Aufgabe gefunden worden, iſt nur ein neuer Ausgangspunkt für die weitere Forſchung gegeben und eine neue Aufgabe ergiebt ſich, weil die Erklärung mit dem Gedanken des Wiſſens zuſammenhalten dieſem nicht Genüge leiſtet; hierdurch wird eine neue Löſung, eine neue Ergänzung der bisherigen mangelhaften Erklärung hervorgetrieben, die neugewonnene Löſung aber auch wieder mit der allgemeinen Aufgabe zuſammengehalten und daraus eine noch weiter gehende Aufgabe gezogen, und dieſer Fortgang von der einen Aufgabe zu ihrer Löſung und zu einer neuen Aufgabe und einer neuen Löſung wird ſich ſo lange wiederholen, bis die vollſtändige Erklärung der Erſcheinung und damit das geſuchte Wiſſen ſich ergeben hat. Das Fortſchreiten der philoſophiſchen Methode iſt daher ein beſtändiges Übergehn von einer Aufgabe zu einer Löſung in welcher eine neue Aufgabe gefunden wird, um aus ihr eine neue Löſung zu ziehen, bis zuletzt mit der vollſtändigen Löſung der allgemeinen Aufgabe der Fortgang des philoſophiſchen Denkens ſich abſchließt.

Die Beſchreibung der philoſophiſchen Methode, welche wir gegeben haben, kann nur für den verſtändlich ſein, welcher ſich ſchon in ihr geübt hat. Die Vorüberlegungen, welche wir hier über die Philoſophie, ihre Methode und ihre Theile anſtellen, können ja überhaupt nur darauf abzwecken uns mit Andern, welche im wiſſenſchaftlichen Geſchäfte ſich umgeſehn haben und in den freien Gedanken der Philoſophie erfahren ſind, uns über die Weiſe zu verſtändigen, wie wir unſere gemeinſchaftliche Aufgabe zu behandeln denken. Etwas durchaus Neues zu lehren iſt nicht unſere Abſicht, vielmehr ſind wir davon überzeugt, daß die Philoſophie ſchon immer die Wege verſucht hat, welche wir in allgemeiner Faſſung auseinanderzulegen ſuchen. Von jeher hat ſich die Philoſophie mit den Räthſel der Welt beſchäftigt. Dies iſt ihre allgemeine Aufgabe und bei der allgemeinen Bedeutung der Philoſophie für alle Wiſſenſchaften, welche ſämmtlich eine jede eine beſondere Seite der Welt zu enträthſeln ſuchen, darf ihr keine geringere Aufgabe geſtellt werden. Die Erſcheinung legt das Räthſel vor; die Vernunft, welche nicht das Räthſel, ſondern das Wiſſen will, erkennt es als ein Räthſel. Die Philoſophie jedoch beſchäftigt ſich mit ihm nur in Allgemeinen; die beſondern Aufgaben, welche in den einzelnen Erſcheinungen liegen, kann ſie zu löſen nicht unternehmen.

Wenn man es der Philoſophie als eine Anmaßung gedeutet hat, daß ſie der allgemeinen Aufgabe ſich für gewachſen halte, ſo müſſen wir vielmehr ihre maßhaltende Beſcheidenheit loben, daß ſie in den einzelnen Erſcheinungen Räthſel erblickt, deren Löſung nicht ihr, ſondern der Erfahrung zukomme, und daß ſie nur eine allgemeine Vorſchrift für die Löſung aller Räthſel zu geben verſpricht. Einer ſolchen bedürfen die einzelnen Wiſſenſchaften um nicht auf das Gerathewohl zu rathen, ſondern der Geſetzmäßigkeit ihres Verfahrens ſich bewußt zu werden. Es wird auch nicht auffallen können, daß die Philoſophie ſogleich bei ihrem Beginn ihrer ganzen Aufgabe ſich bewußt iſt, weil ſie von dem allgemeinen Zwecke aller Wiſſenſchaften ausgeht, von dem noch unentwickelten Gedanken des Wiſſens, welcher durch alles unſer Denken hindurchgreift. Eher würde man ſich darüber wundern können, daß ſie nicht ſogleich die Löſung ihrer Aufgabe im Ganzen unternimmt, ſondern gleichſam ſtückweiſe und in beſondern Löſungen dem Räthſel der Welt beizukommen ſucht. Eine Neigung der philoſophiſchen Gedanken zu dem letzten Abſchluſſe der Unterſuchung zu eilen, wird man in der That ſchwerlich ableugnen können, wenn man ihre Geſchichte bedenkt. Das Princip der Philoſophie läßt ſogleich an die Einheit des Wiſſens denken, ſogleich ein einheitliches Princip aller Dinge und aller Erſcheinungen ſuchen. Daher hat auch die älteſte Philoſophie ſogleich mit der Aufgabe ſich beſchäftigt den letzten Grund alles Daſeins zu erkennen und auf Gott die Gedanken der Menſchen gerichtet. Von der Verſenkung in dieſen erhabenen Zweck wieder abzurufen war nicht leicht und nur unter der Bedingung konnte es gelingen, daß man das Verfahren der Philoſophie nach einem andern Maßſtabe beurtheilen lernte, als nach der Weiſe anderer Wiſſenſchaften, welche ſogleich, wenn ſie einen Begriff gefaßt haben, an ſeine Erforſchung ſich machen. Vor der Nachahmung dieſes Verfahrens mußte die ſkeptiſche Kritik warnen, welche die Mittel bedenkt, ehe ſie dem Zwecke ſich zuwendet. Die Kritik aber führt uns auf den Standpunkt unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zurück, welcher an die Erſcheinung uns verweiſt und in ihr den Ausgangspunkt unſerer philoſophiſchen Forſchung erkennen läßt. Unſer wirkliches Wiſſen, der Kritik unterworfen, läßt uns die Schwierigkeiten ahnen, welche die Löſung der Aufgabe hat; denn auf die Erſcheinung blickend ſehen wir uns mit Schein umgeben und indem die große, verworrene Maſſe der Thatſachen vor uns ſich ausbreitet, möchten wir faſt den Muth verlieren an ihre Erklärung uns zu wagen; wir müſſen in ihr die Fülle der Wahrheit ahnen, welche in Grunde aller Dinge aufgedeckt werden ſoll, und werden es aufgeben müſſen, es für ein leichtes und einfaches Geſchäft zu halten den Gedanken dieſes Grundes zu vollziehn.

Daß die Abſtraction eines Verſtandes, der von der Arbeit in der Erklärung der Erſcheinungen ſich zurückzieht, ihm gewachſen ſein könnte, muß als eine grobe Täuſchung erkannt werden und wenn nun auch die Philoſophie in die Mannichfaltigkeit des Thatſächlichen ſich nicht einlaſſen kann und es aufgeben muß ohne Hülfe der Erfahrung das Räthſel der Welt zu löſen, ſo findet ſie doch, wenn ſie ihr Geſchäft der Erfahrung den Weg zu zeigen überdenkt, daß ſie hierbei eine Mannigfaltigkeit der Mittel zu unterſcheiden nicht unterlaſſen darf. Der Schein, welcher an der Erſcheinung haftet, muß ſie daran erinnern, daß ſie mehrere Gründe, mehrere Dinge, wird annehmen müſſen, welche in der Erſcheinung einen verwirrenden Schein auf einander werfen; der Verlauf der Erſcheinungen, welcher eine lange Reihe von Vorgängen umfaßt, wird bedenken laſſen, wie das Vergangene in das Gegenwärtige, das Gegenwärtige in das Künftige eingreift; man wird nicht überſehen können, daß ohne Unterſcheidung der Erſcheinungen und ihrer Gründe und ohne Verbindung unter ihnen das Denken ſeinem Ziele nicht werde zugelenkt werden können, weil es das Verworrene entwirren und das Unterſchiedene auf die Einheit des letzten Grundes zurückführen ſoll. So liegt der Philoſophie eine Reihe von Geſchäften vor, durch welche ſie hindurchgehn muß, ehe ſie zu ihrem Zweck gelangen kann, und nur in einer geſetzmäßigen Ordnung werden dieſe Geſchäfte beſorgt werden können.

65. Die philoſophiſche Methode, indem ſie den Gedanken des Wiſſens beſtändig auf die Erſcheinung zurück bezieht, kann jenen nur zum Maßſtabe dieſer machen und muß daher auch eine fortwährende Kritik unterhalten. Ihr kritiſches Verfahren übt ſie über das Vorhandene und über ihre eigenen Entwicklungen. Denn die vorhandene Erſcheinung wird von ihr einer ſondernden Beurtheilung unterworfen, indem in ihr ein Doppeltes gefunden wird, auf der einen Seite ein Wiſſen von ihrem Vorhandenſein, welches benutzt werden ſoll zur Erkenntniß und daher einen Beginn der Erkenntniß, ein Moment des Wahren in ſich enthalten muß, auf der andern Seite ein Nichtwiſſen ihres Grundes. Durch dieſe Kritik wird nun ſchon ein Fortſchritt im Erkennen gemacht. Denn zu Anfang wurde der Gedanke des Wiſſens nur ganz im Allgemeinen und durchaus unentwickelt gedacht (62), jetzt hat er ſich zum Gedanken entwickelt, daß ein Wiſſen vom Grunde der Erſcheinung geſucht und das Moment des Wahren in der Erſcheinung enthüllt werden müſſe. Wir werden ſetzen müſſen, daß in ähnlicher

Weiſe der Gedanke des Wiſſens auch weiter ſich entwickeln werde, indem aus dem Grunde der Erſcheinung, ſo wie er in beſtimmterer Weiſe zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht wird, mehrere Gründe ſich herauswickeln und ihr Zuſammenhang in immer beſtimmterer Weiſe gedacht wird. Dieſe Entwicklungen philoſophiſcher Gedanken werden aber auch immer wieder zu Gegenſtänden der Kritik, indem an ihnen ein Wiſſen und ein Nichtwiſſen aufgedeckt wird, dieſes um es zu überwinden, jenes um es feſtzuhalten und in weitern Erkenntniſſen fortzuführen; denn ſo lange der Zweck der theoretiſchen Vernunft, das Wiſſen ſchlechthin, noch nicht erreicht iſt, wird zwar ein Wiſſen, aber auch eine Beſchränkung des Wiſſens nicht fehlen. Das kritiſche Verfahren der Philoſophie hat fortwährend eine doppelte Seite, indem es zugleich verneinend und bejahend gegen den bisher gewonnenen Standpunkt der Unterſuchung ſich verhält, durch die Verneinung über das bisherige Ergebniß hinaustreibt, aber auch den Gewinn der früheren Unterſuchung fortwährend bewahrt.

Die kritiſche Weiſe des philoſophiſchen Verfahrens hat nicht überſehen werden können, weil in der That die Seele jedes fortſchreitenden Verfahrens in ihr liegt und ſie daher thatſächlich in allen Wiſſenſchaften und nicht bloß in der Philoſophie anerkannt werden mußte. Dies ſoll das Verdienſt der Hegelſchen Methodenlehre nicht ſchmälern mit beſonderm Nachdruck auf dieſen Punkt des philoſophiſchen Verfahrens verwieſen und die entgegengeſetzten Seiten der Kritik gezeigt zu haben. Sie hervorzuheben war nöthig, weil nach beiden Seiten zu eine Neigung ſich findet die Bedeutung der Kritik zu verkennen. Nach der einen Seite zu pflegt es den einzelnen Wiſſenſchaften verborgen zu bleiben, daß nicht bloß der Irrthum, welcher ſich an ſie anſetzen möchte, ſondern daß die eigenen innern Schwächen ihrer Lehren die Kritik herausfordern. Ohne Bewußtſein des innern Triebes, welcher in ihren Forſchungen lebt, ſind ſie geneigt die Ergebniſſe, welche ſie finden für bares Wiſſen zu halten. Es iſt die Kritikloſigkeit des geſunden Menſchenverſtandes, daß er die Bedingtheit (Relativität) des einzelnen Gedankens nur inſoweit bemerkt, als von ihm nicht geleugnet werden kann, daß er nicht alles Wiſſen umfaßt, aber nicht zugeſtehn will, daß auch das in ſeinen Bereich Fallende nur eine für ſich ganz ungenügende Erkenntniß bietet. Hieran zu erinnern muß die Philoſophie ſich zum Geſchäft machen. Gegen die abſtracten Wiſ-

ſenſchaften, welche von allgemeinen Grundſätzen ausgehn, wird ſie bemerken müſſen, daß die allgemeinen Wahrheiten, welche ſie entwickeln, doch nur durch ihre Anwendung auf das Concrete ihre Bedeutung haben, und wenn ſie dieſe Anwendung nicht von anderswoher erhielten, alle ihre Sätze nur von leeren Abſtractionen und Fictionen des Verſtandes reden würden. Gegen die Wiſſenſchaften aber, welche von concreten Dingen und Gründen der Erſcheinungen handeln, wird die Philoſophie zu erinnern haben, daß alle ſinnliche Vorſtellungen und alle Formen der Erſcheinung ihre Gegenſtände nur in verworrener Weiſe darſtellen, nicht wie ſie ſind, ſondern wie ſie erſcheinen, alſo nicht richtig. Sie ſind vor dem Vorurtheil zu warnen, daß in ſinnlichen Qualitäten oder Quantitäten die reine Wahrheit der Gegenſtände dargeſtellt werden könne. Erſt die philoſophiſche Unterſuchung ſetzt die Erſcheinung darauf herab, daß ſie nur Zeichen der Wahrheit iſt, aber nicht reine Wahrheit uns bieten kann. Indem jedoch die Philoſophie dieſe Kritik über den geſunden Menſchenverſtand und die Lehren der einzelnen Wiſſenſchaften verhängt, iſt ſie vor dem entgegengeſetzten Fehler zu warnen, das Ergebniß ihrer Kritik nicht zu übertreiben und nur auf die verneinende Seite in der Herabſetzung der Erſcheinung ſich zu werfen. Zu dieſer Übertreibung iſt die Philoſophie geneigt, indem ſie entweder in den Skepticismus oder in die abſolute Philoſophie umſchlägt. Jener meint alles Wiſſen uns abſprechen zu müſſen, weil die Erſcheinung kein reines Wiſſen uns biete und keine Erkenntniß über die Erſcheinung hinaus uns zuſtehe. Dieſe will keine andere Erkenntniß dulden, als die Erkenntniß der reinen Vernunft und verwirft daher die Erkenntniß, welche im Naturproceſſe der Empfindung von der Erſcheinung aus uns zuwächſt. Die gemäßigte Kritik wird dagegen anerkennen müſſen, daß die Erſcheinung ein Zeichen der Wahrheit und daher einen Anfang des Wiſſens uns abgiebt, und daß die Kritik ſchon über dieſen Anfang uns erhebt, indem ſie das Zeichen als Zeichen erkennt und die Wahrheit ſeines Grundes von ihm unterſcheidet. Das Streben der Philoſophie nach reiner Vernunfterkenntniß kann nur darauf ausgehn auch das von der Natur Gegebene, welches ſie nicht ableugnen kann, für die Zwecke der Vernunft zu gewinnen. Dies geſchieht dadurch, daß ſie nicht allein die verneinende Seite der Kritik gegen die Erſcheinung richtet, ſondern auch in bejahender Weiſe ſie als ein Zeichen erkennt, in welchem die Wahrheit der Sache ſich uns mittheilt; denn hierin, indem ſie der Vernunft, welche die Wahrheit wiſſen will, etwas von der Wahrheit offenbart, ſtimmt ſie mit dem Willen der Vernunft überein. So erkennen wir, daß auch im natürlichen Verlaufe der Erſcheinungen eine Vernunft verborgen liegt, welche das Dunkle an das Licht

ziehen und ſchlummernde, unentwickelte Kräfte in kennbaren Erſcheinungen unſerm Wiſſen näher bringen will, und die Philoſophie wird die Aufgabe übernehmen können dieſes Treiben der Natur, welches dem Willen der Vernunft entgegenkommt, uns verſtändlich zu machen. Von dieſer Seite wird die Methode der Philoſophie es unternehmen die in der Natur verborgene Vernunft hervorzuziehen und zu zeigen, wie die Natur uns unterrichtet, indem ſie uns die Erſcheinungen ſendet, inſtinctartig zum Nachdenken uns antreibt und die Reife des Verſtandes fördert. So wie aber die rein verneinende Kritik gegen den erſten Anfangspunkt der Erkenntniß nicht geduldet werden darf, ſo darf ſie noch weniger gegen die ſchon weiter fortgeſchrittenen Ergebniſſe der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſich richten. Nur dieſe verneinende Seite ihres Geſchäfts hat man im Auge, wenn man die ungenügenden Lehrweiſen der Philoſophie, welche im Wandel ihrer Geſchichte aufgetreten ſind, als reine Erſcheinungen betrachtet, welche gekommen und gegangen wären ohne Spuren ihres Daſeins zurückzulaſſen. Selbſt Erſcheinungen verſchwinden nicht ſpurlos und ohne Folgen zurückzulaſſen, viel weniger aber Gedanken, welche ſchon über die Erſcheinungen hinauszudringen verſuchen; nur der Irrthum, welcher an ihnen ſein mag, wird abgeſtoßen werden, das Wahre in ihnen aber wird ſich behaupten. Wenn wir aber in richtiger Methode den philoſophiſchen Gedanken entwickeln, ſo werden wir auch in ihr Verſuche auftreten ſehen das Räthſel der Welt zu löſen, welche doch nur irgend eine Seite deſſelben berühren; ſolche ungenügende Verſuche wird die Kritik ergreifen, ihre Mängel nachweiſen, aber als völlig vergebliche Verſuche werden ſie ſich nicht darſtellen, vielmehr wird die Kritik von ihren Schwächen die richtig getroffenen Punkte unterſcheiden um ſie für weiter anzuſtellende glücklichere Verſuche aufzuſparen. So miſcht ſich in der philoſophiſchen Kritik Tadel und Anerkennung, Verneinung und Bejahung. Beide liegen in dem Gedanken einer fortſchreitenden Methode, welche zwar den frühern noch mangelhaften Fortſchritt aufgeben muß, aber das nicht aufgeben darf, was von ihm gewonnen worden war, weil ſie ſonſt zwar anderes, aber nicht mehr als früher erreicht haben würde. Um dieſe bejahende Seite in der philoſophiſchen Kritik, wie ſie im Fortſchreiten der Methode geübt wird, ohne Fehl zu erkennen, dazu gehört aber auch, daß man zu beachten weiß, wie frühere und dürftigere Gedanken, ſobald ſie als Glieder in einen reichern Gedankeninhalt aufgenommen werden, auch eine andere Form der Einkleidung anzunehmen ſich genöthigt ſehen.

66. Nur in der Zurückbeziehung der philoſophiſchen Gedanken auf die Erſcheinung kann die Philoſophie ſich bewußt

werden, daß ſie ihre Aufgabe gelöſt hat. Denn da ihre Aufgabe iſt die Erſcheinung zu erklären muß auch das, was ſie geleiſtet hat, zuletzt daran geprüft werden, ob durch daſſelbe eine vollſtändige Erklärung der Erſcheinung gewonnen worden iſt. In der Erklärung der Erſcheinung ſind aber verſchiedene Punkte in der Erſcheinung zur Unterſcheidung zu bringen, weil ſie aus Wahrheit und Schein ſich zuſammenſetzt; es geht daher die philoſophiſche Methode von der vollen Erſcheinung aus, zerlegt ſie in verſchiedene Punkte, muß aber auch alsdann zu der vollen Erſcheinung zurückkehren, alle ihre Punkte zuſammenfaſſend, um darzuthun, daß durch ſie das Ganze der Erſcheinung erklärt iſt. Dies iſt der Kreislauf, welchem eine jede auf Löſung eines Problems ausgehende Methode ſich unterziehen muß; denn auf das Problem muß ſie zurückkehren um erkennen zu laſſen, daß es gelöſt iſt. Ihre Rückkehr zu dem Gedanken, von welchem ausgegangen wurde, führt aber auf dieſen Gedanken nicht in derſelben Weiſe zurück, in welcher er zum Ausgangspunkte diente, ſondern als ein unentwickelter Gedanke war er zuerſt gegeben, die Methode aber führt auf ihn als auf einen entwickelten zurück. So ſtellt ſich in der Methode der Philoſophie der Gedanke des Wiſſens in ſeiner Beziehung auf die Erſcheinung zuerſt als ein unentwickelter dar, zuletzt aber wird er ſich zeigen müſſen als der entwickelte Gedanke des Wiſſens, welcher alle die Entwicklungen des methodiſchen Fortſchreitens in ſich zu bewahren gewußt hat.

Daß die philoſophiſche Methode in einer Kreisbewegung auf ihr Princip zurückführen müſſe, haben bald in mehr ſubjectiver, bald in mehr objectiver Faſſung auch frühere Syſteme zu erkennen gewußt. Nachdem im Allgemeinen ihre Aufgabe gefaßt worden, muß ſie zu einer Analyſe der beſondern Punkte ſich wenden, welche in ihr zu unterſcheiden ſind. Die Erſcheinung überhaupt verlangt die Anerkennung verſchiedener Gründe, eines Grundes der Wahrheit, eines andern Grundes des Scheins; beide müſſen aber auch wieder zuſammengefaßt werden, damit das Zuſammentreffen der Wahrheit und des Scheins in der Erſcheinung nicht unerklärt bleibe. Daher folgt in ihr die Syntheſe der Analyſe und nur eine einſeitige Auffaſſung der philoſophiſchen Methode kann ihr ein rein analytiſches oder ein rein ſynthetiſches Verfahren zuſchreiben. Wir müſſen jedoch hierbei bemerken, um Misverſtändniſſen vorzubeugen, daß die

nterſcheidung des analytiſchen und des ſynthetiſchen Verfahrens
r wenig leiſtet, wenn dabei nicht angegeben wird, was der Ge-
ſtand der Analyſe und der Syntheſe ſei. Wir haben als ſol-
n für die philoſophiſche Methode den Begriff der Erſcheinung
gegeben. Dieſe Analyſe und Syntheſe iſt ohne Zweifel ſehr
ſchieden von der Analyſe und Syntheſe der Begriffe, der Ur-
ile und anderer Formen unſeres verſtändigen Denkens, wenn
ders die Formen der ſinnlichen Vorſtellung und der Erſcheinung
n den Formen des Verſtandes unterſchieden werden müſſen.
ch wenn die Begriffe als Gegenſtände der Analyſe und Syn-
ſe angegeben werden, kommt man noch nicht zu einem genauen
griff des analytiſchen und ſynthetiſchen Verfahrens, weil dadurch
ch nicht entſchieden iſt, ob der Inhalt oder der Umfang der Be-
iffe analyſirt oder ſynthetiſch behandelt werden ſoll, beide Rich-
ngen des Verfahrens aber unſtreitig einen ſehr verſchiedenen Ver-
f haben. Wegen der Vieldeutigkeit, welche in den Namen der
alytiſchen und ſynthetiſchen Methode liegt, halten wir es für ge-
then ſie zu meiden oder nur mit genauerer Bezeichnung ihres
genſtandes zu gebrauchen.

67. Wenn das Verfahren der Philoſophie in einem ſol-
n Kreislaufe ſich entwickelt, in welchem die urſprüngliche Auf-
be nur durch allmälige Löſungen geſetzmäßig zu einer endli-
n Löſung gebracht wird, indem jede vorhergehende Löſung
e neue Aufgabe aus ſich hervorgehen läßt, ſo wird es noth-
endig nach einem Syſtem von Aufgaben und Löſungen
eben müſſen, in welchem alle Glieder zu einem Ganzen auf
s engſte ſich zuſammen ſchließen. Der Beweis der Richtig-
t und der Vollſtändigkeit des philoſophiſchen Syſtems würde
r dadurch geführt werden können, daß aus dem Abſchluſſe
ner Gedanken ſich ergäbe, wie es aus dem Principe der
hiloſophie ihre Aufgabe gezogen und durch die Verkettung
r Aufgaben und Löſungen ſo hindurchgegangen wäre, daß
s jeder Aufgabe jede Löſung und aus jeder Löſung die neue
ufgabe im unmittelbaren Anſchluſſe und ohne Sprung ſich
geben hätte.

68. Das Syſtem der Philoſophie trägt aber denſelben
harakter eines Ideals an ſich, welcher ihrem Principe bei-
ohnt (59) und ſo wie es von einer Forderung der Vernunft
usgeht, ſo iſt auch der Gedanke der methodiſchen Genauigkeit

in der Durchführung des philoſophiſchen Syſtems nur der Ausdruck einer idealen Forderung. Dieſer Forderung genügt zu haben werden wir ſo lange nicht erwarten dürfen, als wir uns noch im Aufbau des philoſophiſchen Syſtems und in der Fortbildung der Philoſophie befinden. Von einer jeden Darſtellung der Philoſophie in der Wirklichkeit wird ſich daher nur verlangen laſſen, daß ſie ihrer idealen Aufgabe ſich bewußt bleibt und indem ſie die einzelnen Aufgaben und Löſungen der Wiſſenſchaft in Unterſuchung nimmt, auch das Streben nach Syſtem nicht vergißt. Daher hat ſie alle ihre beſondern Unterſuchungen als Glieder eines noch im Aufbau begriffenen Syſtems zu betrachten. Der Gedanke des Syſtems aber, welcher in allen einzelnen Forſchungen und in ihrer Zuſammenſtellung uns nicht verlaſſen ſoll, wird gegen jeden Verſuch es auszuführen nur kritiſch ſich verhalten können. So wie die einzelnen Löſungen der Philoſophie immer wieder von Seiten des allgemeinen Begriffes des Wiſſens einer Kritik unterworfen werden, ſo iſt auch jede wirkliche Ausführung des philoſophiſchen Syſtems einer ſolchen Kritik nicht entzogen, vielmehr muß dieſe auch noch im Abſchluſſe des Ganzen zur Ergänzung der Mängel in der Ausführung auffordern.

In allen andern Wiſſenſchaften iſt es Vorausſetzung, daß die ſyſtematiſche Zuſammenſtellung ihrer Lehren noch nicht vollendet iſt, dieſes Eingeſtändniß aber wirft keinen Verdacht auf die Richtigkeit der gewonnenen Ergebniſſe; in der Philoſophie dagegen iſt das Eingeſtändniß eines Mangels im Syſtem von viel ſchwererem Gewichte; denn da ſie keinen ihrer Gedanken ohne Bewußtſein ſeines Zuſammenhangs mit dem ganzen Syſtem ſetzen kann, iſt es ihr nicht gegeben ein einzelnes Ergebniß ungeſchwächt zu behaupten, wenn das Ganze nicht befriedigt (65). Von der unendlichen Aufgabe des Wiſſens in ihren Unterſuchungen getrieben, wird ſie auch in jedem ihrer Gedanken ſie auszudrücken ſtreben müſſen und von der Laſt ihrer Aufgabe gedrückt darf ſie das Ungenügende ihrer Löſungen ſich nicht verhehlen. Der Philoſoph weiß beſtändig, daß er das Räthſel der Welt vor ſich hat; ſeine Gedanken laſſen ſich nie von dem beſondern Gegenſtande feſſeln; er möchte alles wiſſen und alles ſagen; er weiß, daß der Gedanke, welchen er ausſpricht, mit allen übrigen Gedanken, welche er verſchweigen muß, im Zuſammenhang ſteht, daß er unendliche Beziehungen hat, welche ungeſagt das Ausgeſprochene in Schatten hüllen, und daß daher alle

sſagen unbefriedigt laſſen müſſen. Das Streben nach dem
in ihm beſtändig rege, möchte auch keinen abgeſchloſſenen
n in ihm zulaſſen, ſondern über jeden hinaustreibend einen
rochenen Fluß des Denkens ohne Abſchnitt, ohne Haltpunkt
hervorrufen. Ihm erſcheinen die Ruhepunkte, welche wir
jönnen, die Abſätze und neuen Anſätze in unſerm Denken,
er periodiſche Verlauf des Lebens uns gebietet, als Be-
igen der Natur, welche die forſchende Vernunft unwillig
weil ſie das Ende und den Zweck ihrer Arbeiten ſehen
und durch dieſe Hinderniſſe der Natur ſieht er ſich daran
daß er ſein wiſſenſchaftliches Geſchäft nicht allein zu be-
abe, ſondern den Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens es zu
hen geſtatten müſſe. Es ſind daher auch nicht allein die
unſerer Sprache, welche uns beſtändig nur Ungenügendes
en nöthigen, vielmehr dieſe Mängel ſind nur die Folgen
igel in unſern Gedanken; aber an der Beſchränktheit unſe-
:, welche unſere Gedanken gleichſam in kleine Stücke zer-
elche, der gemeinen Vorſtellungsweiſe entnommen, zu tau-
) doch nie genügenden Vorſichtsregeln uns zwingt, bemerken
leichteſten, wie es uns nicht gelingen will die innerlich
n Beweggründe unſeres Nachdenkens andern und uns ſelbſt
jer Durchſichtigkeit zu bringen, wie viel weniger die Samm-
:s unſeres Wiſſens darzulegen, welche wir im Syſtem der
jaft ſuchen. Wenn wir nun mit dem Bewußtſein aller
emmungen an die methodiſche Entwicklung des Syſtems
o müſſen wir uns in voraus bekennen, daß unſer Bemühn
nüge zu thun doch nur in fragmentariſcher Weiſe gelingen
d daß es andern vorbehalten ſein wird die Mängel un-
ſtems zu ſehen und zu ergänzen. Es gilt zwar von allen
jaften, daß der, welcher in ihnen arbeitet, ſeine Erfolge
Beiträge zu einem Gemeingut zu betrachten hat, aber nur
cher das wiſſenſchaftliche Forſchen mit philoſophiſchem Auge
t, wird es in vollem Maße gewahr. Seine eigenen ſyſte-
i Beſtrebungen wird er nur als Verſuche betrachten, welche
großen allgemeinen Verlauf der Wiſſenſchaften eingreifen
dadurch ihre Bedeutung erhalten ſollen, daß ſie ihm die-
durch ſeine weitern Erfolge geprüft, beſtätigt und ergänzt
Daher ſind alle philoſophiſche Syſteme der Kritik der
le unterworfen und der Syſtematiker ſelbſt, wenn er von
erſönlichen Beſtrebungen unbefangen bleibt, muß ſie derſel-
ik unterwerfen und deswegen auch ſein Syſtem nicht als
allemal abgeſchloſſen anſehn. Nur dieſe Vorſichtsregel
vor bewahren, daß Klagen über die Beſchränktheit des ſy-
jen Geiſtes nicht mit Recht geführt werden.

69. Der Lauf des wirklich ſich vollziehenden Syſtems würde aber durch die Kritik beſtändig unterbrochen und unmöglich gemacht werden, wenn ſie nicht einem jeden Schritte des Syſtems ſelbſt inwohnte, indem aus jeder Löſung die weitere Aufgabe durch den Blick auf die allgemeine Aufgabe des Syſtems gezogen wird (64). Hierdurch weiſt die Kritik zu immer weitern ſyſtematiſchen Beſtrebungen an und es erklärt ſich uns hieraus, daß im Gedanken des Philoſophen das Syſtem wirklich zu Stande kommt, weil er, obgleich noch mit den Mitteln beſchäftigt, doch das Ende des Syſtems ſchon in ſich trägt. Wenn daher auch die Ausführung des Syſtems unmethodiſch, ſkizzenhaft, ſprungweiſe und ſogar einſeitig ausfallen ſollte, ſo findet ſie doch in dem Gedanken des wahren Philoſophen ihre Ergänzung, weil dieſer beim Ziele weilt und ſelbſt in der ungenügenden Ausführung der Mittel den Zweck ahnt, welchen die Vernunft erreichen will. Ihr Wille verſpricht ihm, daß alles, was jetzt nur in dunkeln Ahnungen ihm vorſchwebt, in dem Geiſte ſeiner Methode ſich werde aufklären laſſen und das Ziel, welches die Vernunft fordert, läßt ſich als ſchon im Keime erreicht erblicken.

Auch bei reiner und eifriger Wahrheitsliebe kann es dem philoſophiſchen Denker begegnen, daß er ſeinem Syſteme eine Vollendung zuſchreibt, welche es nicht beſitzt; ja dieſe Täuſchungen laſſen ſich bei allen Syſtematikern wahrnehmen, denen wir nach menſchlicher Weiſe aufrichtige Wahrheitsliebe und beſcheidene Schätzung ihrer Leiſtungen doch nicht abſprechen dürfen. Dies bildet eins der intereſſanteſten Probleme der Pſychologie. Wir laſſen alles bei Seite, was zu ſeiner Löſung beigebracht werden könnte von Täuſchungen der Liebe zu ſeinen eigenen Werken, von Selbſtüberhebung, von Verführungen des polemiſchen Eifers, um nur an das zu erinnern, was in der Sache liegt. Schon an ſich erklärt das Geſchäft des Philoſophen zur Genüge, warum er den erwähnten Täuſchungen leichter ausgeſetzt iſt, als Menſchen, welche andere vernünftige Werke betreiben. In allen Syſtemen der Philoſophie, welche die Aufgabe ihrer Wiſſenſchaft nicht verkennen, iſt von Anfang an der Gedanke lebendig, daß der letzte Grund der Erſcheinungen aufgedeckt werden ſolle, und die Hoffnung wach, daß er aufgedeckt werden könne, weil die Vernunft ihrem Triebe nach der Erkenntniß des Grundes Erfüllung verſpricht. Wir ſehen daher auch von Anfang an die philoſophiſchen Syſteme mit dem Gedanken an

den letzten Grund oder an die letzten Gründe des Seins und des Denkens beſchäftigt. Ihre Gedanken laufen zwiſchen dem unentwickelten und dem entwickelten Gedanken des Wiſſens (62). Von jedem wahren philoſophiſchen Gedanken wird man nun ſagen müſſen, daß er den Grund der Erſcheinung in irgend einer Weiſe enthüllt. Aber die Weiſen der Enthüllung ſind verſchieden; ſie können nicht alle in gleicher Weiſe auf Vollſtändigkeit Anſpruch machen, und der vollſtändigſten Weiſe wird noch immer die fortſchreitende Kritik ihre Mängel und die Nothwendigkeit weiterer Ergänzungen nachzuweiſen wiſſen. Dabei liegt nun das Bedenken vor, wie man Lücken in der Ausführung des Syſtems laſſen, Sprünge im philoſophiſchen Beweiſe machen könne, ohne ſogleich von der philoſophiſchen Methode ſich gewarnt zu ſehen. Das Ideal der philoſophiſchen Methode hat annehmen laſſen, daß es zwar, wie in andern Wiſſenſchaften, ſo auch in der Philoſophie geſchehen könne, daß man das Syſtem noch nicht vollſtändig habe; aber es ſcheint daraus zu folgen, daß man alsdann auch ſich bewußt ſein werde nur bis zu einem gewiſſen Punkte in der Ausführung des Syſtems fortgeſchritten zu ſein und dieſen ohne Sprung erreicht zu haben; die Unvollſtändigkeit des philoſophiſchen Syſtems ſcheint ſich alſo daran verrathen zu müſſen, daß man mit der Entwicklung deſſelben beſchäftigt und an einem beſtimmten Punkte in ihr angelangt mit der Löſung der zunächſtliegenden Aufgabe ſich beſchäftigt ſähe. So würde ſich in Gemäßheit dieſer idealen Forderung ergeben, daß die Entwicklung des philoſophiſchen Gedankens ein durchaus ruhiges, ordnungsmäßiges und in keiner Weiſe abſpringendes Fortſchreiten innezuhalten hätte, in welcher der erſten Aufgabe die erſte Löſung, dann die zweite Aufgabe und die zweite Löſung in ſtetigem Zuſammenhange folgen müßte. In der That hat Hegel gemeint, in ſolcher Weiſe müßte die Philoſophie in ihrer Geſchichte und eben ſo auch das rechte Syſtem der Philoſophie ſich vorwärts bewegen. Seinen Verſuch aber dieſen regelrechten Fortgang in der Geſchichte der Philoſophie nachzuweiſen kann man nur für mißlungen halten und ſchwerlich dürfte irgend ein Philoſoph, wenn er auf den Gang ſeiner philoſophiſchen Bildung und der Entſtehung ſeines Syſtems ſich beſinnt, in ihm etwas einer ſolchen regelmäßigen Bewegung Ähnliches finden. Das Unternehmen ihn nachzuweiſen iſt ohne Zweifel nur aus der fleiſchloſen Abſtraction hervorgegangen, welche fordert, daß in irgend einem Menſchen oder auch in der ganzen Menſchheit das Ideal der Philoſophie ſich verkörpern ſolle, ohne zu beachten, daß die Verwirklichung des philoſophiſchen Syſtems unter allen Umſtänden von der Entwicklung der übrigen Elemente unſerer vernünftigen Bildung und überdies von gar vielen natürlichen Bedingungen abhängig iſt. Das Eingreifen dieſer Vorbedingungen

in die Entwicklung des philoſophiſchen Gedankens läßt ihn nur unter gar mancherlei ſchwierigen Schickſalswindungen zur Geburt kommen. Der Grund aber, weswegen die Philoſophie von jeher zu Sprüngen geneigt geweſen iſt, liegt darin, daß wir in ihr nicht weniger das Spätere als das Frühere bedenken, worüber der Vorwurf der Voreiligkeit uns mit Recht treffen würde, wenn dies nicht überhaupt die Weiſe der Vernunft wäre, daß ſie nicht weniger auf den Zweck als auf ſeine Bedingungen achtet. Daß nun in der Philoſophie alle Entwicklung vom vernünftigen Grunde oder vom Zwecke ausgeht, giebt ihr den unterſcheidenden Charakter ihrer Methode. Bei den übrigen Wiſſenſchaften liegt alles Gewicht der Beweiſe auf den vorher entwickelten und hinreichend bekannten Gründen und daher ſind ſie genöthigt beſtändig zurückzublicken auf die zuvor auseinandergeſetzten Lehren, und der größte Fehler in ihrer Methode iſt es, wenn das Spätere nicht genau an das Frühere ſich anſchließt. Die Philoſophie dagegen muß beſtändig auf den Zweck aller Wiſſenſchaft als auf ihr Princip verweiſen, und ſo wie dieſer Zweck doch nur unvollſtändig ihr gegenwärtig und bekannt ſein kann, wird ſie daran gewöhnt mit Gedanken zu verkehren, welche in die weiteſte Ferne blickend das Herz mit kühnen Hoffnungen erfüllen, aber doch nur in unentwickelter Geſtalt ihren Inhalt vor uns entfalten. Nun wird es freilich auch an der Zeit ſein davor zu warnen, daß wir dieſem Zuge der philoſophiſchen Gedanken nicht rückſichtslos nachgeben, ſondern auch auf den Ausgangspunkt unſerer Erkenntniß zurückblicken und durch ihn dem allzu raſchen Fluge der philoſophiſchen Gedanken ein Gegengewicht, einen auf die Bedingungen unſeres Denkens eingehenden Stoff geben. Aber die Natur ihres Ganges werden wir dadurch nicht ändern. Man könnte von ihm ſagen, daß er ſich in beſtändigen Sprüngen bewegt, einmal vorwärts blickend auf den letzten Zweck und alsdann wieder zurückgewieſen auf den Ausgangspunkt, jetzt in dogmatiſcher Weiſe die kühnſten Hoffnungen nährend, dann aber auf die unüberſehliche Maſſe und Verworrenheit der Erſcheinungen zurück geworfen, einer ſkeptiſchen Zaghaftigkeit Raum gebend. Daß nun in dieſen Schwankungen ihrer Bewegung nicht alle methodiſche Haltung verloren geht, wird nur daher rühren, daß der durchgehende Gedanke des Wiſſens den Zuſammenhang immer wiederherſtellt, indem er ebenſo die Hoffnungen des Dogmatikers ſtält, wie er die Kritik des Skeptikers leitet und in unentwickelter Geſtalt auf den Anfang, in entwickelter Geſtalt auf das Ende der Forſchung hinweiſt. Durch dieſe beiden äußerſten Punkte ſehen wir das Ganze des Syſtems vertreten, die in der Mitte liegenden Punkte aber finden ſich in einer Entwicklung, welche verſchiedene Grade der Genauigkeit zuläßt; ihren höchſten Grad würden ſie erſt erreicht haben, wenn das Syſtem der

Philoſophie vollendet wäre. So lange es nicht vollendet iſt, werden wir den Mangel an Genauigkeit in der Verkettung äußerer philoſophiſchen Lehren zu entſchuldigen haben. Daß er nicht allen Zuſammenhang aufhebt und dem Syſtem nicht alle beweiſende Kraft raubt, bewirkt nur die Macht des philoſophiſchen Princips, welches von Anfang bis zu Ende durch alle philoſophiſche Lehren hindurchgeht und ſie alle zuſammenhält. In dem Gedanken des Wiſſens ſind alle Punkte, durch welche ſeine Entwicklung hindurchgeht, wenn auch nur andeutungsweiſe vertreten. Die Vertretung der Aufgaben und der Löſungen, welche wir für das vollſtändige Syſtem der Philoſophie fordern müſſen, kann als eine Folge von Stufen angeſehn werden, durch welche man zu dem vollſtändig entwickelten Begriff des Wiſſens aufſteigen ſoll; ſie ſind alle in dem philoſophiſchen Überblick über das Syſtem enthalten, welche auch ein ſkizzenhafter Entwurf bieten kann; aber manche von ihnen werden nur unentwickelt in ihm enthalten ſein. Wenn das philoſophiſche Syſtem das ganze wiſſenſchaftliche Verfahren auseinanderlegen ſoll, ſo wird dieſe Aufgabe vor dem ſyſtematiſchen Geiſte des Philoſophen in ihrem ganzen Umfange ſtehn, aber die Analyſe derſelben wird nicht in allen Punkten vollendet ſein; es iſt ihm nicht erlaubt einen derſelben ganz zu überſpringen; aber es wird Entſchuldigung finden, wenn er ihn nur in einer flüchtigen Skizze angedeutet ſieht; er darf ſich vorbehalten bei beſſerer Muße ihn ausführlicher zu bedenken, weil er gegenwärtig einem andern Punkte ſeinen Fleiß zuwenden muß. Dabei wird es beſtehn können, daß der Gedanke des Wiſſens als Princip und als Zweck der Philoſophie in voller Anerkennung bleibt und die Methode der Philoſophie innerhalb dieſer Grenzen mit Sicherheit ſich vollzieht, indem das Ungenügende in der Ausführung des Syſtems darauf ſich beſchränkt, daß nicht alle in ihm liegende Beſonderheiten zu gleichmäßiger Anerkennung gebracht worden ſind. Es läßt ſich aber freilich auch beſorgen, daß durch Bevorzugung einzelner Aufgaben in der Unterſuchnng andere benachtheiligt werden, und hierauf beruht das, was man Einſeitigkeiten in philoſophiſchen Syſtemen zu nennen pflegt. In ihnen werden einzelne Punkte des Syſtems nicht bloß bis auf ſchwache Andeutungen übergangen, ſondern parteiiſch in den Schatten geſtellt, indem eine leidenſchaftliche Vorliebe andern Punkten ſich zuwendet. Dies wird nicht verfehlen bis zum Irrthum ſich zu ſteigern, wenn die verdeckten Punkte ſich fühlbar machen, aber mit Gewalt durch eine ſophiſtiſche Polemik zurückgedrängt werden.

70. Wie jede andere Wiſſenſchaft, ſo hängt auch die Philoſophie von manchen äußern Bedingungen und Antrieben in ihrer Entwicklung und in ihrer Darſtellung ab. Unter ver-

ſchiedenen Verhältniſſen ſind ſie von verſchiedener Art; aus Beſonderheiten der mannigfaltigſten Art hervorgehend greifen ſie in die Geſtaltung der Wiſſenſchaften ſo ein, daß dieſe zu verſchiedenen Zeiten, bei verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Perſonen einen verſchiedenen Gang der Behandlung annehmen. Am ſchwerſten läßt ſich von ſolchen Einflüſſen auf die philoſophiſche Methode das rechtfertigen, was nur dem Perſönlichen angehört, und doch läßt es eben ſo wenig als die mehr allgemeinen Einflüſſe von der Entwicklung philoſophiſcher Syſteme ſich fern halten. Denn in der Philoſophie ſind ſolche äußere Einflüſſe, welche immer einen mehr oder weniger zufälligen und perſönlichen Charakter annehmen, noch weniger zu vermeiden, als in andern wiſſenſchaftlichen Lehren, weil dieſe doch nur ein beſonderes Geſchäft des Lebens vertreten, jene dagegen das Ganze der Wiſſenſchaft und aller ihrer Beziehungen zum ganzen vernünftigen Leben zur Sprache bringt und deswegen auch mit allen Intereſſen des Menſchen ſich abzufinden hat. Daher findet ſie beſtändig Veranlaſſung mit den Einſeitigkeiten und Vorurtheilen nicht allein der gemeinen Meinung, ſondern auch beſonderer Zeitrichtungen, beſonderer Völker und beſonderer Perſönlichkeiten zu ſtreiten, um ihrer ſyſtematiſchen Geſtaltung Raum zu gewinnen und eine kritiſch-polemiſche Behandlung philoſophiſcher Aufgaben wird neben der ſyſtematiſchen Entwicklung der Philoſophie nicht allein zugelaſſen, ſondern auch von ihr gefordert werden müſſen. In ihr wird das Philoſophiren eine mehr perſönliche Haltung anzunehmen nicht vermeiden können, weil perſönlichen Richtungen auch nur in perſönlicher Weiſe entgegengetreten werden kann. Eine ſolche Haltung wird auch um ſo weniger ausbleiben können, je mehr wir von einem jeden Philoſophirenden fordern müſſen, daß er alle Intereſſen, welche ihn als Menſchen bewegen, in ſeine Philoſophie verflechte.

Wir haben ſchon früher die kühnen Hoffnungen der Philoſophie erwähnt, welche die Phantaſie erregend zu phantaſtiſchen, utopiſchen Träumen verführt haben, wenn man ſich verleiten ließ die Bedingungen ſich auszumalen, unter welchen das Ideal der Philoſophie in Gemeinſchaft mit allen übrigen Idealen der Vernunft

ſich verwirklichen ſollte. Solche Träume zeigen in der äußerſten Grenze, wie nahe die Philoſophie der ſchönen Kunſt ſteht; ihre zwitterhafte Geſtalt warnt vor der Gefahr benachbarte Gebiete der menſchlichen Bildung in der Vertheilung der Arbeiten, in welcher wir leben, in einander überfließen zu laſſen. An die Verwandtſchaft der Philoſophie mit der ſchönen Kunſt erinnert auch die ſkizzenhafte Ausführung des philoſophiſchen Syſtems, von welcher wir ſprachen; ſie gleicht einem Gemälde, welches der Künſtler in ſeiner Phantaſie noch immer vollſtändiger trägt, als es ſeine ausgeführten Züge verrathen können. Beide Gebiete haben es mit einander gemein, daß ſie den ganzen Menſchen, alle vernünftige Intereſſen in Anſpruch nehmen. Daher hat man denn auch, beſonders auf Platon's Vorgang ſich berufend, zu wiederholtenmalen eine künſtleriſche Behandlung der philoſophiſchen Aufgaben empfolen nnd verſucht; aber ſelbſt den gelungenſten Verſuchen dieſer Art wird man es anſehn, daß ſie als Knnſtwerke wie als wiſſenſchaftliche Arbeiten von der einen Seite zu viel, von der andern Seite zu wenig bieten. Was der Künſtler in ſinnlicher Anſchaulichkeit ſchildern will, muß der Philoſoph des ſinnlichen Scheines zu entkleiden ſuchen. Dennoch werden beide durch einen gemeinſchaftlichen Zug geleitet, durch den Zug nach dem Ideal, und wenn auch die Philoſophie daſſelbe in abſtracten Gedanken ſich auszulegen, die Kunſt es in Bildern der Phantaſie zu veranſchaulichen ſtrebt, ſo würde es doch dem philoſophirenden Menſchen wenig anſtehn, wenn nicht auch ſein Gemüth und ſeine Phantaſie bei allen den Werken wären, in welchen er ſeine Gedanken auszuprägen ſucht. Die Gefahren, welche hieraus erwachſen, theilt die Philoſophie mit allen den Wiſſenſchaften, welche nicht bloß in der Oberfläche der Erſcheinungen ihre Gegenſtände ſuchen. Wir haben ſchon erwähnt, wie ſie hierin mit der Religion zuſammenhängt (48) und alſo auch mit der Wiſſenſchaft, welche das religiöſe Leben zu erforſchen ſucht; eine ähnliche Verwandtſchaft wird ſich auch herausſtellen zwiſchen ihr und der Geſchichte der menſchlichen Vernunft in allen Zweigen ihrer Bildung. Man weiß, wie die Unterſuchungen in dieſen Gebieten bei aller wiſſenſchaftlichen Haltung, welche in ihrem Charakter liegt, doch die Mittel der Kunſt nicht verſchmähen, durch welche ſie den Menſchen zu ergreifen vermögen. Daß ſie aber hierdurch auch eine perſönliche Haltung annehmen, wird ſich eben ſo wenig verkennen laſſen; denn in der Kunſt ſtrengt jeder ſeine ihm eigenthümlichen Gaben an; ſein perſönliches Können wird in ihr aufgeboten, und da meſſen ſich denn auch die verſchiedenen Kräfte, durch welche ein jeder für ſich zu gewinnen ſucht, im Wetteifer, ja im Streit mit einander. Hieraus wird auch erhellen, warum die künſtleriſche Behandlung philoſophiſcher Aufgaben beſonders in polemiſchen Aus-

führungen ſich zu erkennen giebt. Sie beleben die Darſtellung der Philoſophie und geben ihr das dramatiſche Intereſſe, wie man an dem Muſter Platoniſcher Kunſt ſich veranſchaulichen kann. An einem jeden Hervortreten der Perſönlichkeit in philoſophiſchen Fragen wird man eine Polemik gegen obwaltende, mehr oder weniger allgemein verbreitete Darſtellungsweiſen bemerken können. Es ſind nicht allein die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung, welche der ſyſtematiſchen Methode ſich entgegenſtellen, auch Einſeitigkeiten und Irrthümer der Philoſophen bieten einen reichen Stoff des Streites dar und in der Durchführung deſſelben wird, ſo wie perſönliche Beweggründe in ihnen ſich geltend machen, ſo auch ein Eingehen in ſolche Perſönlichkeiten nicht ausbleiben können. Daß in ſolchen Kämpfen das geiſtige Leben ſeinen Fortſchritt hat, iſt oft genug bemerkt worden, und je tiefer die Philoſophie in die Beweggründe des geiſtigen Lebens eingeht, um ſo weniger wird ſie zaudern dürfen auch an ſeinen Kämpfen Antheil zu nehmen. Eine überfließende Quelle für Erörterungen aller Art bietet ſich in dieſen Streitigkeiten der Philoſophen dar, und man wird vor Übermaß ſich zu hüten haben, wenn man aus ihr zu ſchöpfen geht. Nicht jede veraltete Streitfrage, nicht jede irgend einmal oder auch noch eben jetzt erhobene abweichende Meinung wird man für wichtig genug halten dürfen um widerlegt oder aufs Reine gebracht zu werden. Nur was noch immer in der allgemeinen Entwicklung der Wiſſenſchaft einen lebendigen Antrieb giebt oder an weit verbreiteten Neigungen, an dem verehrten Anſehn bewährter Syſteme eine Stütze findet, verdient Berückſichtigung, ſonſt würde die Polemik in das Unendliche führen. Die Kunſt, mit welcher ſie gehandhabt werden will, beruht theils auf dem geſchickten Ziehen der Folgerungen, welche aus den Annahmen der Gegner ſich ergeben, theils auf der Zurückführung ihrer Meinungen auf ihre Gründe, wodurch eine kritiſche Sonderung deſſen eingeleitet wird, was in derſelben auf der einen Seite perſönlichen Neigungen, auf der andern Seite allgemeinen Grundſätzen der Vernunft angehört. Man wird hieraus entnehmen können, daß die Kunſt der philoſophiſchen Polemik ihren allgemeinen Regeln nach an die philoſophiſche Methode ſich hält; was ſie mit der ſchönen Kunſt gemein hat, beſchränkt ſich auf die Charakteriſirung der Gegner und die charakteriſtiſche Behandlung ihrer Meinungen nach jenen techniſchen Vorſchriften.

71. Alle Verſuche das Syſtem der Philoſophie im Ganzen herzuſtellen gehen vom Ideal der philoſophiſchen Aufgabe aus; wo dagegen Beweggründe, welche nicht im Ideal der Wiſſenſchaft liegen, Einfluß auf das philoſophiſche Nachdenken gewinnen, werden ſie nur zu einem fragmentariſchen Philoſo-

phien führen. Obgleich nun dieſes nicht von dem vollen Bewußtſein der philoſophiſchen Aufgabe getragen wird, pflegen ſeine Ergebniſſe doch um ſo lebhafter auf ihre Berechtigung gehört zu werden zu dringen, je mehr in ihnen das perſönliche Intereſſe des ganzen Menſchen oder das Bedürfniß der Zeit, d. h. des augenblicklichen Standpunktes in der Entwicklung der menſchlichen oder auch nur der volksthümlichen Bildung zur Sprache gebracht wird. Es wird auch kaum zu leugnen ſein, daß die fragmentariſchen Beſtrebungen in der Philoſophie oft größere Erfolge gehabt haben, als die Arbeiten im Syſtem. So wie alle Wiſſenſchaften nur bruchſtückweiſe zu einzelnen Entdeckungen, welche unter Begünſtigungen beſonderer Umſtände gemacht wurden, fortzuſchreiten pflegen, ſo wie die neueſten Entdeckungen alsdann die Aufmerkſamkeit lernen und für ein kleineres Gebiet der Unterſuchungen den Blick ſchärfen, ſo hat auch die Philoſophie aus fragmentariſchen Verſuchen nicht geringen Gewinn gezogen, und es würde dem Überblicke über das Ganze der Philoſophie ſchlecht anſtehn, wenn er ſie vernachläſſigte, weil ſie nur einen lockern Zuſammenhang mit der methodiſchen Entwicklung der Philoſophie zeigen.

Es würde uns zu tief in geſchichtliche Unterſuchungen verwickeln, wenn wir im Einzelnen zeigen wollten, wie das Ganze der philoſophiſchen Lehren unter beſondern Anregungen der Grammatik, der Rhetorik, der Naturwiſſenſchaften, der Mathematik, der Geſchichte, der Religion, der ſchönen Kunſt, der Politik, der Pädagogik, der Didaktik u. ſ. w. ſich gebildet hat. Man muß aber darauf achten, daß bei allen ſolchen philoſophiſchen Lehren, welche unter einem äußern Anlaß ſich bilden, nicht ausbleiben kann, daß mit den philoſophiſchen Gedanken auch empiriſche Bemerkungen, welche die Veranlaſſung abgaben, ſich verbinden und nicht ſelten den philoſophiſchen Gehalt mehr oder weniger überdecken. Es kommt alsdann darauf an den philoſophiſchen Charakter auch in ſolchen Gedanken zu entdecken, welche noch im Reifen begriffen, aus ihren empiriſchen Anregungen noch nicht zu voller Allgemeinheit herausgetreten ſind.

72. Verſuche jedoch können immer nur als Hülfsmittel für die Wiſſenſchaft angeſehn werden und es werden daher auch die Verſuche von äußern Anregungen aus und in Bezug

auf beſondere Aufgaben unſeres vernünftigen Lebens die pl
loſophiſche Unterſuchung fragmentariſch zu fördern, nur a
Vorarbeiten für das Syſtem der Philoſophie zu betrachten ſei
So lange das Philoſophiren von beſondern Intereſſen ausgel
erhebt ſich gegen ſeine Ergebniſſe der Verdacht, daß ſie nur a
perſönlichen Neigungen ſich ſtützen möchten; ſo lange nicht e
vollſtändiger Überblick über das Ganze des wiſſenſchaftlich
Geſchäfts gewonnen werden iſt, bleibt der Zweifel zurück,
unter den Grundſätzen, welche in verſchiedenen Gebieten d
Wiſſenſchaft in verſchiedener Weiſe geltend gemacht werde
nicht Widerſpruch ſtattfinde; zur Sicherheit wird man daher
der Philoſophie nur in demſelben Maße gelangen können,
welchem man die einzelnen Gedanken an das methodiſche Ve
fahren des Syſtems heranzuziehen weiß.

Drittes Kapitel.

Über die Stelle der Logik und der Metaphyſik im Syſtem der Philoſophie.

73. Die Methode der Philoſophie fordert einen ununte
brochenen, ſtetigen Fortſchritt. Wenn ſie im ſtrengſten Sin
durchgeführt werden ſollte, ließen beſondere Theile des Syſtem
nur in der Weiſe ſich denken, daß in der fortlaufenden Ket
der Unterſuchungen kleinere Abſätze zwiſchen Aufgabe und Lö
ſung ſich ergäben; da aber aus jeder Löſung in der Mitte de
ſyſtematiſchen Verfahrens auch unmittelbar die neue Aufgal
ſich ergeben ſoll (64), würden größere Abſchnitte und eine ſtä
kere Gliederung des Syſtems durch Zerlegung deſſelben in kle
nere und größere Theile ſich nicht denken laſſen. Weil jedo
die Methode der Philoſophie in ihrer vollen Strenge nur al
eine ideale Forderung anzuſehn iſt, welcher wir in der wirk
lichen Ausführung des Syſtems nicht genügen können (68
werden auch in der Kette philoſophiſcher Unterſuchungen grö
ßere Theile ſich unterſcheiden laſſen, welche enger in ſich zu
ſammenhängen und mit andern Theilen nur in einem wenige

engen Zuſammenhange ſtehn. Wir haben Grund zu erwarten, daß eine ſolche Eintheilung der Philoſophie an die praktiſchen Bedürfniſſe ſich anſchließen wird, deren Eingreifen in unſer theoretiſches Leben Abſchnitte und Ruhepunkte in daſſelbe bringt (68).

Wenn wir dem Ideale der abſoluten Philoſophie folgten, ſo würden wir alle Gliederung der Gedanken in einen Gedanken zuſammenziehen müſſen; wenn wir das Ideal einer ſtreng ſyſtematiſchen Einheit in der Philoſophie geltend machen wollten, ſo würden wir einen ununterbrochenen Gedankenfluß zu fordern haben; nur die praktiſchen Bedürfniſſe, unter welchen wir leben, bringen ſtärkere Anſätze und Abſätze auch in unſere Philoſophie, ſo wie ſie auch die Theilung der Arbeiten und der Wiſſenſchaften zu Folge haben. Die Gliederung der Philoſophie im Allgemeinen hat ihren Grund darin, daß ſie es unternehmen muß die Erſcheinung zu erklären, weil hierzu die Unterſcheidung verſchiedener Aufgaben und Löſungen gehört (64); indem aber die Philoſophie auch nur der Erklärung der Erſcheinung im Allgemeinen ſich widmet, weil ſie die Erklärung aller beſondern Erſcheinungen nicht zum Abſchluß bringen kann, muß ſie auch die Abſonderung verſchiedener Gebiete der wiſſenſchaftlichen Arbeit vorausſetzen und wird dadurch auf die natürlichen Bedingungen hingewieſen, unter welchen ſie in ihrer Entwicklung ſteht (41). Wenn ſie ſich nun darauf beſchränken könnte ihre Aufgabe ohne alle Berückſichtigung der Erfahrung durchzuführen, ſo würde der von uns vorangeſtellte Fall eintreten, daß ſie als ein ununterbrochenes Syſtem von Gedanken ſich entwickelte. Da aber ihr ſtreng methodiſches Verfahren als ein Ideal anzuſehn iſt und die Berückſichtigung anderer Wiſſenſchaften und des praktiſchen Lebens in ihr nicht ausbleiben kann, ſie ſelbſt vielmehr die Unterordnung aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unter die allgemeine wiſſenſchaftliche Meinung anerkennen muß (47), ſo werden wir das philoſophiſche Syſtem in ſeiner wirklichen Ausführung auch nicht zurückhalten können vor der Berückſichtigung der Theilung der Arbeiten, in welchen unſer ganzes Leben verläuft, und die Eintheilung des philoſophiſchen Syſtems in verſchiedene Lehrzweige wird hiervon die unausbleibliche Folge ſein. Einige geſchichtliche Andeutungen werden genügen anſchaulich zu machen, daß hierin der Grund für die Eintheilungen der Philoſophie liegt. Wenn man als Haupttheile der Philoſophie die Phyſik und die Ethik betrachtet hat, ſo beruht dies weſentlich darauf, daß man die Natur und das vernünftige Leben des Menſchen als Hauptgegenſtände aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchung kennen gelernt hatte. Ihnen ſtellte man die Logik zur Seite, weil man fand, daß beide Zweige der Wiſſenſchaft nicht ohne Gemeinſchaft bleiben dürften, daß ſie wenigſtens in ihrer ge-

meinſchaftlichen Methode ſich mit einander verbunden zeigten. Aus leicht begreiflichen Gründen iſt beſonders reich an Unterſcheidungen für Theile der Philoſophie die Unterſuchung über das vernünftige Leben geweſen, indem die Theologie die Religionsphiloſophie, die Jurisprudenz die Rechtsphiloſophie, die Unterſuchung über die ſchöne Kunſt die Äſthetik, die Theorie über die Erziehung die Pädagogik u. ſ. w. forderte, Eintheilungen, in welchen ſich auch der Einfluß des praktiſchen Lebens auf die Ausbildung abgeſonderter Lehrzweige nicht verkennen läßt. Die Geſchichte der Philoſophie kann uns auch darauf aufmerkſam machen, wie empfehlungswerth der mittlere Weg iſt zwiſchen den zwei äußerſten Grenzen, welchen unſere Sätze bezeichnen. Beim Beginn der philoſophiſchen Unterſuchung ſehen wir, daß die Philoſophie nur als Ganzes genommen wird; die Unterſuchung der philoſophiſchen Aufgaben zeigt aber in ihr auch nur ein geringſtes Maß der Unterſcheidung. Beim Verfall der Philoſophie will ſich die Gliederung ihrer Theile auch nicht mehr feſthalten laſſen, wovon die neuplatoniſche Schule ein auffallendes Beiſpiel abgiebt; der Grund liegt darin, daß die beſondern Aufgaben der Wiſſenſchaft ihr Intereſſe verloren haben und nur noch ein allgemeines, die Unterſchiede verwiſchendes Intereſſe für die Erkenntniß der letzten Gründe zurückgeblieben iſt. Auf der entgegengeſetzten Grenze ſteht die Neigung der philoſophiſchen Liebhaberei alle philoſophiſche Unterſuchungen nur unter gewiſſen Gemeinplätzen zu betreiben, wie dies die ſpätere ſtoiſche Schule zeigt.

74. Die Abſonderung ihrer Theile giebt der Philoſophie ihre Richtung auf die Löſung beſonderer Aufgaben, welche ihr von der Denkweiſe des praktiſchen Lebens oder von den einzelnen Wiſſenſchaften geſtellt werden. Das Streben nach Syſtem wird aber darauf ausgehn müſſen alle dieſe Aufgaben unter die allgemeine wiſſenſchaftliche Aufgabe zu bringen, welche im Gedanken des Wiſſens liegt. Da in dieſem die Philoſophie ihren Halt zu ſuchen hat als in ihrem Princip, wird ſich auch die Bedeutung der einzelnen Theile der Philoſophie nur daraus erſehen laſſen, daß man erkennt, wie ſie an ihrer Stelle in die Entwicklung des Wiſſens überhaupt eingreifen.

75. Unter den Bedürfniſſen der einzelnen Wiſſenſchaften, deren Befriedigung die Philoſophie gewähren ſoll, iſt eins der dringendſten eine Belehrung über ihre Methoden zu erhalten (21). Daher hat man ſeit lange im philoſophiſchen Wege eine Methodenlehre für das wiſſenſchaftliche Denken zu gewinnen geſucht. Die Philoſophie konnte ſich um ſo weniger dieſer Auf-

gabe entziehn, je mehr ſie ſelbſt dahin ſtreben mußte ihrer eigenen Methode ſich bewußt zu werden. Die philoſophiſche Methodenlehre für das wiſſenſchaftliche Denken iſt mit dem Namen der **Logik** bezeichnet worden.

Die logiſchen Unterſuchungen ſind als ein beſonderer Zweig der Philoſophie von der Zeit an getrieben worden, wo die erſte genauere Gliederung der Philoſophie eintrat. Der Name, mit welcher ſie bezeichnet worden, iſt faſt eben ſo alt. Seine Zweideutigkeit, welche in der verfehlten Überſetzung Vernunftlehre ſich ausſpricht, hat nicht abgeſchreckt ihn beizubehalten. Sie wird auch uns nicht nöthigen einen althergebrachten Namen zu ändern, mit welchem man ſchon gewöhnt iſt eine beſtimmte Bedeutung zu verbinden. Von größerer Wichtigkeit aber ſind die Bedenken, welche gegen die Abſonderung der philoſophiſchen Methodenlehre von andern Kreiſen der Unterſuchung ſich erheben.

76. Ehe man zu einer ſolchen Methodenlehre kommt, iſt ſchon lange methodiſch gedacht worden. Man kann daher glauben durch Beobachtung ſeines bisherigen und noch immer fortlaufenden Denkens zu einer ausreichenden Kenntniß der wiſſenſchaftlichen Methoden gelangen zu können. Die, welche dieſen Weg einſchlugen, waren der Meinung, die Beobachtung werde nicht allein zeigen, in welchen Formen das Denken einherſchreite, ſondern auch aus den günſtigen oder ungünſtigen Erfolgen abnehmen laſſen, welches Verfahren richtig und geſetzmäßig, welches dagegen unrichtig und ungeſetzmäßig ſei. In einer ſolchen Weiſe forſchend hat man die philoſophiſche Methodenlehre auszubilden geſucht, ohne jedoch ſtreng in der Methode der Beobachtung ſich zu halten, vielmehr auch über die Grenzen der Beobachtung hinausgehend um über die Gründe des wiſſenſchaftlichen Denkens nachzudenken.

Bekanntlich haben Ariſtoteles und Bacon das meiſte Verdienſt um die Beobachtung der Methoden unſeres Denkens ſich erworben, jener indem er die Methode des Schließens vom Allgemeinen auf das Beſondere, dieſer indem er die Methode des Schließens im umgekehrten Wege erörterte; der eine faßte dabei vorzugsweiſe das Verfahren der Mathematik, der andere das Verfahren der empiriſchen Wiſſenſchaften ins Auge. Es iſt ebenſo einſeitig das Verdienſt des einen wie des andern herabzuſetzen, weil ein jeder von ihnen doch nur eine Seite des wiſſenſchaftlichen Schließens ſeiner Unter-

ſuchung unterwarf. Ihr Verfahren iſt freilich nicht philoſophiſch, auch nicht mit vollem Bewußtſein ſeiner Bedeutung durchgeführt; dies hindert aber nicht ihnen das Lob zu ertheilen, daß ſie in empiriſcher Forſchung einen Stoff zur Überſicht gebracht haben, welcher das philoſophiſche Nachdenken über die Methoden der Wiſſenſchaft wecken mußte und auch ſchon bei ihnen geweckt hatte.

77. Eine auf Beobachtung ſich ſtützende Unterſuchung kann jedoch nie die Sicherheit gewähren, daß ſie alles den Gegenſtand betreffende bemerkt habe, ſelbſt wenn der Gegenſtand uns ſo geläufig ſein ſollte, wie unſer eigenes Denken. Am leichteſten entziehen ſich der Beobachtung die unſcheinbaren Anfänge einer Entwicklung und die höchſten Ergebniſſe derſelben, welche nur ſelten, im höchſten Maße vielleicht nie erreicht werden. Und doch dürfte ſich erwarten laſſen, daß an dieſen äußerſten Endpunkten die Beweggründe der Entwicklung am meiſten ſich verrathen würden. Daher konnte es geſchehen, daß die auf Beobachtung beruhende Logik zwar vielerlei von der Mitte des Denkens, in welcher die ſchon ausgebildeten Formen unſerer Gedanken liegen, zu berichten wußte, aber nur ſehr wenig von der Bildung der Gedanken und von den Geſetzen, in welchen die höchſten Zwecke des philoſophiſchen Syſtems ſich vollziehn.

Indem Ariſtoteles die Methode der Mathematik, Bacon die Methode der Empirie beſchrieb, glaubte ein jeder von ihnen die Methode aller Wiſſenſchaft beſchrieben zu haben. Ohne Zweifel beruhte dies darauf, daß ihre Beobachtung unvollſtändig war und keine Erfahrung über ihre Schranken hinausgehen und über ihre Grenzen ſich Rechenſchaft geben kann. Von beiden Logikern wurde die Methode der Philoſophie überſehn oder nur ungenügend erkannt; obgleich ſie das Gebiet des Tranſcendentalen nicht zu verleugnen gewagt haben, ließen ſie die Weiſe des Denkens unerörtert, welches mit ihm ſich beſchäftigt. Sie könnten hierüber nur dadurch entſchuldigt werden, daß ſie ihre Logik auf die Unterſuchung der erſten Fundamente unſeres Denkens beſchränkten. Dieſe Entſchuldigung aber, welche doch eben nur ausſagt, daß ihre Logik nicht vollſtändig war, hebt auch den andern Vorwurf nicht, daß ſie auf die erſten Fundamente und die kleinſten Regungen des Denkens nicht vorgedrungen iſt. Denn indem ſie Begriffe und Urtheile als ſchon gebildete Gedankenformen vorausſetzte und ihr Hauptaugenmerk darauf richtete, wie ein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang

vermittelſt des Schließens unter ihnen gewonnen werden könnte, vernachläſſigte ſie die Frage nach der Bildung oder dem Urſprunge der Begriffe und der Grundſätze, ohne welche kein Schluß würde gewonnen werden können. Je ſtärker dieſe Frage in den Vordergrund der philoſophiſchen Unterſuchungen gedrängt worden iſt, um ſo deutlicher hat man auch einſehen müſſen, daß die beobachtende Logik, wie ſie nach dem Vorgange des Ariſtoteles und des Bacon getrieben wurde, doch nur ein vorläufiges Werk bieten könne. Man hat ihre Mängel durch ſchärfere Beobachtung zu ergänzen geſucht; aber man ſollte ſich auch fragen, ob die Beobachtung des Denkens mehr als ſeine Erſcheinungen zu zeigen vermöchte und ob es nicht nöthig ſei, um die wahren Gründe des Denkens zu finden, über die Vorgänge in unſerm Bewußtſein hinauszugehn und in den Trieben und Beweggründen der Vernunft das Fundament für die Erſcheinungen unſeres Denkens aufzuſuchen.

78. So wie jeder Beobachtung nur die Erſcheinung vorliegt, ſo konnte auch die beobachtende Logik nur die Erſcheinung des Denkens erforſchen. In dem Kreiſe unſerer Beobachtung zeigen ſich aber die Erſcheinungen des Denkens nie anders als in Beziehung auf wechſelſeitige Mittheilung im Lehren und im Lernen; daher hat auch die beobachtende Logik nicht das Denken rein für ſich, ſondern nur wie es in der Sprache ſich äußert, betrachten können und faſt eben ſo ſehr mit den Formen der Sprache wie mit den Formen des Denkens ſich beſchäftigt. Es konnte nicht fehlen, daß ſie hierdurch verleitet wurde, vieles in ſich aufzunehmen, was vielmehr der Didaktik angehört. Man achtete nicht genug darauf, daß der Zweck des Lehrens ein anderer iſt, als der Zweck des Denkens, und daher auch andere Mittel erheiſcht. Ihr Unterſchied von einander wird noch größer dadurch, daß die Sprache durch ihre mannigfaltigen Bedürfniſſe getrieben nicht mit den einfachſten und natürlichſten Mitteln ſich begnügt, ſondern zur Wortſprache und ſogar zur Schriftſprache ſich ausbildet. Wenn man nun in der beobachtenden Logik dieſen Unterſchied zwiſchen den Mitteln der Sprache und den Mitteln des Denkens überſah, konnte es nicht ausbleiben, daß vieles ihnen fremdartige in die logiſchen Unterſuchungen gebracht wurde.

In unſern weitern Unterſuchungen werden wir auf zahlreiche Beiſpiele ſtoßen, welche das Geſagte erläutern können. Nur eins

der auffallendſten wollen wir hier erwähnen, die Trugſchlüſſe, welch auf fahrläſſigem oder trügeriſchem Gebrauch der Sprache beruhn Mit ihrer Unterſuchung hat ſich die beobachtende Logik beſchäftigt den Nutzen einer ſolchen Unterſuchung können wir nicht in Abred ſtellen; ſie gehört aber nicht der philoſophiſchen Logik an, ſonder den techniſchen Lehren, welche für den richtigen Gebrauch de Sprache zu geben ſind. Es kann keinem Theile zum Vortheil ge reichen, wenn man mit der Logik die Künſte der Grammatik, Di daktik und Rhetorik vermiſcht. Daß ſie von einander ſich abge ſondert haben, iſt als ein Fortſchritt in der Gliederung der Wiſſen ſchaft anzuſehn; vergeblich würde man ſich bemühn ſie wieder i einander zu miſchen, obwohl ſie gegenſeitige Hülfe ſich leiſten ſollen das Bemühn muß vielmehr darauf gerichtet ſein ihre Gränze immer ſchärfer zu erkennen. Hierzu aber iſt der erſte Schritt, da man Denken und Sprechen genau unterſcheidet. Enthuſiaſtiſch Freunde der Sprachwiſſenſchaft habe beide in eine zu enge Verbin dung mit einander zu ſetzen geſucht und dadurch ihrer Wiſſenſchaf wie der Logik, nur einen falſchen Freundſchaftsdienſt geleiſtet. Ma hat von ihnen nicht ſelten die Behauptung gehört, daß ohne Spr chen kein Denken ſein würde. Um dieſe Meinung zu entwirre muß man zuerſt die verſchiedenen Arten der Sprache unterſcheide Sprache im Allgemeinen iſt Äußerung von Gedanken in Zeichen dieſe Zeichen können gegeben werden durch Minen, Geberden, durc Worte, durch Schrift, in jeder Weiſe der Äußerung. Wenn ma das Wort in dieſem weiteſten Sinn nimmt, wird man nicht leugne können, daß die Sprache die natürliche Begleiterin des Gedanken iſt und eben ſo nothwendig zu ihm gehört, wie Äußeres zum In neren. Es beruht hierauf die Lehre, daß die Sprache ein Wer der Natur iſt. Aber zu weit wird dieſe Lehre ausgedehnt, wen man daſſelbe, was von der Sprache überhaupt gilt, auch von de Wortſprache behauptet. Wenn auch dieſe ihre natürlichen Anknü pfungspunkte hat, ſo ſollte man doch nicht zögern, in ihr ei künſtlich ausgebildetes Mittel zu erkennen und ſie in ihren weſent lichſten Theilen als eine Erfindung der Vernunft zu betrachten welche freilich, wie viele andere Erfindungen, nur unter Anleitun der Natur und nur durch die Arbeit vieler gemacht worden iſt Was nun aber die Sprachwiſſenſchaft betrifft, ſo ſollte es woh aus ihrer Geſchichte erhellen, daß ſie erſt an der Schriftſprache alſo an einer noch weitergehenden Erfindung der Vernunft, ſich zu rechtgefunden und die Erſcheinungen der Sprache verſtehen gelern hat und daß daher auch die Sprache, von welcher ſie redet, nich die unmittelbare, natürliche und nothwendige Äußerung iſt, ohn welche kein Gedanke ſein kann. Daß nun ohne die erfundenen und künſtlich ausgebildeten Mittel der Wortſprache das Denken

ſein könne, kann niemanden verborgen bleiben, welcher Kinder oder Taubſtumme reden lehren will und dabei vorausſetzen muß, daß ſie noch ohne die Wortſprache zu kennen mit ihrem eigenen Denken ſeinen Bemühungen entgegenkommen werden. Der Behauptung, daß ohne Sprache kein Denken ſein würde, wenn man unter Sprache nur die Wortſprache verſteht, liegt die Meinung zu Grunde, daß wir die künſtlichen Mittel der Wortſprache zur Entwicklung unſerer Gedanken nicht entbehren könnten, und hiervon iſt ſo viel richtig, daß die höhern Entwicklungen unſerer wiſſenſchaftlichen Gedanken ohne die geregelte Mittheilung derſelben in der Wort-, ja ſogar in der Schriftſprache uns nicht gelingen; denn alle Wiſſenſchaften haben ſich nur in der Literatur gebildet. Wenn man aber die Wortſprache, welche als Mittel für die Mittheilung des Denkens dienen ſoll, zu einem Mittel des Denkens ſelbſt macht und ſeine Gedanken nur an dem Faden der Worte dahinlaufen läßt, ſo iſt dies ein ähnlicher Mißbrauch, wie wenn man die Schriftſprache zum Mittel der Rede macht und ſich daran gewöhnt ſeine Rede nur am Faden der Schrift abzuſpinnen. Die Gefahr muß uns hieraus einleuchten, welche es hat, wenn man die Formen des Denkens nach den Formen der Rede beurtheilt, in welcher ſie zur Erſcheinung kommen. Aus der Meinung, daß ohne Sprache kein Denken ſei, hat man die Folgerungen gezogen, daß allen Weiſen des Denkens auch Weiſen der Rede und umgekehrt entſprechen müßten, daß wo ein Wort fehle, auch der entſprechende Gedanke fehlen würde, daß Verworrenheit, Fehlerhaftigkeit, Unbeholfenheit in der Rede ein ſicheres Zeichen derſelben Fehler im Denken wären. Alles dies ſind Urtheile, welche uns hingehen mögen, wo wir genöthigt ſind aus der äußern Erſcheinung unſern Gegenſtand zu beurtheilen und dem Anſchein nach, ohne genauere Prüfung zu verfahren. Es iſt wohl jedem ſchon begegnet, daß er für einen richtigen Gedanken vergeblich nach dem richtigen Worte geſucht oder daß er in der Rede verwirrt oder verwechſelt hat, was klar und deutlich in ſeinen Gedanken war; organiſche Hinderniſſe können Mängel und Zweckwidrigkeiten in unſere Sprache bringen, von welchen unſer Denken frei iſt, und im Allgemeinen werden wir ſagen müſſen, daß wenn auch die Sprache mit dem Denken in einer natürlichen Verbindung ſteht, ſie doch als Mittel zur Mittheilung des Denkens mit dem Denken, welches mitgetheilt werden ſoll, nicht völlig übereinſtimmen kann, vielmehr um ſo größere Unterſchiede zwiſchen ihnen ſich finden müſſen, je mittelbarer und künſtlicher der Übergang vom Denken zur Mittheilung des Denkens ſich vollzieht. Von dieſem Geſichtspunkte aus werden wir behaupten müſſen, daß die Schriftſprache in ihren Formen dem Denken weniger entſpricht als die Wortſprache, und die Wort-

ſprache weniger als die natürliche Zeichenſprache, wenn auch d
letztere uns, welche wir an das Verſtändniß der Rede gewöh
ſind, paradox ſcheinen ſollte. Zur Rechtfertigung unſerer Behau
tung wollen wir daran erinnern, daß der Gedanke eins iſt; d
Sprache aber in ihrer Vermittlung ſeines Sinnes ihn in ei
Vielheit von Zeichen auseinanderzieht. Daher haben die, welc
die Vergleichung zwiſchen Formen des Denkens und der Sprac
ſtreng durchführen zu müſſen glaubten, zu der Folgerung ſich ve
führen laſſen, daß unſer Denken nur zeitlich verliefe, ſo wie unſe
Rede, und wir nie zwei Gedanken zuſammen haben, wie n
zweite Worte zuſammen ſprechen könnten. Wenn das eine Wo
ausgeſprochen wäre, wäre auch ſein Gedanke dahin, und wie d
andere Wort folgte, träte nun auch der andere Gedanke ein, d
erſtere aber wäre vorüber. Wenn es ſo wäre, ſo würden w
kein Urtheil, viel weniger einen Schluß vollziehn können. D
Wortſprache zieht nun ohne Zweifel die Zeichen der Gedanken we
ter auseinander, als die natürliche Zeichenſprache. Dieſer genü
ein Blick, ein Wink, wo die beredteſte Rede der Prägnanz d
natürlichen Zeichens mit vielen Umſchweifen kaum von Ferne gleic
kommen kann. So entſpricht die natürliche Zeichenſprache in ih
Form dem Gedanken mehr als die künſtliche Wortſprache. W
weitläufig dieſe oft werden muß um der Fülle des Gedanke
einigermaßen Genüge zu leiſten, zeigen die Umſchreibungen; ihn
gehen alsdann die Abkürzungen der Rede zur Seite, welche dah
ſtreben das träge Wort einigermaßen dem Fluge der Gedank
nacheilen zu laſſen. Umſchreibungen aber wie Abkürzungen ſi
Künſte der Rede, welche zeigen, daß die Sprachbildung ſich wo
bewußt iſt ihren Zweck der Gedankenmittheilung nur mit unvol
kommnen Mitteln zu betreiben und daß die Logiker und Philologe
welche die Übereinſtimmung der Sprachformen und der Gedanke
formen behaupten, die Natur der Sprache nur wenig verſtehe
Nur als ein bleicher Schatten folgt die Wortſprache dem Geda
ken und wer nach den Geſetzen der Rede die Geſetze des Denke
beurtheilt, geräth in Gefahr den Schatten für die Wahrheit
greifen.

79. Vor allen Dingen aber iſt zu beachten, daß die B
obachtung nicht die Methode der Philoſophie iſt, ſondern n
zu empiriſchen Erkenntniſſen führt. Denn wir finden durch
wohl, was geſchieht oder vorhanden iſt (53), nicht aber den ve
nünftigen Grund des Geſchehens oder des vorhandenen Sein
Dem philoſophiſchen Nachdenken dagegen kann es nicht genüg
zu wiſſen, welche Formen des Denkens vorkommen; es m

erforſchen ſuchen, warum ſolche Formen ſich bilden. Zur
ſung dieſer Aufgabe kann die beobachtende Logik nur eine
ſie gewähren, indem ſie zeigt, wie die Forderungen unſerer
nunft in der Wirklichkeit ſich bewähren, wenn ihnen auch
annährungsweiſe ein Genüge geſchehn ſollte. Da wir
n Rückblick der Philoſophie auf die Erfahrung des Wirkli-
für die Einheit unſerer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen
ſt entbehren können, wird man auch der beobachtenden Logik
Verdienſte um die Philoſophie nicht abſprechen können.

80. An ſich jedoch müſſen wir ihr den philoſophiſchen
rakter abſprechen; ihre Unterſuchungen pflegen nur einen
rkehr mit philoſophiſchen Gedanken anzunehmen, indem ſie
r die Beobachtung des Wirklichen hinauszugehn die Nei-
g haben. Denn von der Beobachtung der Werke der Ver-
nft läßt ſich der Gedanke an das, was die Vernunft for-
, nicht leicht ablöſen. Daher hat ſich die beobachtende
ſt nicht darauf beſchränken können nur zu beobachten, wie
denken, ſondern ſie hat aus den Erfolgen unſeres Denkens
) abnehmen zu können gemeint, ob wir richtig oder falſch
acht hätten und wie wir denken ſollten um richtig zu den-
. Die Regeln aber, welche ſie über richtige Begriffe, Ur-
le und Schlüſſe aufgeſtellt hat, ſind nicht anzuſehn als aus
Beobachtung fließend, ſondern ſie werden aus der Beur-
lung des Erfolgs entnommen, welche den Gedanken des
ſens zum Maßſtabe für unſer wirkliches Denken macht.
philoſophiſchen Gedanken alſo, welche an die beobachtende
ſt ſich angeſchloſſen haben, müſſen wir auf den Gedanken
Wiſſens, das Princip der Philoſophie, zurückführen und
können ſie nur zu den fragmentariſchen Vorarbeiten für
philoſophiſche Syſtem zählen, welches aus dem Gedanken
Wiſſens ſich entwickeln ſoll.

81. Nicht minder dringend als das Bedürfniß, welches
e philoſophiſche Methodenlehre fordert, iſt auch das Bedürf-
der einzelnen Wiſſenſchaften und des praktiſchen Denkens
r die Grundſätze, welche ſie zu ihren Schlüſſen gebrauchen,
e ſichere Rechenſchaft zu gewinnen (23). Daher ſind auch
der Geſchichte der Philoſophie ſehr früh Verſuche aufgetreten

die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft feſtzuſtellen und in ihrem Zuſammenhange zu erörtern.

82. Die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft beruhn auf den Hülfsbegriffen, von welchen wir vorauszuſetzen pflegen, daß alles Sein nach ihnen beurtheilt werden müſſe (22). Von jeher ſind ſolche Begriffe zu Schlüſſen benutzt worden um über die Erſcheinungen hinaus die verborgenen Gründe des Geſchehns zu ermitteln. Man konnte daher auch hoffen durch Beobachtung des Verfahrens, in welchem wir ſie mit Erfolg anzuwenden pflegen, ihrem richtigen Gebrauch und ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung auf die Spur zu kommen. Hieraus hat ſich die Lehre vom Sein gebildet, welche man unter den Namen der Ontologie oder der Metaphyſik als einen Theil der Philoſophie bearbeitet hat.

Der Name der Metaphyſik hat ſich bekanntlich an eine Anordnung der Ariſtoteliſchen Schriften angeſchloſſen. Wir nehmen ihn nur auf, weil er hergebracht iſt. Auch auf die Eintheilung der Metaphyſik, wie ſie gewöhnlich nach Wolff angenommen wird, legen wir kein Gewicht. Der Name der Ontologie iſt weit genug um alle Theile der Metaphyſik zu vertreten. Nur darauf kommt es uns an, daß eine Lehre vom Sein der Lehre vom Denken zur Seite geſtellt werden muß, damit nicht allein das Denken, ſondern auch ſein Gegenſtand, die Sache oder die Sachen, welche gedacht werden, in den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen der Philoſophie zur Sprache gebracht werde.

83. In der Unterſuchung über die allgemeinen Grundſätze und Hülfsbegriffe der Wiſſenſchaft konnte man von der Beobachtung ausgehn, daß ihnen in der Uebung unſeres Denkens eine unwiderſtehliche Kraft der Ueberzeugung beiwohnt. Man vertraut ihnen, daß ſie die Wahrheit an den Tag bringen werden, weil wir nicht anders als ihnen folgen können in unſerm Denken. Das nothwendige Geſetz unſeres Denkens gilt uns als Bürge für die Wahrheit des Seins, welches wir nach unſern Grundſätzen erſchließen. Wir müſſen vorausſetzen, daß ſo, wie wir denken müſſen, es auch ſein werde. Die Lehren aber, welche in dieſer Weiſe aus der Beobachtung unſeres Verfahrens in der Ermittelung des Seins zuſammengebracht

wurden, konnten doch keine Sicherheit darüber gewähren, daß ſie alle Grundſätze über das Sein erſchöpften, weil keine Beobachtung ihre Vollſtändigkeit verbürgen kann.

84. Da die Grundſätze, welche man durch die Beobachtung fand, in der Mittheilung der Wiſſenſchaft ſich herausſtellten, gingen auch die Zweideutigkeiten der Sprache auf ſie über und veranlaßten Streitigkeiten in der Metaphyſik. Auch der verſchiedene Sprachgebrauch verſchiedener Wiſſenſchaften und die Verſchiedenheit ihrer Grundſätze, welche aus ihren verſchiedenen Grundbegriffen fließen, vermehrten die Unſicherheit der metaphyſiſchen Lehren. Da jede Sprache und jede Wiſſenſchaft ihren Sprachgebrauch und ihre Grundſätze zu unbedingter Geltung zu bringen ſtrebt, ſah man ſich außer Stande durch die Beobachtung des üblichen Denkens den Streitigkeiten, welche über die Grundſätze der Wiſſenſchaften ſich erhoben, eine ſichere Abhülfe zu geben und die Beurtheilung der Grundſätze aus ihren Erfolgen reichte bei der Unſicherheit der bisherigen Erfolge nicht aus dem Skepticismus zu begegnen, welcher in den Streitigkeiten über die Grundſätze ſeine Nahrung finden mußte.

85. Wenn aber auch durch eine erſchöpfende Beobachtung alle Grundſätze der Wiſſenſchaft in unzweideutiger Weiſe ermittelt werden könnten und wenn auch ihre Übereinſtimmung unter einander in demſelben Wege ſollte nachgewieſen werden können, ſo würde doch dem Bedürfniſſe der Wiſſenſchaft dadurch noch nicht Genüge geſchehn ſein; weil die Beobachtung nur zeigen kann, welche Grundſätze, aber nicht warum ſie im Gebrauch vorkommen. Wenn auch ermittelt worden, daß wir ſie gebrauchen müſſen und daß ſie nach unſerer Denkweiſe uns Erfolge ſichern, ſo bleibt doch die Frage übrig, zu welchen Erfolgen ſie uns dienen ſollen, und an dieſe Frage ſchließt ſich der Zweifel an, ob ſie uns dazu dienen ſollen das Sein zu erkennen, wie es iſt. Der allgemeinſte Grundſatz, durch welchen alle Grundſätze der Wiſſenſchaft ihre Anwendung auf die Erkenntniß des Seins gewinnen, lautet, wie wir ſahen (83), wie wir denken müſſen, ſo muß es ſein. Aber dieſer Grundſatz ſteht nicht ſicher, ſo lange er nur durch unſere Beobachtung als ein allgemeiner Grundſatz unſerer Denkweiſe beglau-

bigt iſt. Denn der Kreis unſerer Beobachtung über das Denken reicht nicht über das menſchliche Denken hinaus und vom menſchlichen Denken wird man bezweifeln können, ob es dazu beſtimmt ſei die Wahrheit des Seins zu erkennen, weil es ſo wie alles Menſchliche von den eigenthümlichen Geſetzen der menſchlichen Natur abhängig iſt. So wie von dieſer aus manches ſich einmiſchen wird, was nur für den Menſchen Bedeutung hat, in das menſchliche Denken, ſo läßt ſich auch annehmen, daß die Grundſätze, nach welchen wir die Dinge beurtheilen, nur eine für den Menſchen paſſende Denkweiſe abwerfen ſollen, aber keineswegs dazu geeignet ſind uns das Sein erkennen zu laſſen, wie es iſt.

1. Die dogmatiſche Metaphyſik zeigt alle die Mängel einer auf Beobachtung beruhenden Methode, wie wir ſie aufgezählt haben. Man kann ſie an dem Dogmatismus der rationaliſtiſchen Schule, welche von Carteſius und Leibniz ausgegangen iſt, am deutlichſten abnehmen. Man berief ſich in ihm auf eine innere, intellectuelle Anſchauung der Grundſätze oder der angebornen Begriffe oder auf eine unmittelbare Evidenz der Vernunft. Dieſe Berufungen haben nichts anderes zu bedeuten, als daß wir im Aufmerken auf unſer wiſſenſchaftliches Verfahren eine Nöthigung empfinden den Grundſätzen der Wiſſenſchaft Gehör zu geben und gewahr werden, daß wir nicht anders können als ihnen in unſerer Beurtheilung des Seins Folge leiſten. Das Streben nach ſyſtematiſcher Erkenntniß trieb zwar zu der Annahme, daß auch alle Grundſätze oder angeborne Begriffe der Vernunft ermittelt werden ſollten; aber ſo nahe auch die Anforderung lag ihre Zahl und ihr Syſtem zu beſtimmen, ſo kam es doch zu keiner Ausführung dieſer billigen Forderung. Es konnte zu ihr nicht kommen auf dem Wege der Beobachtung; um auf das Syſtem der Hülfsbegriffe und Grundſätze zu kommen, mußte man zurückgehn auf die Geſetze unſeres Denkens und ſeiner Gründe um zu erkennen, daß von ihnen unſere Beurtheilung der Geſetze des Seins abhänge. Hierzu iſt Kant geſchritten, indem er in ſeiner tranſcendentalen Äſthetik und tranſcendentalen Logik nachzuweiſen ſuchte, daß die metaphyſiſchen Begriffe des Raumes und der Zeit und alle Kategorien des Verſtandes in unſerer Anſchauungs- und Denkweiſe gegründet wären. Ohne Irthum mag nun dieſer erſte Verſuch nicht abgelaufen ſein, aber er hat die richtige Bahn gewieſen. Die Entdeckung war einfach genug, um uns gegenwärtig faſt als ein Gemeinplatz zu erſcheinen; doch konnte der Entdecker wohl von ihr überraſcht werden, wie man

daraus abnehmen möchte, daß an ſie ſeine ſkeptiſche Kritik unſerer theoretiſchen Vernunft ſich anſchloß. Von dem Standpunkte der Beobachtung freilich iſt ſie gerechtfertigt. Wenn man erkannt hat, daß alle Grundſätze, nach welchen wir das Sein beurtheilen, von unſerer menſchlichen Denkweiſe ausgehn, muß ſich der Zweifel erheben, ob wir berechtigt wären unſerer Denkweiſe zu vertraun und anzunehmen, daß alles ſo ſein werde, wie wir es denken müſſen, und hierin liegt der ſtärkſte Nachweis, daß die beobachtende Metaphyſik nicht im Stande iſt ihre Lehren mit Sicherheit durchzuführen; aber es iſt eine andere Frage, ob nicht das Eingehn auf die Gründe unſeres Denkens uns befähigen ſollte weiter zu gehen, als die Methode der Beobachtung reicht.

2. Kant iſt in ſeiner Kritik der theoretiſchen Vernunft bei dem Zweifel ſtehn geblieben, ja er hat der Neigung des Skepticismus noch über den Zweifel hinauszugehen nicht widerſtehn können; ſeine Entdeckung, daß wir alles in menſchlicher Weiſe denken müßten, hat ihn zu der Behauptung verführt, daß an alles Sein der menſchliche Schein in unſern Gedanken ſich anſchließe und daß wir daher vom rein theoretiſchen Standpunkte aus nur Erſcheinungen zu erkennen vermöchten. Da wir ſeinen Zweifel haben erwähnen müſſen, dürfen wir auch das Übereilte in der Folgerung aus ſeinem Zweifelsgrunde nicht unerörtert laſſen, zumal die in ihm waltende Denkweiſe ſehr allgemein verbreitet iſt. Wir haben ohne Zweifel Grund unſerer menſchlichen Schwäche zu mistrauen; es frägt ſich nur, ob dieſes Mistrauen auch auf die Grundſätze der menſchlichen Wiſſenſchaft auszudehnen ſei. Kant und viele andere haben dies gethan; ſie gaben der Meinung Raum, der Menſch dürfe nicht als Maß der Wahrheit angeſehn werden und daher dürften wir auch nicht annehmen, daß die Geſetze ſeines Denkens mit den Geſetzen des wahren Seins übereinſtimmten; ſie ſchritten zu der weitern Annahme fort, der Menſch folge in ſeinem Denken andern Geſetzen als denen, in welchen die Wahrheit der Dinge beſtände; die Formen ſeines Denkens ſtimmten nicht mit den Formen des Seins überein, und indem ſie unſern Annahmen über das Sein ſich anfügten, führten ſie nur zu Täuſchungen. Nur wenige von ihnen mögen überdacht haben, welchen Zwieſpalt dies vorausſetzen würde zwiſchen dem Menſchen und der Welt der Dinge, zu welcher er gehört. Sollte angenommen werden dürfen, daß der Menſch ſo verkehrt gebildet wäre, daß die Geſetze, welchen er folgt, nicht in Einklang ſtänden mit den Geſetzen der Welt? Faſt ſcheint es, als hätten viele in dieſer Meinung gelebt, wenn ſie den Menſchen als eine fremdartige Einſchaltung in dieſer Welt betrachteten, ihn in einen beſtändigen Kampf mit der Natur ſetzten und von der Freiheit ſeines Willens annahmen, daß ſie den Geſetzen der Natur

ſich entziehen könnte. Wir wollen nicht unterſuchen, in wie weit Kant dieſe Meinung theilte, indem er glaubte annehmen zu müſſen, daß unſere theoretiſche Vernunft nur Nothwendigkeit in der Welt der Erſcheinungen entdecken könnte. Doch möchten wir nicht behaupten, daß dieſe äußerſte Annahme von dem Zwieſpalte zwiſchen Menſchen und Welt der Hauptgrund für das Mistrauen gegen das menſchliche Denken geweſen wäre; von größerem Gewichte war wohl gewiß der Gedanke, daß die Eigenthümlichkeit des Menſchen auch eine eigenthümliche Färbung in ſein Denken bringen müßte, eine Trübung der reinen Wahrheit. Daher unterſchied Kant die objectiven Gedanken des Menſchen, welche Allgemeingültigkeit hätten für alle Menſchen, von der rein objectiven Wahrheit des Seins, welche Allgemeingültigkeit zu haben verdiente für alle Vernunft. Daß in jenem Gedanken etwas Wahres liege, wird nicht geleugnet werden können; unſer menſchlicher Standpunkt wird ohne Zweifel manches in die Ausführung unſerer Wiſſenſchaften bringen, was nur für unſern beſchränkten Standpunkt ſich entſchuldigen läßt; aber wir müſſen unſere Frage wiederholen, ob dieſe Menſchlichkeiten in unſerm Denken auch die allgemeinſten Grundſätze unſerer Wiſſenſchaften treffen. So viel wenigſtens können wir verſichern, daß noch niemand von denen, welche die menſchliche Wiſſenſchaft in Verdacht zogen, zu zeigen unternommen hat, daß Raum und Zeit oder die Kategorien der Quantität und Qualität, der Subſtanz und der urſachlichen Verbindung und wie ſonſt die Hülfsbegriffe unſerer Wiſſenſchaften, die Quelle ihrer Grundſätze, weiter heißen mögen, von der Eigenthümlichkeit der menſchlichen Natur und Lage in der Welt abhängen und daß kein anderes denkendes Weſen als der Menſch dieſe Begriffe und Grundſätze hegen würde. Nur dies iſt richtig, daß ſie alle nur bei Menſchen gefunden oder beobachtet worden ſind vom Menſchen, weil eben der Menſch in ſeiner Beobachtung des Denkens auf den Menſchen beſchränkt iſt; aus dieſer Beſchränktheit ſeiner Geſichtsſphäre aber ſchließen zu wollen, daß Denkweiſen, welche nur beim Menſchen von uns gefunden werden, nur für den Menſchen gelten, iſt eine reine Erſchleichung. Doch wir haben hier eine Denkweiſe vor uns, welche zu weit verbreitet iſt, als daß ſie nicht die verſchiedenartigſten Beweismittel hätte an ſich ziehen ſollen, und wir dürfen deswegen nur ſehr vorſichtig vorwärts ſchreiten. So möge auch noch dies berückſichtigt ſein, was man gegen die Kategorien des menſchlichen Verſtandes geſagt hat, daß ſie doch eben nur einer Vermittelung der Erkenntniß dienten, indem ſie als Mittel für das Schließen gebraucht würden, und daß ſie deswegen keine Bedeutung haben könnten für die unbedingte Vernunft, welche alles in unmittelbarer Anſchauung wüßte. Der Gegenſatz, welcher in dieſer Beweisführung gebraucht wird, zwiſchen

der menſchlichen oder bedingten und zwiſchen der unbedingten allwiſſenden Vernunft, hat mehr als alles andere zur Verbreitung des Mistrauens gegen die Formen des menſchlichen Denkens beigetragen. Und doch reicht ſeine Kraft nicht bis dahin, auf die Grundſätze, aus welchen wir ſchließen, den Verdacht zu werfen, daß ſie in unſer Denken einen Schein brächten, welcher es unfähig machte die reine Wahrheit zu erkennen. Denn zugegeben, daß ſie nur zur Ermittlung dienen der Wahrheit, welche Gott unmittelbar ſchaut, ſo werden ſie doch nicht die Wahrheit mit Schein umhüllen dürfen um dies zu leiſten, ſondern ſie werden vielmehr dazu beſtimmt ſein die Erſcheinung, welche ſie vorfinden, des Scheines zu entkleiden und aus ihr die Wahrheit herauszuziehn. Von den Mitteln, welche unſere Vernunft gebraucht, dürfen wir wohl hoffen, daß in ihnen ſchon etwas vom Zweck, alſo von der Wahrheit gewonnen werde. So dürfen wir wohl ſagen, daß die Gründe, welche im Allgemeinen für das Täuſchende in unſern Denkformen beigebracht worden ſind, durchaus nicht zureichen. Um aber den Zweifel des Kriticismus zu heben, müſſen wir tiefer in ſeine Denkweiſe eingehn und zeigen, wie das, was er bejaht, in Widerſpruch ſteht mit dem, was er verneint. Der Grundſatz der Metaphyſik, gegen welchen der Kriticismus ſich erhebt, wie ich denken muß, ſo muß es ſein, ließe ſich ſtreng genommen in vierfacher Weiſe auslegen, wie ich denken muß nemlich entweder in dieſem Augenblick, oder nach meinem perſönlichen Dafürhalten, oder als Menſch oder als vernünftiges Weſen. Aber nur in der dritten Bedeutung wird er vom Kriticismus angefochten, die beiden erſten Bedeutungen kommen nicht in Betrachtung, weil niemand in ihnen das Maß der Wahrheit ſuchen wird, die vierte wird nicht beachtet. Man wird daher fragen müſſen, warum ſie unbeachtet bleibt. Hierauf würde man im Sinn des Kriticismus antworten können, es geſchehe deswegen, weil wir zwar unſer nach menſchlicher Denkweiſe allgemeingültiges Denken von unſern augenblicklichen Einfällen und unſern perſönlichen Meinungen zu unterſcheiden wüßten, aber nicht unſer vernünftiges Denken von unſerm menſchlichen Denken. Damit iſt die Meinung ausgeſprochen, daß wir zu tief im Menſchlichen ſteckten um in irgend einer Weiſe von ihm abſehen zu können. Für ſie würde angeführt werden können, daß wir zwar durch Verſtändigung mit uns und andern Menſchen abzunehmen vermöchten, ob etwas nur augenblicklich oder nur nach perſönlichem Dafürhalten, oder ob es auch nach der Überzeugung aller Menſchen für wahr gehalten würde, daß aber unſere Verſtändigung nicht ſo weit reichte, um uns verſichern zu können, daß etwas von allen vernünftigen Weſen anerkannt werden müßte; denn nur mit Menſchen wüßten wir uns durch die Sprache zu verſtändigen. Wenn aber dieſer Grund gel-

tend gemacht werden ſollte, ſo würde es nur beweiſen, wie wenig die Unterſuchungen der Metaphyſik, welche ihn verbrächten, von der Beobachtung des unter den Menſchen üblichen und durch die Sprache ſich mittheilenden Denkens ſich losgemacht hätten. Gewiß auch in unſerer augenblicklichen Stimmung ſtecken wir in jedem Augenblicke und in unſerer perſönlichen Denkweiſe durch unſer ganzes Leben lang ſo tief, daß wir nimmer aus ihnen herauskönnen, und unſere Mittheilung iſt nicht allein auf das menſchliche Denken beſchränkt, ſondern auch noch bei weitem enger auf den Kreis unſerer perſönlichen Erfahrung, und doch glauben wir eine Kraft der Abſtractien oder der Unterſcheidung zu beſitzen, welche uns in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung abſehn läßt von allen jenen Zuthaten oder Beſchränkungen um das herauszuſchauen was allgemeingültig iſt für jeden Menſchen. Wer dieſer Kraft ſich nicht bewußt ſein ſollte, der möge nur immerhin dem Unternehmen entſagen irgend einen Satz der Wiſſenſchaft zu behaupten; er würde immer nur ſagen können, daß ihm bisher die Grundſätze, von welchem er ausgehe, als allgemein geltende ſich gezeigt hätten, aber nicht als allgemeingültige dürfte er ſie behaupten. Wenn dagegen eine ſolche Kraft der Abſtraction uns bewohnt, daß wir in unſerm Denken die Beweggründe augenblicklicher Stimmung oder perſönlicher Neigung von den allgemeingültigen Formen des menſchlichen Denkens unterſcheiden können, ſo müſſen wir fragen, warum wir nicht annehmen dürften, daß wir noch weiter gehen könnten in dieſer Abſtracten um zu unterſcheiden, was nur der menſchlichen Denkweiſe und was der allgemeingültigen Denkweiſe der Vernunft angehöre. Wenn dies der Fall wäre, ſo würden wir zu Ergebniſſen gelangt ſein, welche niemand bezweifeln dürfte, ſo wahr es Vernunft hätte, welche unbedingte Gültigkeit hätten, weil auch die allwiſſende Vernunft ihnen beiſtimmen müßte. Und daß es nicht wirklich der Fall ſein ſollte, davon geben uns doch die Grundſätze der Vernunft, deren Allgemeingültigkeit für alle Vernunft angefochten wird, auch nicht den geringſten Verdacht. Denn daß ſie mit der menſchlichen Organiſation, mit ſeiner eigenthümlichen Natur und Lage in der Welt in Zuſammenhange ſtehn ſollten, darauf weiſt nichts hin. Vielmehr läßt ſich dem Zweifel des Kriticismus ohne große Mühe nachweiſen, daß er ſelbſt annehmen muß, wir könnten jene Abſtraction von aller menſchlichen Denkweiſe vollziehn und Gedanken denken, deren Wahrheit von jeder Vernunft, ſelbſt von Gott, anerkannt werden müßte. Denn worauf beruht der kritiſche Zweifel, als auf der Vorausſetzung, daß wir Menſchen ſind? Er ſetzt ferner voraus, daß wir als Menſchen auch menſchlich denken müſſen, weil er den Grundſatz nicht fahren laſſen kann, daß jedes Ding ſeinem Weſen gemäß in ſeinen Thätigkeiten ſich erweiſen müſſe. Ja der

Kriticismus geht noch weiter, er entwickelt uns auch, daß der Menſch einem Weſen nach alles in Raum und Zeit anſchauen und nach den Kategorien des Verſtandes denken müſſe. Wir müſſen fragen, ob alles dies, daß wir Menſchen ſind, menſchlich denken und nach den Geſetzen der menſchlichen Anſchauung und der menſchlichen Denkweiſe verfahren müſſen, nur für uns Menſchen Wahrheit habe oder für alle Vernunft, ſelbſt für Gott. Ohne Zweifel meint der Kriticismus, ſelbſt die allwiſſende Vernunft würde uns als Menſchen anerkennen und einſehn müſſen, daß die von ihr aufgeſtellten Geſetze für das menſchliche Anſchauen und Denken ihre Richtigkeit hätten. Ihm begegnet, was ſo vielen Zweiflern zu geſchehn pflegt, daß er alles für unſicher hält und eine Ausnahme nur für die Gründe ſeines Zweifels fordert. Sein Zweifel beruht auf der Unterſcheidung deſſen, was der Menſch für wahr halten müſſe, und der unbedingten Wahrheit, welche wir nicht erkennen könnten; aber dieſe Unterſcheidung ſelbſt hält er für eine unbedingte Wahrheit, welche wir erkennen könnten. Es iſt dies die Verirrung der anthropologiſchen Richtung in der Philoſophie. Wärend man der beſchränkten menſchlichen Vernunft abſprechen möchte, daß ſie die Dinge erkennen könne, wie ſie ſind, unterſucht man die menſchliche Vernunft in der Vorausſetzung, daß man ſie erkennen könne, wie ſie iſt, und glaubt Schiffbruch an allem Wiſſen gelitten zu haben, weil man nicht die Dinge, ſondern nur den Menſchen mit allen ſeinen Geſetzen ſeines Denkens zu erkennen vermöge, wie er iſt, gleichſam als gehörte der Menſch nicht zu den Dingen und als wäre eine Erkenntniß keine Erkenntniß. Dieſe Verirrung läßt ſich nur daraus erklären, daß man anfangs meinte, man ſollte die Außenwelt aus ſich herausgehend erkennen, und ſich enttäuſcht ſah, als man gewahr wurde, daß man alles nur in ſeinem Innern erkennen könnte und nur nach den Geſetzen ſeines Innern. So wenig Grund iſt hierüber ſich zu verwundern, denn auch die abſolute Vernunft wird nur in ihrem Innern und nach ihren Geſetzen erkennen können, weil jedes Erkennen im Innern und geſetzmäßig ſich vollzieht, ſo konnte es doch die überraſchen, welche dachten durch die Beobachtung ihre Erkenntniß über ihre Schranken hinaus ſuchen zu müſſen, und nicht vielmehr ihre Schranken zu öffnen um alles in ſich zu finden. Und der beobachtenden Manier gehört die anthropologiſche Richtung der Philoſophie noch immer an, wenn ſie auch zur einen Hälfte der innern, zur andern Hälfte der äußern Beobachtung ſich zugewendet hat. Denn daß wir Menſchen ſind, von ähnlicher Art wie andere Menſchen außer uns, kann nur als Ergebniß der Beobachtung angeſehn werden. Von der anthropologiſchen Richtung aber würde Kant ſich frei gemacht haben, wenn er erkannt hätte, daß jeder über den menſchlichen Standpunkt ſich erhebt, welcher an

ihm zu zweifeln beginnt; denn an ihm kann nur gezweifelt werden im Gedanken an die unbedingte Wahrheit, welchen wir mit der unbedingten Vernunft gemein haben. Dieſer Gedanke daher, gleichbedeutend mit dem Gedanken an das Wiſſen ſchlechthin, iſt zum Princip einer Philoſophie zu erheben, welche der Vernunft folgen will, ohne durch die Menſchlichkeiten, welche ihr beigemiſcht werden könnten, ſich irren zu laſſen, und deswegen muß auch eine ſolche Philoſophie ſich verſagen andere Formen des Denkens oder andere Kategorien und Grundſätze der Metaphyſik zuzulaſſen als die, welche aus dem Gedanken des Wiſſens ſchlechthin ſich ableiten laſſen.

86. Eben ſo wenig wie die beobachtende Logik (79) kann die beobachtende Metaphyſik Anſpruch auf den Charakter einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft machen. Sie arbeitet nur inſofern der philoſophiſchen Unterſuchung über die Grundſätze der Wiſſenſchaft in die Hände, als ſie eine mehr oder weniger vollſtändige Überſicht über unſer Verfahren in der wirklichen Erkenntniß des Seins gewährt, und es ſchließen ſich dabei in fragmentariſcher Weiſe philoſophiſche Gedanken an ſie an, weil unſer Nachdenken über den theoretiſchen Zweck unſerer Vernunft durch die Unterſuchungen über unſer wirkliches Erkennen erregt wird.

87. Die Methodenlehre des Denkens, im Sinn des philoſophiſchen Syſtems ausgeführt, wird nur von dem Gedanken des Wiſſens, dem Principe der Philoſophie, ausgehn können. Denn die Frage, warum wir ſo oder ſo denken ſollen, beantwortet ſich nur durch Verweiſung auf den Zweck unſeres Denkens, weil alle Methoden und Formen des vernünftigen Denkens als Mittel um zum Wiſſen zu gelangen anzuſehn ſind.

88. Die Lehre von den Grundſätzen der Wiſſenſchaft führt auf denſelben Gedanken des Wiſſens zurück, wenn man in philoſophiſcher Forſchung begreifen will, warum ſolche Grundſätze angenommen werden ſollen. Denn auch die Grundſätze der Wiſſenſchaft dienen nur dem Schlußverfahren oder der richtigen Methode, durch welche man das Sein erkennen oder das Wiſſen erreichen will.

89. Durch die Zurückführung der metaphyſiſchen Grundſätze auf den Gedanken des Wiſſens wird auch der kritiſche Zweifel, ob ſie nur für den Menſchen oder für alle Vernunft

gültig wären, zur Löſung gebracht; denn wenn ſie als Mittel für das Wiſſen dienen, ſo werden ſie ihre Gültigkeit haben für jeden, welcher das Wiſſen will, d. h. für jede forſchende Vernunft.

Zur Erläuterung wird das zu 85 Anm. 2 Geſagte dienen. Auf die forſchende Vernunft beſchränken wir die Gültigkeit der Grundſätze, weil nur ſie der Grundſätze für das Schließen bedarf; weil ſie nur Mittel für das Erkennen abgeben, bedarf ihrer nicht die allwiſſende Vernunft, welche das Wiſſen hat. Doch wird man ſagen können, daß auch die allwiſſende Vernunft die Wahrheit der Grundſätze beſtätigt, weil ſie als Zweck ſich darſtellt, welcher die Mittel fordert. Das Syſtem der Philoſophie aber hat es nur mit der forſchenden Vernunft zu thun, weil es nur zeigen kann, wie man zur alles wiſſenden Vernunft gelangt, und es genügt ihm darzuthun, daß keine wiſſenſchaftlich forſchende Vernunft die Grundſätze der Wiſſenſchaft verleugnen darf. Daher ſteht auch der Kriticismus nur ſcheinbar von dieſen Grundſätzen ab; denn indem er das Denken der Vernunft erforſcht, beruhen alle ſeine Ergebniſſe auf dem Gebrauch der Formen und Hülfsbegriffe unſeres Denkens (85 Anm. 2).

90. Die Metaphyſik findet alſo ihre letzte Beſtätigung in demſelben Principe der Philoſophie, aus welcher die Logik, im Sinn des philoſophiſchen Syſtems ausgeführt, die Formen des Denkens ableiten muß (87). Dieſe Verbindung beider Wiſſenſchaften in ihrem Principe drückt der Grundſatz der Metaphyſik aus, ſo wie ich denken muß, ſo muß es ſein. Seine Bedeutung beruht nur darauf, daß ich als vernünftiges Weſen die Geſetze meines Denkens nicht unabhängig von den Geſetzen des Seins und die Geſetze des Seins nicht unabhängig von den Geſetzen des Denkens denken kann, weil ich als vernünftiges Weſen das Wiſſen will, in welchem das Sein erkannt werden ſoll. Wie ich als vernünftiges Weſen denken muß, d. h. wie die Geſetze des vernünftigen Denkens ſind, ſo muß es ſein, d. h. ſo müſſen die Geſetze des Seins ſein. Beide Geſetze ſind in Übereinſtimmung mit einander zu denken, und dieſe Übereinſtimmung wird vom Gedanken des Wiſſens gefordert. Denn von der einen Seite, weil ich wiſſen will, muß mein Denken nach dem Sein ſich richten, ſo gewiß nur das Denken, welches dem Sein entſpricht, ein Wiſſen ſein kann,

und von der andern Seite muß auch das Sein meinem Denken entſprechen, weil mein Denken nach dem Sein ſich richtet. Dem Grundſatze der Metaphyſik, wie ich vernünftiger Weiſe denken muß, ſo muß es ſein, haben wir den Grundſatz der Logik zur Seite zu ſtellen, wie es iſt, muß ich vernünftiger Weiſe denken.

91. In dem Gedanken des Wiſſens wird die völlige Übereinſtimmung des Denkens und des Seins gefordert. Im Wiſſen ſoll das Denken dem Sein, das Sein dem Denken gleich ſein; beide ſollen ſich decken. Der Gedanke des Wiſſens ſelbſt bezeichnet uns aber nur eine ideale Forderung (45), und wir haben deswegen auch nicht die Gleichheit des Denkens und des Seins als vorhanden zu ſetzen, ſondern die Vernunft will nur, daß unſer Denken dem Sein gleich ſein ſoll, verlangt nur ein Sein, welches dem vernünftigen Denken entſpreche. Die Erfüllung des Seins, wie die Erfüllung des Denkens, in welchen beide zur vollen Übereinſtimmung mit einander gekommen ſein würden, gehören zu den Idealen, mit welchen die Philoſophie ihrem Begriffe nach ſich beſchäftigt (59). Daß aber die Vernunft die Gleichheit beider fordert, ſetzt voraus, daß ſie werden ſoll in einer mehr und mehr ſich vollziehenden Gleichſetzung des Seins und des Denkens.

92. Die Gleichſetzung des Seins und des Denkens, in welcher die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich bewegt, ſetzt den Unterſchied beider. Das Denken ſetzen wir dem Sein entgegen, weil es der Gegenſtand und Zweck des Denkens iſt das Sein zu erkennen, wie es iſt. Das Sein ſetzen wir dem Denken entgegen, weil es dem Denken ſich kundgeben oder offenbaren ſoll, nicht allein daß es, ſondern auch wie es iſt. Der Gegenſatz beider ſetzt ihre Beziehung zu einander und darf daher nicht in der Weiſe ausgedehnt werden, als ließe ſich das eine ohne das andere denken. Das Sein kann nicht ohne das Denken, das Denken nicht ohne das Sein gedacht werden, ihre völlige Abſonderung von einander beruht nur auf einem Trug der Abſtraction. Denn wenn das Denken das Sein als ſeinen Gegenſtand und ſeinen Zweck ſetzen ſoll, ſo muß es eine Kunde von ihm haben, und wenn das Sein dem Denken ſich

ffenbaren ſoll, ſo muß es in Gemeinſchaft mit ihm ſtehen um
ch ihm mittheilen zu können. Daher ſetzt alles wiſſenſchaft-
che Streben eine urſprüngliche Verbindung zwiſchen Sein und
enken voraus. Sie wird dadurch ausgedrückt, daß wir vom
enken ſagen müſſen, es iſt, ihm ein Sein beilegend, und vom
ein, es wird gedacht, ihm eine Offenbarung im Denken bei-
gend. Dieſe urſprüngliche Verbindung beider wird aber im
iſſenſchaftlichen Streben als eine noch unvollkommene gedacht,
elche der Entwicklung bedarf. Das Denken hat noch nicht
öllig des Seins ſich bemeiſtert und das Sein noch nicht völ-
g dem Denken ſich offenbart. So wie wir aber in der me-
hodiſchen Entwicklung der Philoſophie vom unentwickelten zum
ntwickelten Gedanken des Wiſſens übergehn ſollen (62), ſo
erden wir auch das Denken, in welchem das Wiſſen, und
as Sein, welches im Wiſſen ſich darſtellen ſoll, jedes anfangs
ur in unentwickelter Geſtalt und beide nicht in der innigen
Durchdringung finden, in welcher ſie zuletzt in ihrer Vollen-
ung ſich darſtellen ſollen.

Der Skepticismus, welcher zu der dogmatiſchen Behauptung,
aß jedes Wiſſen unmöglich ſei, ſich verſteigt, hat den Gegenſatz
wiſchen Denken und Sein in der Weiſe geſteigert, daß er beide
ls mit einander unvereinbar betrachtete. Ausgehend von dem Satze,
as Sein ſei nicht das Denken, das Denken nicht das Sein, glaubte
r eine gänzliche Verſchiedenheit beider annehmen zu müſſen und
urde dadurch zu der Folgerung getrieben, daß kein Sein ein Den-
en, kein Denken ein Sein decken könnte, weil beide gänzlich von
inander verſchieden wären. Die Schwäche dieſes Satzes iſt durch
ine andere Vorausſetzung verdeckt worden, daß nemlich das Den-
en geiſtig, das Sein körperlich, beide alſo von ganz verſchiedener
rt wären. Ohne dieſen Hülfsſatz, der nur eine unbegründete,
ber viel verbreitete, ſpäter zu prüfende Vorausſetzung ausſpricht,
ürde die ſkeptiſch-dogmatiſche Lehre von der völligen Verſchieden-
eit des Denkens und des Seins kaum einiges Vertrauen gewon-
en haben. Sie gleicht der Lehre des Kriticismus, daß wir nur
rſcheinungen zu erkennen vermöchten; denn ſo wie dieſer ſtillſchwei-
end ſeine eigenen kritiſchen Sätze über den Menſchen und die Ge-
etze ſeines Denkens ausnimmt (85 Anm. 2), ſo nimmt ſie bei
hrer Behauptung, daß wir kein Sein erkennen können, ſtillſchwei-
end das Sein des Denkens aus. Beide Ausnahmen ſtammen aus
er einſeitigen Auffaſſung der Aufgabe der Wiſſenſchaft, als ginge ſie

nur auf die Erkenntniß der Außenwelt, welche nur dem beſchränkten praktiſchen Menſchenverſtande ſich empfehlen kann. Ihr werden wir die Aufgabe der Selbſterkenntniß zur Seite zu ſtellen haben. Von derſelben einſeitigen Auffaſſungsweiſe iſt auch der Gegenſatz ausgegangen, welchen Schelling zwiſchen der Aufgabe der Naturphiloſophie und des tranſcendentalen Idealismus fand, indem er von jener forderte, ſie ſolle zeigen, wie zum Sein das Denken, von dieſer, wie das Denken zum Sein komme, als wenn eben beide jemals von einander gänzlich geſchieden ſein könnten. Er ging hierbei auch von der weit verbreiteten Annahme aus, als könnte das Sein als das Erſte gedacht werden, zu welchem erſt ſpäter das Denken käme. Dieſe Annahme in ihren letzten Beweggründen zu prüfen müſſen wir uns verſparen, indem wir vorläufig nur darauf hinweiſen wollen, daß ſie auf den erſten Urſprung des Denkens zurückgeht. So wie nemlich als der letzte Zweck des Denkens eine völlige Ausgleichung des Denkens und des Seins angeſehn werden muß, ſo kann man als Äußerſtes nach der entgegengeſetzten Seite zu ein völliges Auseinandertreten beider Glieder des Gegenſatzes ſetzen. Dies iſt der Grund der Abſtraction, welche ein Sein ohne Denken und ein Denken ohne Sein ſetzt. In der Wirklichkeit aber, in welcher unſer wiſſenſchaftliches Forſchen läuft, finden wir Sein und Denken immer beiſammen; denn ſelbſt die Erſcheinung, der Ausgangspunkt für unſere Erkenntniß, kann nicht ohne Denken gedacht werden, wie wir ſogleich ſehen werden.

93. Wenn wir die Erſcheinung als den Ausgangspunkt für alle unſere wiſſenſchaftliche Unterſuchungen zu betrachten haben (61), ſo werden wir es auch als ein vergebliches Bemühn anſehn müſſen das Sein ohne ſeine Verbindung mit dem Denken und das Denken ohne ſeine Verbindung mit dem Sein wiſſenſchaftlich zu betrachten. Denn die Erſcheinung iſt vorhanden und gehört daher dem Sein in ſeiner allgemeinſten Bedeutung an; die Erſcheinung iſt aber auch nur im Denken vorhanden, weil in ihr ein Schein vorhanden iſt und nur im Denken etwas ſcheinen kann. Daher iſt eine Verbindung des Seins und des Denkens die Vorbedingung aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. Dieſe Verbindung, wie ſie in der Erſcheinung ſich zeigt, genügt nicht der Forderung der Vernunft, weil in ihr die Wahrheit des Seins mit ihrem Scheine verbunden iſt. Daher wird die Erſcheinung zu einer Aufgabe für die Unterſuchung. In dieſer ſoll ſich das Sein immer mehr offenbaren und vom Denken immer mehr begriffen werden; ſo wird

n ihr an jedem Punkte ihres Fortſchreitens eine beſtimmte Form des Seins in einer entſprechenden Form des Denkens ich darſtellen, und es werden daher auch in der philoſophiſchen Unterſuchung, welche uns zeigen ſoll, wie wir von der Erſcheinung zum Wiſſen gelangen können, die Formen des Seins in hrer Verbindung mit den Formen des Denkens erkannt werden müſſen.

94. Alle Unterſuchungen der Wiſſenſchaft gehen auf Schlüſſe aus, welche auf Grundſätzen beruhen und die verborgenen Gründe der Erſcheinungen aufdecken wollen (10). Die Methoden des wiſſenſchaftlichen Denkens werden daher vom Sein nicht abſehen können, welches in der Erſcheinung vorliegt und von welcher die Grundſätze der Wiſſenſchaft handeln (82), und die Methodenlehre des wiſſenſchaftlichen Denkens wird auch das Sein nicht außer Augen laſſen können, wenn ſie die Methoden des Denkens in ihrer vollen Bedeutung faſſen will. Nur wenn man glaubte, rein aus der Beobachtung des Denkens ſeine Methode erforſchen zu können, ohne zu beachten, daß es eine Erſcheinung des Denkenden iſt, ohne den Ausgangspunkt, die Mittel und den bewegenden Zweck des Denkens im Auge zu behalten, konnte man die Formen des Denkens ohne ihre Beziehung zum Sein in Unterſuchung nehmen; von der philoſophiſchen Methodenlehre dagegen, welche über Anfang, Mitte und Ende des Denkens uns Aufſchluß geben ſoll, müſſen wir fordern, daß ſie in ihrem ganzen Verlauf das Sein im Auge behalte, weil ihr Princip, ihr Ausgangspunkt und der ganze Verlauf ihres Fortſchreitens bis zum Ende auf der Verbindung des Seins mit dem Denken beruht (91—93).

Man hat die Logik, welche die Formen des Denkens ohne ihre Beziehung auf das Sein zu unterſuchen unternahm, mit dem Namen der formalen Logik bezeichnet um damit zu erkennen zu geben, daß ſie auf den Inhalt des Denkens nicht eingehe; für den Inhalt des Denkens hielt man die Erkenntniß des Seins. Das Abſehn dieſer formalen Logik war darauf gerichtet nur die richtige Form, d. h. den geſetzmäßigen Zuſammenhang der Gedanken zu beſchicken. Daß eine ſolche Logik mit dem wiſſenſchaftlichen Denken im Beſondern nichts zu thun haben würde, ergiebt ſich der

einfachen Überlegung, daß auch in einem reinen Romane die formale Richtigkeit des Denkens ſich behaupten laſſen würde. Der formale Zuſammenhang beruht auf dem Schluß; man hat daher auch der formalen Logik mit Recht den Vorwurf gemacht, daß ſie nur um die Richtigkeit der Folgerungen ſich kümmere, aber nicht um die Richtigkeit der Vorderſätze, welche den Inhalt der Schlüſſe abgeben müßten, ſo daß nach ihrer Anweiſung auch nichts als unwahre Folgerungen ſich ergeben könnten, wenn die Vorderſätze auf leeren Fictionen beruhn ſollten. So wird man zugeſtehn müſſen, daß die formale Logik den Werth eines Organons für das wiſſenſchaftliche Denken nur beiläufig gewinnen kann, wenn ihre Anwendung auf richtige und nicht auf unwiſſenſchaftliche Vorderſätze gemacht wird. Eine weitere Überlegung ergiebt ſich aber, wenn man frägt, woher die formale Logik den Stoff habe, welchen ſie behandelt, woher die Grundſätze, nach welchen ſie ſchließt. Ihren Stoff zieht ſie aus der Beobachtung des Denkens; von den Grundſätzen, nach welchen ſie ſchließt, wird ſie nicht zugeben können, daß ſie reine Fictionen wären. Es zeigt ſich hieran, daß ihre Lehren nicht rein formal ſind, vielmehr doch auf das Sein oder den Inhalt des Denkens Rückſicht nehmen. Denn die Beobachtung und die Grundſätze ihres Schließens handeln vom Sein und der Natur des Denkens. Demnach iſt nur ſo viel richtig, daß die formale Logik ſo viel als möglich ſich bemüht von allem Sein abzuſehn, aber doch im Allgemeinen das Sein im Auge behält, und nur in dieſem Sinn wird es auch wohl gedeutet werden können, daß ſie es mit dem wiſſenſchaftlichen Denken und nicht mit dem Zuſammenhange von Fictionen zu thun haben wollte. An ihren Grundſätzen zeigt ſich dies am deutlichſten; denn es wird ſich nicht verkennen laſſen, daß ſie, wie alle Grundſätze, nicht allein vom Denken, ſondern auch vom Sein handeln, alſo metaphyſiſche Bedeutung haben und daß die formale Logik es nur vermeidet in die Beſonderheit der metaphyſiſchen Grundſätze einzugehn. Der Satz des Widerſpruchs, das dictum de omni et nullo für die Schlüſſe vom Allgemeinen auf das Beſondere, der umgekehrte Grundſatz für die Schlüſſe vom Beſondern auf das Allgemeine, alle dieſe Grundſätze für das Schließen gelten nicht allein für das Denken, ſondern auch für das Sein. Die formale Logik aber geht nicht auf die beſondern Grundſätze für beſondere Schlußweiſen ein und liefert daher auch nur eine ſehr unvollſtändige Schlußtheorie. Wiſſenſchaftlich ſchließen wir nicht allein vom Allgemeinen auf das Beſondere und umgekehrt, ſondern auch von dem Zeichen auf die Sache, von der Erſcheinung auf das Weſen, von dem Accidens auf die Subſtanz, von der Urſache auf die Wirkung u. ſ. w. vorwärts und rückwärts, überhaupt von einem auf den andern Correlativbegriff, und wer daher das wiſſen-

chaftliche Schlußverfahren erörtern will, wird ſich nicht weigern dürfen auf die Unterſuchung dieſer Correlativbegriffe einzugehn, welche als Hülfsbegriffe für unſer wiſſenſchaftliches Verfahren uns dienen 22) und durch ihre gegenſeitige Verkettung den wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang vermitteln. Die Correlativbegriffe des Allgemeinen und des Beſondern, auf deren Unterſuchung allein die formale Logik ſich eingelaſſen hat, haben nur dadurch einen Vorzug vor den übrigen, daß ſie den allgemeinen Grund für alle Correlativbegriffe abgeben. Denn die entgegengeſetzten Glieder eines jeden gegenſeitigen Verhältniſſes geben das Beſondere ab für das Verhältniß ſelbſt, welches als das Allgemeine die entgegengeſetzten Glieder zuſammenſchließt. Das Genauere hierüber werden wir uns ſpäter zu entwickeln haben. Nun aber wird es einleuchten, daß alle angeführte Correlativbegriffe mit dem Sein zu thun haben und nach der gewöhnlichen Eintheilung der Philoſophie der Metaphyſik angehören; und daher wird auch die Unterſuchung des wiſſenſchaftlichen Schlußverfahrens nicht ohne die Hülfe der Metaphyſik gelingen. Das Verhältniß zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm macht hiervon keine Ausnahme; denn wenn auch behauptet worden iſt, das Allgemeine gehöre nur der Gedankenwelt an, ſo würde doch dieſe Behauptung erſt von dem Einwurfe zu entlaſten ſein, daß auch ſein Gegentheil, das Beſondere, weil es nur im Gegenſatz gegen das Allgemeine gedacht werden könne, dadurch der Gedankenwelt zugewieſen werde, und der Streit, welcher hierüber ſich entſpinnen könnte, der Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, würde nur auf dem Gebiete der Metaphyſik ſich erledigen laſſen. So kommen wir zu der unausweichlichen Folgerung, daß die gründliche Unterſuchung über den formalen Zuſammenhang unſerer wiſſenſchaftlichen Gedanken ohne die Unterſuchungen über das Sein ſich nicht durchführen laſſe, und daß je tiefer man in das Verfahren des wiſſenſchaftlichen Schluſſes eingehe, um ſo mehr auch die Beſonderheiten metaphyſiſcher Verhältniſſe als Normen für das Schließen ſich ergeben müſſen. In der That ſind alle die erwähnten Correlativbegriffe der Ontologie nichts anderes als Regeln für den wiſſenſchaftlichen Schluß, der Begriff des Wiſſens aber iſt der Antrieb zum Schließen von dem einen auf das andere Correlat; denn nur weil wir wiſſen wollen, können wir bei einem Gliede des Gegenſatzes nicht ſtehen bleiben; es gewährt kein vollſtändiges Erkennen; es fordert das andere Glied zu ſeiner Ergänzung. So müſſen wir von der Erſcheinung auf ihre Gründe, ſo von der Wirkung auf ihre Urſache ſchließen, weil die Gedanken der Erſcheinung, der Wirkung für ſich kein genügendes Wiſſen gewähren.

95. Wenn wir unſer methodiſches Verfahren im wiſſenſchaftlichen Denken begreifen wollen, ſo haben wir nicht allein

einfachen Überlegung, daß auch in einem reinen Romane die formale Richtigkeit des Denkens ſich behaupten laſſen würde. Der formale Zuſammenhang beruht auf dem Schluß; man hat daher auch der formalen Logik mit Recht den Vorwurf gemacht, daß ſie nur um die Richtigkeit der Folgerungen ſich kümmere, aber nicht um die Richtigkeit der Vorderſätze, welche den Inhalt der Schlüſſe abgeben müßten, ſo daß nach ihrer Anweiſung auch nichts als unwahre Folgerungen ſich ergeben könnten, wenn die Vorderſätze auf leeren Fictionen beruhn ſollten. So wird man zugeſtehn müſſen, daß die formale Logik den Werth eines Organons für das wiſſenſchaftliche Denken nur beiläufig gewinnen kann, wenn ihre Anwendung auf richtige und nicht auf unwiſſenſchaftliche Vorderſätze gemacht wird. Eine weitere Überlegung ergiebt ſich aber, wenn man frägt, woher die formale Logik den Stoff habe, welchen ſie behandelt, woher die Grundſätze, nach welchen ſie ſchließt. Ihren Stoff zieht ſie aus der Beobachtung des Denkens; von den Grundſätzen, nach welchen ſie ſchließt, wird ſie nicht zugeben können, daß ſie reine Fictionen wären. Es zeigt ſich hieran, daß ihre Lehren nicht rein formal ſind, vielmehr doch auf das Sein oder den Inhalt des Denkens Rückſicht nehmen. Denn die Beobachtung und die Grundſätze ihres Schließens handeln vom Sein und der Natur des Denkens. Demnach iſt nur ſo viel richtig, daß die formale Logik ſo viel als möglich ſich bemüht von allem Sein abzuſehn, aber doch im Allgemeinen das Sein im Auge behält, und nur in dieſem Sinn wird es auch wohl gedeutet werden können, daß ſie es mit dem wiſſenſchaftlichen Denken und nicht mit dem Zuſammenhange von Fictionen zu thun haben wollte. An ihren Grundſätzen zeigt ſich dies am deutlichſten; denn es wird ſich nicht verkennen laſſen, daß ſie, wie alle Grundſätze, nicht allein vom Denken, ſondern auch vom Sein handeln, alſo metaphyſiſche Bedeutung haben und daß die formale Logik es nur vermeidet in die Beſonderheit der metaphyſiſchen Grundſätze einzugehn. Der Satz des Widerſpruchs, das dictum de omni et nullo für die Schlüſſe vom Allgemeinen auf das Beſondere, der umgekehrte Grundſatz für die Schlüſſe vom Beſondern auf das Allgemeine, alle dieſe Grundſätze für das Schließen gelten nicht allein für das Denken, ſondern auch für das Sein. Die formale Logik aber geht nicht auf die beſondern Grundſätze für beſondere Schlußweiſen ein und liefert daher auch nur eine ſehr unvollſtändige Schlußtheorie. Wiſſenſchaftlich ſchließen wir nicht allein vom Allgemeinen auf das Beſondere und umgekehrt, ſondern auch von dem Zeichen auf die Sache, von der Erſcheinung auf das Weſen, von dem Accidens auf die Subſtanz, von der Urſache auf die Wirkung u. ſ. w. vorwärts und rückwärts, überhaupt von einem auf den andern Correlativbegriff, und wer daher das wiſſen-

schaftliche Schlußverfahren erörtern will, wird sich nicht weigern dürfen auf die Untersuchung dieser Correlativbegriffe einzugehn, welche als Hülfsbegriffe für unser wissenschaftliches Verfahren uns dienen 22) und durch ihre gegenseitige Verkettung den wissenschaftlichen Zusammenhang vermitteln. Die Correlativbegriffe des Allgemeinen und des Besondern, auf deren Untersuchung allein die formale Logik sich eingelassen hat, haben nur dadurch einen Vorzug vor den übrigen, daß sie den allgemeinen Grund für alle Correlativbegriffe abgeben. Denn die entgegengesetzten Glieder eines jeden gegenseitigen Verhältnisses geben das Besondere ab für das Verhältniß selbst, welches als das Allgemeine die entgegengesetzten Glieder zusammenschließt. Das Genauere hierüber werden wir uns später zu entwickeln haben. Nun aber wird es einleuchten, daß alle angeführte Correlativbegriffe mit dem Sein zu thun haben und nach der gewöhnlichen Eintheilung der Philosophie der Metaphysik angehören; und daher wird auch die Untersuchung des wissenschaftlichen Schlußverfahrens nicht ohne die Hülfe der Metaphysik gelingen. Das Verhältniß zwischen Allgemeinem und Besonderm macht hiervon keine Ausnahme; denn wenn auch behauptet worden ist, das Allgemeine gehöre nur der Gedankenwelt an, so würde doch diese Behauptung erst von dem Einwurfe zu entlasten sein, daß auch sein Gegentheil, das Besondere, weil es nur im Gegensatz gegen das Allgemeine gedacht werden könne, dadurch der Gedankenwelt zugewiesen werde, und der Streit, welcher hierüber sich entspinnen könnte, der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, würde nur auf dem Gebiete der Metaphysik sich erledigen lassen. So kommen wir zu der unausweichlichen Folgerung, daß die gründliche Untersuchung über den formalen Zusammenhang unserer wissenschaftlichen Gedanken ohne die Untersuchungen über das Sein sich nicht durchführen lasse, und daß je tiefer man in das Verfahren des wissenschaftlichen Schlusses eingehe, um so mehr auch die Besonderheiten metaphysischer Verhältnisse als Normen für das Schließen sich ergeben müssen. In der That sind alle die erwähnten Correlativbegriffe der Ontologie nichts anderes als Regeln für den wissenschaftlichen Schluß, der Begriff des Wissens aber ist der Antrieb zum Schließen von dem einen auf das andere Correlat; denn nur weil wir wissen wollen, können wir bei einem Gliede des Gegensatzes nicht stehen bleiben; es gewährt kein vollständiges Erkennen; es fordert das andere Glied zu seiner Ergänzung. So müssen wir von der Erscheinung auf ihre Gründe, so von der Wirkung auf ihre Ursache schließen, weil die Gedanken der Erscheinung, der Wirkung für sich kein genügendes Wissen gewähren.

95. Wenn wir unser methodisches Verfahren im wissenschaftlichen Denken begreifen wollen, so haben wir nicht allein

auf die Verbindnngen zu ſehn, in welche ſchon gebildete Gedanken, Begriffe oder Urtheile, gebracht werden können, ſondern wir müſſen auf die Bildung der Gedanken, von ihrem erſten Anfange an zurückgehn, und ſie bis zu ihrem Ende verfolgen. Hierbei werden die Anregungen unſeres Denkens, welche wir von der ſinnlichen Empfindung empfangen, und die vernünftigen Beweggründe, welche uns über die ſinnliche Erſcheinung hinaus zur Erforſchung ihrer Gründe treiben, nicht außer Acht zu laſſen ſein. Die erſtern zeigen uns, daß wir in unſerm theoretiſchen Streben von Beſchränkungen der Natur abhängig ſind (41); die andern verweiſen uns auf den Gedanken des Wiſſens als auf den Zweck, welchen unſere Vernunft fortſchreitend verfolgt (58). Alles wiſſenſchaftliche Verfahren wird ſich daher als Mittel darſtellen, durch welches unter der Abhängigkeit von Naturbedingungen das Wiſſen werden ſoll. Das Wiſſen aber, wie es im Werden begriffen iſt, wird von uns Erkennen genannt. Daher wird die Lehre vom methodiſchen Verfahren im wiſſenſchaftlichen Denken als Erkenntnißlehre ſich ausbilden müſſen.

Es iſt nur eine Frage, welche den Sprachgebrauch betrifft, wie wir das Verhältniß der ſynonymen Ausdrücke feſtzuſtellen haben, doch hat ſie Intereſſe für die Handhabung philoſophiſcher Kunſtausdrücke. Der Gebrauch der Sprachen, welche am meiſten für allgemeine wiſſenſchaftliche Verſtändigung in Anſpruch genommen worden ſind, wird uns darüber einen Fingerzeig geben können. Die Beobachtung zeigt, daß man Worte, welche das Erkennen in der vollendeten Zeit bezeichnen (οἶδα, novi), für gleichbedeutend mit dem Worte Wiſſen zu gebrauchen pflegt. Ich habe erkannt, ſagt daſſelbe, was: ich weiß. Ich erkenne, drückt alſo aus, daß ich in der Thätigkeit begriffen bin, welche das Wiſſen zu ihrem Abſchluß hat. Das Erkennen iſt im Fortſchreiten begriffen; was es zur Erkenntniß gebracht hat, iſt zum Wiſſen gelangt. Hieraus erhellt, warum wir in der philoſophiſchen Forſchung nicht vom Erkennen ſondern vom Wiſſen ausgehn müſſen; denn das Mittel iſt aus dem Zweck zu erklären. Aber die Unterſuchung der Mittel darf doch nicht vernachläſſigt werden, da wir mit ihnen beſtändig zu thun haben und nur in ihnen der Zweck ſich uns verwirklicht. Wir wollen nun die formale Logik nicht beſchuldigen, daß ſie die Bildung unſerer Erkenntniſſe nicht beachtet hätte; da ſie jedoch meiſtens auf die Beobachtung ſich beſchränkte, konnte es ihr nicht

gelingen die erſten Anfänge und das äußerſte Ziel des wiſſenſchaftlichen Denkens genügend zu erörtern. Denn die erſten und kleinſten Anfänge des Denkens entziehen ſich der unmittelbaren Wahrnehmung und daher auch der Erinnerung, von dem äußerſten Ziel haben wir gar keine Erfahrung; beide können nur durch ſpeculatives Nachdenken erkannt werden. Daher kommt es, daß die Lehren der formalen Logik nur die Mitte unſeres Denkens, nicht aber Anfang und Ende deſſelben ausführlich zur Sprache bringen. Über die Bildung der Begriffe und Urtheile, über die Weiſe, wie beide Formen unſeres Denkens gegenſeitig ſich bedingen, ſchweigen ſie meiſtens; ihre Gedanken wenden ſich faſt ausſchließlich dem Kreiſe der Erkenntniſſe zu, in welchem ein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang zu einzelnen Syſtemen des Denkens ſich ausbildet; das Höchſte, nach welchem die wiſſenſchaftliche Forſchung ſtrebt, das Syſtem aller Erkenntniſſe, wird nach der andern Seite zu gleichfalls von ihnen vernachläſſigt. Man hat dieſe Mängel nicht überſehen können und beſonders iſt die Frage nach der Entſtehung und Bildung unſerer erſten Gedanken, für welche man gewöhnlich die Begriffe gelten ließ, als eine dringende für das Verſtändniß unſerer wiſſenſchaftlichen Werke erkannt worden. Ihre Verwandtſchaft mit den logiſchen Unterſuchungen ließ ſich nicht verkennen; aber für ſie war keine Stelle in der formalen Logik und auch ſonſt nirgends in der gewöhnlichen Eintheilung der Philoſophie; man ſuchte ſie wohl in der Pſychologie oder Anthropologie unterzubringen, zwei Wiſſenſchaften, welche ſelbſt nur eine ſchwankende Stellung im Syſtem ſich zu erkämpfen wußten, oder warf ſie in die Einleitung zur Philoſophie, welche nur ein Mittelding zwiſchen Philoſophie und einzelnen Wiſſenſchaften abgeben konnte. Bei dieſer Unſicherheit über ihren Zuſammenhang mit dem Ganzen der Philoſophie konnte die Unterſuchung über die Bildung der Begriffe und Erkenntniſſe nicht recht gedeihen, und doch trat ihr Gewicht immer deutlicher heraus, je mehr man auf die letzten Gründe des Denkens einzugehn ſich gedrungen ſah. Einer genügenden Erörterung des Urſprungs unſerer Erkenntniſſe ſetzte ſich auch entgegen, daß man ſie gemeiniglich außer Zuſammenhang mit dem letzten Zwecke unſeres Denkens betrachtete, obwohl es einleuchtet, daß ſchon in den Anfängen des Nachdenkens der Gedanke an das Wiſſen ſich regen muß, weil jeder Anfang, welchen die Vernunft macht, ſeinen Zweck im Auge hat. Über die richtige Stellung aber der Unterſuchungen über Anfang, Mitte und Ende des Erkennens im philoſophiſchen Syſtem wird kaum ein Zweifel ſein können, wenn man das Vorurtheil überwunden hat, daß Logik und Metaphyſik getrennt werden müßten. Denn das Erkennen läßt ſich nicht unterſuchen ohne das Sein, welches erkannt worden, und ohne die Ge-

ſetze des Denkens, in welchen erkannt werden ſoll. Daher ſind auch aus der ernſtlichen Betreibung der Erkenntnißlehre von den verſchiedenſten Seiten her die Verſuche hervorgegangen logiſche und metaphyſiſche Lehren mit einander zu verbinden. In dieſer Verbindung wird man ſie an die Spitze des philoſophiſchen Syſtems zu ſtellen haben, wie wir ſehen werden.

96. Die Erkenntnißlehre, welche uns zeigen ſoll, wie wir denken müſſen um das Sein zu erkennen, wird alle allgemeine Aufgaben der Philoſophie zu löſen haben. Von der Erſcheinung, als dem allgemeinen Zeichen des Seins ausgehend, hat ſie zu entwickeln, wie das Princip der Philoſophie, der Gedanke des Wiſſens, der Beweggrund zu allen den Formen des Denkens wird, in welchen wir die Erſcheinung zu verſtehen und zu erklären ſuchen, und wie in dieſen Formen die allgemeinen Formen des Seins erkannt werden, welche die Erſcheinung begründen und erklären laſſen. Daher bildet ſie das verbindende Glied zwiſchen den Lehren, welche in der Logik und der Metaphyſik von einander abgeſondert behandelt worden ſind.

Wir fügen uns den ſeit langer Zeit gebräuchlichen Ausdrücken, wenn wir das Ganze unſerer Lehre als ein Syſtem der Logik und der Metaphyſik bezeichnen, weil auf dieſe Weiſe der Zuſammenhang unſeres Unternehmens am leichteſten verſtanden werden wird. Die Namen der Logik und der Dialektik, welche Hegel und Schleiermacher gebraucht haben, liegen dem gegenwärtigen Sprachgebrauche zu fern. Der Name Erkenntnißlehre iſt zwar ſehr gebräuchlich, entſpricht aber doch nicht völlig dem Ganzen des Unternehmens. Gegen den Namen Wiſſenſchaftslehre, welchen Fichte vorſchlug, würde wenig einzuwenden ſein, wenn er ſich einmal von der gegenwärtig noch zu lebhaften Erinnerung an eine beſondere Perſon und Geſtaltung der Philoſophie losgelöſt hätte.

97. In der ſyſtematiſchen Ausführung der philoſophiſchen Lehren wird eine ſolche von dem Gedanken des Wiſſens getragene Erkenntnißlehre die vorderſte Stelle einnehmen müſſen, weil alle methodiſche Entwicklung der Philoſophie den Gedanken des theoretiſchen Zwecks der Vernunft an ihre Spitze ſtellen (59) und alsdann zeigen muß, wie in der Erklärung der Erſcheinung durch ihn alle Mittel unſeres wiſſenſchaftlichen Den-

lens hervorgerufen werden (62). Nur in dieſer Weiſe werden die allgemeinen Grundbegriffe, Hülfsbegriffe, Grundſätze und Methoden der einzelnen Wiſſenſchaften auf ihren letzten wiſſenſchaftlichen Grund zurückgeführt werden können und wird die Philoſophie ihrer Aufgabe entſprechen, welche die Begründung der in den einzelnen Wiſſenſchaften enthaltenen allgemeinen Vorausſetzungen fordert (39).

98. Die Entwicklung der allgemeinen logiſchen und metaphyſiſchen Lehren geht aber nicht in die Beſonderheiten der Erfahrung ein; die Philoſophie überläßt es vielmehr den einzelnen auf die Erfahrung ſich beziehenden Wiſſenſchaften das Beſondere der Erſcheinungen zu unterſuchen und ſo weit es ihnen möglich iſt, zur Erklärung zu bringen (42). Nur die Geſetze, welche in der Erkenntniß jeder Art des Seins und in der Bildung jeder Art des Denkens beobachtet werden ſollen, ſind der Gegenſtand der philoſophiſchen Unterſuchung, welche die Einheit aller Wiſſenſchaften vertreten ſoll.

Wir müſſen hierbei darauf aufmerkſam machen, daß es nicht Sache der philoſophiſchen Logik iſt die Fehler des Denkens, die Abweichungen vom Geſetze zu verzeichnen, eben ſo wenig als die philoſophiſche Metaphyſik es zu ihrem Geſchäfte machen kann anders als nur nebenbei in die Polemik gegen Irrthümer über das Sein einzugehn (70). Die beobachtende Logik hat ſich beſonders viel mit der Unterſuchung der Trugſchlüſſe beſchäftigt und es muß ihr als Verdienſt angerechnet werden dieſe Seite in den Erſcheinungen unſeres Denkens und ſeiner ſprachlichen Darſtellung mit Fleiß bedacht zu haben; aber ebenſo wenig wie die Phyſiologie mit den beſondern pathologiſchen Fällen ſich zu befaſſen hat, eben ſo wenig kann die Lehre von den Geſetzen des Denkens dazu verpflichtet werden, alles Geſetzloſe und Krankhaftige, welches das wiſſenſchaftliche Verfahren ſtören kann, ins Gleiche zu bringen. Es iſt eine Sache der Praxis ungeſunde Elemente auszuſtoßen; weil ſie nur von zufälligen Misgeſchicken ſtammen, können ſie von der Theorie, welche das Zufällige auf ſeine Gründe nicht zurückzuführen weiß, nicht bewältigt werden; und ſo kann auch nur eine praktiſche Wiſſenſchaft Anleitung geben die Abweichungen vom Geſetzmäßigen kunſtgemäß zu behandeln. Die Kenntniß des allgemeinen Geſetzes wird der praktiſchen Kunſt nur von Ferne zur Hand gehen können, weil jede Kunſt auf dem Können und der Anwendung der Mittel beruht, welche in dem gegenwärtigen Augenblicke in unſerer Ge-

walt ſind. Daher kann auch nur die angewandte Logik Vorſchriften dafür geben, wie Irrthümer, Trugſchlüſſe und andere Mißbildungen des Denkens durch kunſtmäßigen Gebrauch der Polemik ſich beſeitigen laſſen.

99. Die Beſonderheiten der Erſcheinung rufen in den einzelnen Wiſſenſchaften beſondere Anwendungen der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätze hervor. Es läßt ſich denken, daß hierbei auch verſchiedene Arten des Seins hervortreten werden, welche nach verſchiedenen Grundſätzen zu beurtheilen ſein würden. Für ihre wiſſenſchaftliche Unterſuchung würden ſich alsdann auch verſchiedene Formen des Denkens ergeben müſſen. Wenn die Philoſophie in ihren Unterſuchungen auf ſolche verſchiedenartige Formen des Seins und des Denkens geführt werden ſollte, ſo würde ſie es unternehmen müſſen auch ſie aus der Vernunft abzuleiten, aber ſie würde dies nicht mehr in den allgemeinen Lehren der Logik und Metaphyſik durchführen können, weil dieſe nur die allgemeine Wiſſenſchaftslehre zu geben haben, ſondern es würde ſich hieraus eine Theilung der philoſophiſchen Lehren ergeben müſſen, in welcher nach der einen Seite die Grundſätze für die eine, nach der andern Seite für die andere Art des Seins geſondert durchzuführen wären, in ähnlicher Weiſe, wie die beſondern Wiſſenſchaften beſondere Gegenſtände für ſich betrachten.

100. Auf eine ſolche Verſchiedenheit der Gegenſtände weiſt uns der Unterſchied hin, welchen wir auch in der Erklärung des Denkens zwiſchen dem machen müſſen, was aus der Vernunft und was aus der Natur in ihm ſtammt (41). Daß beide, Vernunft und Natur, nach verſchiedenen Grundſätzen beurtheilt werden müſſen, ergiebt ſich daraus, daß zwar die Beweggründe der erſtern, aber nicht die Gründe der letztern in genügender Weiſe von der Philoſophie erforſcht werden können (42), ohne daß jedoch ausgeſchloſſen wäre, daß der Philoſophie auch eine Beurtheilung dieſer Gründe zuſtehe.

Nicht hier iſt es am Orte die verſchiedenen Grundſätze für die Beurtheilung der Natur und der Vernunft zu erörtern; dies muß der philoſophiſchen Phyſik und Ethik überlaſſen werden. In der Erfahrung ſtellt ſich die verſchiedene Behandlung der natürlichen

Gegenſtände und des vernünftigen Lebens bei ihrer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung deutlich genug heraus. Seit langer Zeit iſt man daher dahin geführt worden die Naturwiſſenſchaften und die Lehren, welche auf das vernünftige Leben der Menſchen ſich beziehen, als zwei große einander entgegenſtehende Gebiete der Forſchung zu betrachten. Nur eine einſeitige Anſicht kann ſich einfallen laſſen dieſe Gebiete ineinanderziehen zu wollen und den Menſchen und ſeine Geſchichte rein als Werke der Natur zu betrachten. Daß ſie nach verſchiedenen Grundſätzen zu beurtheilen ſind, haben wir ſchon gelegentlich an einem der wichtigſten ihrer Unterſchiede bemerken müſſen (37). Die Philoſophie wird ſich dem Geſchäfte unterziehen müſſen dieſe Grundſätze feſtzuſtellen. Daher hat ſie auch vom erſten Beginn ihrer Unterſuchungen Natur und Vernunft zu erforſchen geſucht und in der Gliederung des philoſophiſchen Syſtems ſind der Logik und der Metaphyſik die Phyſik und die Ethik zur Seite getreten. Von den moraliſchen Wiſſenſchaften hat ſich auch beſtändig die Überzeugung behauptet, daß ihre Grundſätze einer philoſophiſchen Erörterung bedürfen, und es ſind nur ſelten in ſkeptiſcher Richtung dagegen Bedenken erhoben worden, welche als wenig bedeutende Ausnahmen von der Regel angeſehn werden können. Weniger allgemein hat ſich der Anſpruch der Philoſophie auf die Unterſuchung der phyſiſchen Grundſätze behauptet, vielmehr zu verſchiedenen Zeiten iſt eine Abneigung gegen die Einmiſchung philoſophiſcher Grundſätze in die Erfahrungen über die Natur hervorgetreten. Sie iſt wohl berechtigt, ſoweit es nur um die Erforſchung der Naturerſcheinungen ſich handelt; wenn man aber dazu fortſchreitet zu behaupten, daß es in der Naturwiſſenſchaft nur um die Erforſchung der Erſcheinungen ſich handeln könne, ſchlägt ſie in Skepticismus um (6; 30.) und greift ſelbſt die Unterſcheidung zwiſchen Natur und Vernunft und mithin den Grundbegriff der Naturwiſſenſchaft an, welcher durch keine Erſcheinung und durch keine Sammlung von Erſcheinungen feſtgeſtellt werden kann. Daß eine Einmiſchung philoſophiſcher Begriffe in die Naturforſchung ſich nicht vermeiden laſſe, geht ſchon aus unſern allgemeinen Sätzen hervor, welche die logiſche Methodenlehre und die methodiſchen Hülfsbegriffe der Metaphyſik für die Naturlehre nicht weniger als für die moraliſchen Wiſſenſchaften fordern; es könnte daher der Streit, in welchen die Phyſiker die Naturphiloſophie von ſich abzuwehren ſuchen, nur auf die eigenthümlichen Grundſätze ihrer Wiſſenſchaft ſich beziehn. Aber auch in dieſer Einſchränkung werden wir ihn nicht billigen können. Denn wenigſtens ſo viel wird zugegeben werden müſſen, daß der Grundbegriff der Naturwiſſenſchaft philoſophiſch erörtert werden muß und daß dies nicht geſchehen kann ohne das Verhältniß deſſelben zu der Vernunft feſtzu-

ſtellen, damit die Grenzen zwiſchen Naturwiſſenſchaften und moraliſchen Wiſſenſchaften und ihr Verhältniß zur Wiſſenſchaft überhaupt erkannt werden. Oder ſollten die Phyſiker meinen, daß man in ihren Unterſuchungen die Vernunft ganz unberückſichtigt laſſen könne? Man könnte dies faſt vermuthen, wenn man ſie beſonders gegen die Einmiſchung des Zweckbegriffes, d. h. des Begriffes des vernünftigen Grundes, ſtreiten hört. Aber man würde ſie, um ſie eines Beſſern zu überführen, daran erinnern müſſen, daß keine Erſcheinung gedacht werden könne ohne die Vernunft, welcher ſie erſcheint, und ohne dem Zweck der Vernunft etwas zu offenbaren. Die Phyſik würde ſich ſelbſt vergeſſen, wenn ſie meinte, ſie könnte ohne die Vernunft des denkenden Menſchen zu Stande kommen. Muß nun aber anerkannt werden, daß in den Unterſuchungen der Naturwiſſenſchaften der Unterſchied zwiſchen Natur und Vernunft und ihr Verhältniß zu einander nicht unberückſichtigt bleiben könne, ſo werden wir auch von der allgemeinen Wiſſenſchaft, der Philoſophie, verlangen müſſen, daß ſie aus der Erforſchung dieſer Punkte die Grundſätze ziehe, nach welchen die Natur im Beſondern zu betrachten iſt. Hierdurch, ſollten wir meinen, wäre hinreichend dargethan, daß die Naturwiſſenſchaften ſich nicht weigern dürfen neben ihren empiriſchen Unterſuchungen über die Natur das Recht der Philoſophie anzuerkennen, mit welcher ſie die Natur und ihr Verhältniß zum Sein überhaupt einer Unterſuchung unterzieht.

101. Aus der philoſophiſchen Forſchung über die Natur und das vernünftige Leben haben ſich die philoſophiſche Phyſik und die philoſophiſche Ethik als zwei beſondere Zweige des philoſophiſchen Syſtems gebildet. Ihre Abzweigung von dem ſtetigen Verlaufe des allgemeinen Syſtems der Philoſophie iſt jedoch nur als ein Zeichen anzuſehen, daß die ſyſtematiſche Entwicklung der Philoſophie noch nicht vollendet iſt. Nur der Rückblick der philoſophiſchen Unterſuchungen auf die Eintheilung der einzelnen Wiſſenſchaften und auf die Bedürfniſſe des praktiſchen Lebens, welcher zu einem mehr oder weniger fragmentariſchen Philoſophiren auffordert (73), kann es rechtfertigen, daß ſie in verſchiedenen Zweigen betrieben werden.

102. Wenn auch beide Zweige der Philoſophie die Natur und das vernünftige Leben nach verſchiedenen Grundſätzen und Methoden beurtheilen, ſo müſſen ſie doch die allgemeinen Lehren der Logik und der Metaphyſik als ihre gemeinſchaftliche Richtſchnur betrachten, weil ſie für alles Denken und alles Sein

sollen. Daher können sich Ethik und Physik nur als besondere philosophische Wissenschaften zu der allgemeinen philosophischen Wissenschaft verhalten, welche das System der Logik und der Metaphysik entwickeln soll.

103. Weil wir in der systematischen Entwicklung der Philosophie von dem Gedanken des Wissens ausgehen sollen, muß das System der Logik und der Metaphysik in ihr die erste Stelle einnehmen (97). Es hat zuerst zu zeigen, wie alle Gegenstände des Denkens, von welcher Art sie auch sein mögen, methodisch zu behandeln sind, erst alsdann kann die Frage entstehen, wie wir die Natur und wie wir das sittliche Leben nach dem unterscheidenden Kennzeichen in verschiedener Weise beurtheilen sollen, ohne daß sie außer Zusammenhang mit einander stehen oder von der Unterordnung unter die allgemeinen Gesetze des Seins und des Denkens entbunden würden.

In einer andern Ordnung hat sich die Philosophie gebildet, als in welcher ihr System fortschreiten muß; denn das System ist nur ein Erfolg fragmentarischer Versuche. Das Staunen über die Natur weckte zuerst das philosophische Nachdenken; es konnte nicht ausbleiben, daß auch die sittlichen Forderungen an das menschliche Leben zu allgemeinen Forderungen an die Welt sich erhoben; eine lange Zeit hat es nachher gedauert, ehe man unabhängig von solchen besondern Anregungen den Gedanken der philosophischen Forschung im Allgemeinen gefaßt hat; aber man darf hierbei nicht übersehen, daß auch unter den besondern Anregungen, aus welchen die philosophische Untersuchung sich hervorarbeitete zum Bewußtsein ihrer allgemeinen Aufgabe, doch immer der Gedanke sie belebte, als man das Räthsel der Welt zu lösen und der allgemeinen Aufgabe der Philosophie zu genügen habe. Nur von verschiedenen Seiten griff man diese Aufgabe an und es konnten nun auch die Streitigkeiten nicht ausbleiben, welche über die verschiedene Behandlungsweisen derselben sich erhoben. In ihnen liegt das Bekenntniß, daß man von verschiedenen Anknüpfungspunkten ausgehend doch nur dieselbe Aufgabe im Sinn trug. Die Lösung dieser Streitigkeiten führte zur Erkenntnißlehre; sie konnte nur dadurch gewonnen werden, daß man zu dem gemeinschaftlichen Berührungspunkte aller wissenschaftlichen Unternehmungen vordrang und von ihm aus kennen lernte, wie verschiedenartige Auffassungen des Weltzusammenhangs von verschiedenen Seiten her zu demselben Ziele führen konnten. Diesen Weg der Lösung bis zu seinem Ende zu verfol-

gen würde aber nur dem vollendeten Syſteme der Philoſophie gegeben ſein.

104. Obgleich nun das Syſtem der Logik und der Metaphyſik in die Unterſuchungen der beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften nicht eingeht, wird es doch die Grundbegriffe der Phyſik und der Ethik zu begründen haben. Denn weil die Philoſophie keinen auch noch ſo einleuchtenden Unterſchied von der Meinung entnehmen darf, kann ſie auch den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Natur nicht als Vorausſetzung zugeben. In der Aufgabe der Philoſophie über alle Grundbegriffe der einzelnen Wiſſenſchaften Rechenſchaft abzulegen (19) liegt es auch die allgemeinſten Begriffe, auf welchen der am weiteſten durchgreifende Unterſchied der einzelnen Wiſſenſchaften beruht, zu ergründen und dies wird weder der Phyſik noch der Ethik zukommen können, weil ſie den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Natur ſchon vorausſetzen, ſondern nur von der allgemeinen philoſophiſchen Wiſſenſchaft wird es zu leiſten ſein. Das Geſchäft des Syſtems der Logik und der Metaphyſik ſchließt ſich aber auch alsdann damit ab, daß es den Gegenſatz und das Verhältniß zwiſchen Natur und Vernunft ableitet, indem es der Phyſik und der Logik überlaſſen bleibt die Folgerungen zu ziehn, welche nach der einen und der andern Seite deſſelben ſich ergeben.

Erſter Theil des Syſtems.

Vom Princip und dem Anknüpfungspunkte des Erkennens.

Erſtes Kapitel.

Von dem Gedanken des Wiſſens.

**Wer wiſſenſchaftlich forſcht, der denkt um zu er-
und will durch ſein Denken ein Wiſſen gewinnen
a aber Denken, Erkennen und Wiſſen nicht ohne Be-
ſeiner ſelbſt von ihm vollzogen werden können, ſo
Forſchen ſich ihm als ein Fortgang dar, welcher von
fange durch eine Mitte zu einem Ende verläuft. Das
ſt der Anfang dieſes Proceſſes, das Erkennen ſeine
d das Wiſſen ſein Ende.**

wird wohl nicht ganz überflüſſig ſein beim Beginn des
wieder an den Standpunkt alles unſeres wiſſenſchaftlichen
zu erinnern, welchen wir ſchon zu Anfang unſerer ein-
Unterſuchungen beſprochen haben (2), um überſchwenglichen
begegnen, welche den Anfängen der Philoſophie in einer
ßigen als läſtigen Weiſe ſich entgegengeſtellt haben. Wir
s über die erſten Gründe unſeres Erkennens nicht anders
als indem wir manche allgemeine Begriffe als bekannt
n, wie die Begriffe des Denkens, des Bewußtſeins, des
u. ſ. w. Sie müſſen als thatſächlich bekannt angenom-
en, weil wir das ganze Geſchäft der Philoſophie als ein
ien zu betrachten haben, welches nur in der thatſächlichen
eres Verſtandes ſich vollziehen läßt, nachdem wir das
kennen gelernt haben uns Rechenſchaft über unſer Den-
ben. Dies kann den Schein erregen, als hätten wir es
jilоſophie nur mit Thatſachen des Bewußtſeins oder mit
: Pſychologie zu thun. Selbſt daß ich wiſſen will, kann
Thatſache angeſehn werden. Sollte man aber dieſen Ge-
: faſſen, ſo würde man doch nicht unterlaſſen dürfen ver-
Arten der Thatſachen zu unterſcheiden. Daß ich wiſſen
ie Thatſache hat ein ganz anderes Anſehn, als die That-
ß ich ſo eben eines Schmerzes mir bewußt bin, ihn em-
d denke. Die letzte Thatſache gilt nur für den gegen-

wärtigen Augenblick, die erſte Thatſache ſchließt das Anſehn eines vernünftigen Gebotes in ſich, welches treuen Gehorſam von uns fordert und Gültigkeit für unſer ganzes Leben, ſo lange wir der Vernunft gehorchen, in Anſpruch nimmt. Man wird daher wohl ſagen können, daß der Gedanke des Wiſſens als Thatſache in uns auftrete, aber auch daß er nicht allein als Thatſache, ſondern auch als ein Gebot der Vernunft ſich verkündige, welches nur daraus begriffen werden kann, daß in ihm ein höherer, die Thatſache beherrſchender Grund zum Bewußtſein kommt (34 ff.). Nur hierdurch kann der Gedanke des Wiſſens zum Richter über andere thatſächliche Gedanken ſich aufwerfen und im wiſſenſchaftlichen Forſchen Beweggrund zu andern Thatſachen des Denkens werden; als eine bloße Thatſache der Erfahrung würde er ſo etwas nicht vermögen; denn alle empiriſche Thatſachen ſtehen als ſolche einander vollkommen gleich; keine kann über die andern richten oder gebieten; jede zeugt nur für ſich. Dies dürfte genügen um den Unterſchied zwiſchen den Beobachtungen der empiriſchen Pſychologie und den Forſchungen der Philoſophie erkennbar zu machen. Wenn ich den Gedanken des Wiſſens in mir finde, ſo reicht die Beobachtung deſſelben nicht weiter als der Augenblick, in welchem der Gedanke zur Erſcheinung kommt; ſie ſagt nichts über die Zukunft, nichts über andere denkende Weſen aus; wenn er ſich aber geltend macht als unbedingte Forderung der Vernunft, wenn er als Beweggrund unſerer philoſophiſchen Forſchung in uns auftritt, dann wiſſen wir, daß er nicht allein jetzt in uns erſchienen iſt, ſondern daß er auch künftighin uns beherrſchen wird, daß er nicht allein in dieſer denkenden Perſon ſich gezeigt hat, ſondern daß er auch alle denkende Weſen ergreift, welche nach Erkenntniß und Wiſſenſchaft zu ſtreben beſtimmt ſind, indem er in ihnen nur das Anſehn der theoretiſchen Vernunft vertritt. Die übrigen Begriffe aber, welche wir als thatſächlich bekannt vorausſetzen, werden im philoſophiſchen Forſchen doch auch nicht bloß als Thatſachen angenommen, ſondern ſie ſtellen ſich als Momente dar, welche vom Gedanken des Wiſſens gefordert werden. So das Erkennen, weil durch daſſelbe das Wiſſen werden ſoll, das Denken, weil in ihm das Erkennen ſich vollzieht, das Bewußtſein, weil das Denken nur eine Art des Bewußtſeins iſt, das Wollen, weil das Wiſſen nicht als vorhanden, ſondern nur als gewollt von der Vernunft gefordert wird.

106. Der Fortgang des Forſchens kann nicht gedacht werden ohne das Ende, auf welches er hinaus will, alſo ohne das Wiſſen. Daher hat auch jeder, welcher forſcht, das Bewußtſein, daß er wiſſen will, mehr oder weniger deutlich und

der Gedanke des Wiſſens iſt deswegen als allen Forſchenden bekannt vorauszuſetzen. Die Vernunft entwirft ihn als den Gedanken ihres Zwecks, welchen ſie in ihrer Forſchung ausführen will.

107. Der Gedanke des Zwecks läßt von ihm die Mittel unterſcheiden. Indem das Wiſſen als das Ende des Forſchens geſetzt wird, muß auch das Bewußtſein vorhanden ſein, daß im Anfang des Forſchens das Wiſſen noch nicht erreicht iſt. In ihm findet ſich nur ein Streben nach dem Wiſſen, welches ſich bewußt iſt noch nicht das Wiſſen zu ſein und daher ſich vom Wiſſen unterſcheidet. Dieſes Streben nach dem Wiſſen nennen wir das Denken. In dem Bewußtſein von ſeinem Streben unterſcheidet es ſich vom Wiſſen und weiß daher, daß es nicht das Wiſſen iſt. Deswegen darf man nicht meinen, daß es in einem ausſchließenden Gegenſatz gegen das Wiſſen von allem Wiſſen leer wäre; vielmehr iſt im Denken ſchon ein Wiſſen, in welchem es von ſich und ſeinem Unterſchiede vom Wiſſen weiß; aber mit dem Wiſſen in ihm findet ſich auch ein Nichtwiſſen verbunden, weil das Denken noch nicht das Wiſſen iſt. Nur deswegen, weil Wiſſen und Nichtwiſſen in ihm ſind, kann es beide von einander unterſcheiden. Das Wiſſen in ihm, weil es im Streben nach dem Wiſſen ſich weiß, iſt nur der Anfang zum Wiſſen, ein noch unvollkommenes Wiſſen, welches den erſten Beginn des Fortganges zum Wiſſen bezeichnet.

108. Das Denken ſetzt ſich durch den ganzen Verlauf des Proceſſes fort, in welchem das Wiſſen werden ſoll. Nur das Nichtwiſſen, welches in ihm iſt, ſoll ausgeſchieden, das Wiſſen in ihm erhalten werden, und es iſt daher das Denken auch im Erkennen und im Wiſſen und Erkennen und Wiſſen ſind nur Fortſetzungen des Denkens in einer vollkommnern Geſtalt, Arten deſſelben, in welchen der Fortgang zum Wiſſen ſich vollzieht. Daher können wir das Denken als das Allgemeine betrachten, unter welches alle Momente des wiſſenſchaftlichen Proceſſes fallen. Es bezeichnet uns die Gattung, welche viele beſondere Arten des Denkens zuläßt, von dem Anfange des Forſchens bis zu ſeinem Ende. Selbſt das Wiſſen be-

zeichnet nur eine Art des Denkens, die Vollendung und den Abſchluß des Denkproceſſes.

Es liegt in der Weiſe der Philoſophie, daß ſie nicht das, was einen größern Umfang hat, höher ſchätzt als das, was bei kleinerm Umfang einen höhern Werth hat, weil ihr Maßſtab nicht die Größe der Erſcheinung, ſondern der Zweck iſt. Sonſt würde ſie das Denken höher ſchätzen müſſen als das Wiſſen, weil es als Gattung einen größern Umfang haben muß, als jede ſeiner Arten. Das Denken ſchwillt nur zu ſeiner Größe auf durch das Nichtwiſſen, welches in ihm dem Wiſſen ſich einmiſcht und aus ihm entfernt werden muß zur Gewinnung des reinen Wiſſens, ohne daß es dadurch an Werth und Gehalt verlöre. Von dieſer Art ſind der Schein, welcher der Erſcheinung beiwohnt, die Verworrenheit der Meinung, der Irrthum, der Zweifel, welche im Fortgange der Forſchung, in der Vermiſchung des praktiſchen mit dem theoretiſchen Denken ſich ergeben.

109. Wenn wir das Wiſſen als eine Art von andern Arten des Denkens unterſcheiden ſollen, ſo muß dies durch ein Kennzeichen geſchehn, welches nur dem Wiſſen zukommt und allen übrigen Arten des Denkens abzuſprechen iſt. Dieſes Kennzeichen iſt ſeine Vollkommenheit, durch welche es ſich als Maßſtab der Beurtheilung für alle andere Arten des Denkens aufwirft und das Forſchen abſchließt, indem es der Vernunft genugthut.

110. Da wir aber das Wiſſen, ſo lange wir in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung begriffen ſind, noch nicht haben, ſondern nur ſuchen, können wir auch ſeine Vollkommenheit nicht in ihrer innern Wahrheit uns aneignen, ſondern nur in ihrem Verhältniſſe zu den übrigen unvollkommenen Arten des Denkens faſſen. In der Mitte des Erkennens begriffen müſſen wir den Standpunkt unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens feſthalten und von ihm aus die Vollkommenheit des Wiſſens uns bezeichnen im Gegenſatz gegen die Unvollkommenheiten des forſchenden Denkens, indem wir fordern, daß in dem wiſſenſchaftlichen Zwecke die Mängel unſeres Denkens überwunden und die unentwickelten Erkenntnißweiſen zu ihrer Vollkommenheit gelangt ſein ſollen.

In der Mitte des Lebens, in welcher wir ſind, können wir alle Zwecke nur in den vorhandenen Mitteln erkennen; denn unſer

Denken und Bewußtſein bleibt immer an der Gegenwart und ihrem Beſitz geheftet, und was wir beſitzen, kann doch nur als Mittel angeſehn werden für die künftigen Güter, welche wir erreichen ſollen; daher liegt auch in dem Bewußtſein des Gegenwärtigen das Bewußtſein des Strebens über ſich ſelbſt hinaus, die Vorahnung des Beſſern, welches da kommen ſoll. Das Gegenwärtige wiſſen wir nur als ein Mittel zum Zweck; aber den Zweck wiſſen wir auch nur in der Weiſe, in welcher er ſich im Gegenwärtigen darſtellt. Das Bewußtſein und das Denken aus dieſer Mitte herauszureißen würde nur heißen ihm das Leben nehmen, in welchem es zwiſchen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſchwebt. So iſt es auch mit unſerm Gedanken des Wiſſens beſtellt. Wir würden ihn nur als einen todten und unkräftigen Gedanken faſſen, wenn wir ihn nicht begreifen wollten, wie er in der Mitte unſeres Denkens lebt, ſich anſchließend an die Vergangenheit, in welcher er zu der Reife ſeiner Kraft gekommen, und an die Gegenwart, welche uns auffordert ihn in unſerer Forſchung künftig mehr und mehr zur Ausführung zu bringen. Hierin liegt es, daß wir auch ſeinen Charakter nur in der Weiſe faſſen können, wie er in Verhältniß zu unſerm gegenwärtigen Denken ſich darſtellt.

111. Das Denken als Streben nach dem Wiſſen gedacht muß die Unvollkommenheit, in welcher es ſich findet, in einer doppelten Weiſe anerkennen, weil es in dem Bewußtſein, welches es von ſich hat (107), zweierlei ſetzen und unterſcheiden muß, das in ihm Enthaltene nemlich und ſeine Beziehung auf ein Anderes, welches noch nicht in ihm enthalten, ſondern nach welchem es nur ſtrebt. Was in ihm enthalten iſt, ſchreiben wir der forſchenden Vernunft zu als dem *Subjecte*, von welchem das Denken ausgeſagt wird. Das Andere, nach welchem das Denken nur ſtrebt, nennen wir den *Gegenſtand* oder das *Object* ſeines Strebens. So hat das Denken eine doppelte, eine ſubjective und eine objective Beziehung. In beiden Beziehungen wird ſich die Unvollkommenheit des Denkens zeigen, in beiden auch die Vollkommenheit des Wiſſens gedacht werden müſſen. Daher wird auch das eine Kennzeichen des Wiſſens in einer doppelten Weiſe von uns zu faſſen ſein.

Bei dem Gebrauche der ſehr verbreiteten Ausdrücke ſubjectiv und objectiv hat man ſich vor Erſchleichungen zu hüten, welche unter uns ſehr gewöhnlich geworden ſind. Die Vieldeutigkeit des Sprachgebrauchs hat zu ihnen verleitet. Die am nächſten liegenden ſind, daß man das Subject des Satzes oder des Urtheils mit

dem Subjecte des Denkens, das Object des Denkens mit dem Objecte der Handlung verwechſelt. Eine andere Verwirrung des Sprachgebrauchs hat Kant eingeführt, indem er das Objective in unſerm Denken auf das Allgemeingültige für das menſchliche Denken zurückführen wollte und das Subjective als das betrachtete, was nur aus perſönlichen Beweggründen von uns angenommen würde. Noch viel weiter gehen die Verwirrungen, wenn man das Subjective für das Vernünftige, Ideale, Unendliche, das Objective für das Natürliche, Reale, Endliche erklärt, wozu wohl Analogien, aber nicht die weſentlichen Unterſchiede dieſer entgegengeſetzten Begriffe führen mögen. Wir können den Uebelſtand nicht überſehn, welcher durch eine unvorſichtige Ausbildung des Sprachgebrauchs von verſchiedenen Seiten her entſtanden iſt; wollten wir aber deswegen die Ausdrücke, welche er trifft, ganz aufgeben, ſo würden wir die Vortheile verlieren, welche techniſch ausgeprägte Worte uns darbieten, und befürchten müſſen aus Furcht vor Zweideutigkeit unverſtändlich zu werden oder doch die ſchlagendſte Ausdrucksweiſe zu verlieren. Es bleibt nur übrig durch eine mäßige und vorſichtige Anwendung der ausgebildeten Kunſtausdrücke ihre möglichen Nachtheile zu beſeitigen. Von der Grammatik aus hat ſich der Gegenſatz zwiſchen Subject und Object eingebürgert. In ihr hat er ſeine beſchränkte und beſtimmte Bedeutung in Beziehung auf die activen Zeitwörter, welche ihr Subject und ihr Object fordern. Da aber nicht alle Zeitwörter übergehende Thätigkeiten ausdrücken, ſo kann auch der Gegenſatz fehlen und an ſeine Stelle tritt nur der Gegenſatz zwiſchen Subject und Prädicat des Satzes. Indem nun alle Sätze für Ausdrücke von Urtheilen gehalten wurden, wanderte auch das Subject aus der Grammatik in die Logik ein und alles wurde für ein Subject gehalten, von welchem ein Prädicat ausgeſagt werden konnte. In dieſem weiteſten Gebrauche des Wortes iſt jedoch ſein Gegenſatz gegen das Object verſchwunden; denn das Subject des Satzes iſt zugleich Object der Ausſage und jedes Subject des Denkens wird auch als ein Object der wiſſenſchaftlichen Betrachtung gelten können. Enger dagegen wird die Bedeutung des Wortes genommen, wenn die Metaphyſik das Subject als Subject der Erſcheinung betrachtet. Es wird hierdurch der Gegenſatz zwiſchen der Erſcheinung und dem Subjecte eingeführt, in welchem das Subject das der Erſcheinung zu Grunde Liegende, das Wahre der Sache bezeichnet, und damit hören alle Erſcheinungen auf Subjecte zu ſein, wärend ſie in dem früher angeführten Geſichtspunkte auch als Subjecte gedacht werden konnten, weil von ihnen etwas ſich ausſagen läßt. An dieſen engern Sprachgebrauch aber hat ſich die böſeſte Zweideutigkeit in dem techniſchen Gebrauch des Gegenſatzes angeſchloſſen, indem die Nominaliſten in einer weitverbreiteten Denk-

und Sprachweiſe im Gegenſatz gegen das Subject oder die Wahrheit der Sache das Objective nur in der Weiſe finden konnten, in welcher die Objecte uns erſcheinen, ſo daß dem Objectiven nichts übrig blieb als das Gegentheil des wahren Subjectiven, das Unwahre, zu bezeichnen. Dieſer Sprachgebrauch wendet ſich ſchon der Erkenntnißlehre zu, indem nun das Subjective die volle Wahrheit des metaphyſiſchen Subjects vertreten ſoll, dem Objectiven aber nur der Schein in unſerer menſchlichen Vorſtellungsweiſe zufällt. Es iſt dies das Äußerſte, was in dieſem Gegenſatze nach der einen Seite zu erreicht werden konnte. Der erwähnte Sprachgebrauch Kant's bildet den Übergang zur entgegengeſetzten Seite. Dem Objectiven bleibt zwar noch ankleben, daß es doch nur das Allgemeingültige in menſchlicher Denkweiſe bezeichnet, einen geſetzmäßigen Schein für alle Menſchen, aber für die Menſchen ſoll doch dieſer Schein ſeine Wahrheit behaupten und der rechte und durchaus abzuſtreifende Schein bleibt nur an dem Subjectiven der perſönlichen Denkweiſe haften. Bei dieſer Übergangsbildung konnte man nicht ſtehn bleiben, als erkannt wurde, daß nicht der Menſch, ſondern in ihm das vernünftige Weſen denke und in den wiſſenſchaftlichen Formen das Sein erkenne. Die Erkenntnißlehre verlieh nun dem Gegenſatz zwiſchen Object und Subject eine Bedeutung, welche der nominaliſtiſchen Auffaſſungsweiſe deſſelben durchaus entgegengeſetzt iſt. Das Object wurde nun als der Gegenſtand des Erkennens gedacht und das Objective als das Wahre, welches zur Erkenntniß gelangen ſollte; das Subject dagegen als die erkennende Perſon, welche ſich hüten müſſe etwas von dem Ihren der objectiven Wahrheit beizumiſchen; denn dieſes Subjective würde nur einen falſchen Schein auf das Object werfen können. An dieſen Umwandlungen des Sprachgebrauchs würde man faſt die ganze Geſchichte der philoſophiſchen Schwankungen fortführen können. Sie müſſen uns dieſelbe Vorſicht lehren, welche wir ſchon bei Gelegenheit des Gegenſatzes zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Methode kennen gelernt haben (66. Anm.), daß wir Ausdrücke, welche nur eine relative Bedeutung zulaſſen, nicht in abſoluter Bedeutung nehmen. Vom Subjecte wie vom Objecte müſſen wir fragen, weſſen Subject, weſſen Object es ſein ſolle. Zur Verwirrung wird es ausſchlagen, wenn man vom Subjecte und vom Subjectiven ſchlechthin redet, ohne zu ſagen, ob es als Subject des Satzes, des Urtheils, der Erſcheinung, des Denkens genommen werden ſolle. Ebenſo werden wir das Object der Handlung, der Vorſtellung, des Denkens u. ſ. w. zu unterſcheiden haben. Wenn man die nöthigen Relationen hinzufügt, kann man vor Zweideutigkeit und Erſchleichungen ſich für geborgen halten, vorausgeſetzt daß die Bedeutung der hinzugefügten Beſtimmungen nicht wieder einer Zweideutigkeit

unterliegt. An unſerer Stelle haben wir es mit dem Subjecte und Objecte des Denkens zu thun, in ähnlicher Weiſe wie die Erkenntnißlehre dieſen Grundſatz faßt. Da wir jedoch die enge Verbindung, welche zwiſchen dieſer Lehre und der Logik und Metaphyſik ſtattfindet, ſchon anerkannt haben, wird es nicht auffallen, daß unſer Gegenſatz nicht völlig von dem logiſchen und metaphyſiſchen Sprachgebrauch ſich losſagt. Das Subject des Denkens iſt auch zugleich das, von welchem das Denken ausgeſagt wird und welches der Erſcheinung des Denkens zu Grunde liegt. Man würde zunächſt das Ich als dieſes Subject des Denkens ſetzen können; aber dies würde die Sache nur in empiriſcher Weiſe faſſen; die Philoſophie muß wiſſen, daß ſie im Denken ein Geſchäft der Vernunft betreibt oder daß im Ich nicht allein die Perſon, ſondern die Vernunft in der Perſon denkt (89); dadurch werden wir vor dem Irrthum bewahrt, welcher im Subjectiven nur das Scheinbare ſieht. Dem Subjecte des Denkens wird das Object entgegengeſetzt, weil man das Denken als ein Handeln oder beſſer als ein Thun des denkenden Subjectes betrachten darf, in welchem der Wille der Vernunft auf ein Anderes über das hinaus ſich erſtreckt, was im denkenden Subjecte ſchon vorhanden iſt, und ſo ſchließt unſer Sprachgebrauch auch an die Unterſcheidung der Grammatik ſich an. Das Andere aber, auf welches der Wille der Vernunft geht, muß nicht mit dem außer dem denkenden Subjecte Liegenden verwechſelt werden; denn es kann ſehr wohl geſchehen, daß der Gegenſtand, auf welchen das Denken der Vernunft ſich richtet, in dem denkenden Subjecte ſelbſt liegt.

112. In ſubjectiver Rückſicht iſt das Denken unvollkommen, weil es die denkende Vernunft nicht befriedigt. Als der Anfang des Forſchens iſt es in einem Streben, welches ſeinen Abſchluß noch nicht gefunden hat; das Bewußtſein, welches es in einem ſolchen Streben von ſich hat, kann keine Beruhigung ausdrücken. Man wird dieſe Unvollkommenheit des Denkens von ſeiner ſubjectiven Seite in der ſchwankenden Überlegung des Forſchens ſich veranſchaulichen können; in einem geringern Grade macht ſie ſich in der Meinung, in einem ſtärkern Grade im Zweifel bemerklich.

113. In objectiver Rückſicht iſt das Denken unvollkommen, weil es ſeinen Gegenſtand noch nicht völlig ſich angeeignet hat. Der Gegenſtand wird von ihm vorausgeſetzt als ſeiend in objectiver Wahrheit oder als ein *Sein*, welches geſucht wird. Das Denken hat eine Vorſtellung von dieſem Sein, welches

ber dem Denken noch fremd iſt, weil es geſucht wird; ſeine
orſtellung vom Sein deckt die Wahrheit des Seins nicht oder
llt ſie nicht dar in ihrer vollen Wahrheit. Eine ſolche ob-
tive Unvollkommenheit bemerken wir an jedem Denken, wel-
es uns nur eine inadäquate Erkenntniß ſeines Gegenſtan-
s bietet, am ſtärkſten finden wir ſie da, wo wir einen Irr-
um in unſerm Denken annehmen.

114. Von ſubjectiver Seite muß im Gegenſatz gegen die
nvollkommenheit des Denkens vom Wiſſen gefordert werden,
aß es die Vernunft befriedigt. Es ſoll das Forſchen zum
bſchluß bringen und dies kann nur dadurch geſchehn, daß es
er Vernunft durchaus genügt und ſie vollkommen beruhigt,
daß in ihr kein weiteres Streben nach einer befriedigende-
en Erkenntniß übrigbleibt. Das Ergebniß, welches im Abſchluß
es Forſchens gewonnen worden, muß im Wiſſen als ein ſol-
hes ſich verkünden, welches die Vernunft aufzugeben oder zu
ndern keine Veranlaſſung haben könne. Dieſe vollkommene
Beruhigung der Vernunft ſpricht ſich in der Überzeugung
us, welche das Wiſſen gewährt, oder in der innern Ge-
ißheit, in welcher es ſeiner ſicher iſt. In ihr haben wir
s ſubjective Kennzeichen des Wiſſens zu erkennen.

Es hält nicht ſchwer die Forderungen der Vernunft an das
iſſen im Gegenſatz gegen die Unvollkommenheiten unſeres Den-
nachzuweiſen, um ſo ſchwerer aber ſich zu veranſchaulichen, wie
n Forderungen im wirklichen Denken Genüge geſchehe, weil ſie
lich immer nur annäherungsweiſe zur Befriedigung kommen.
wir den Zweifel, welcher in ſchwankenden Überlegungen ſich
, den Forderungen an das Wiſſen nicht entſprechend finden,
wir im Gegenſatz gegen die Ungewißheit des Forſchens wie
die unſichern Annahmen der Meinung Sicherheit, Feſtigkeit,
iheit der Erkenntniß anſtreben, daß wir unerſchütterliche Über-
g ſuchen, wird von jedermann anerkannt werden müſſen.
vo iſt die rechte Überzeugung, wo die volle Gewißheit des
s? Dieſe Fragen werfen uns in den Zweifel zurück. Sie
die Anwendung des ſubjectiven Kennzeichens auf beſondere
en; wir müſſen beſorgen, daß es nirgends zu einer ſichern
ung kommen werde. Nur verſtärkt werden ſie durch die
ng, daß die Überzeugung als ein trügeriſches Kennzeichen
iſe, weil auch dem Irrthume Überzeugung beiwohne. Hier-
doch iſt zu erinnern, daß wir das ſubjective Kennzeichen

des Wiſſens nicht in einer ſcheinbaren Überzeugung erblicken, von welcher man ſich wohl überreden möchte, daß ſie Überzeugung ſei, die aber doch als trügeriſch ſich erweiſen dürfte, ſondern daß wir eine volle und unerſchütterliche Überzeugung für das Wiſſen fordern. Eine ſolche, werden wir behaupten dürfen, wohnt dem Irrthume nicht bei; dies zeigt ſich darin, daß ſelbſt das hartnäckigſte Vorurtheil widerlegt werden kann, welches nicht der Fall ſein könnte, wenn der Erkenntniß der Wahrheit, welche den Irrthum überwinden ſoll, in ihm eine gleich ſtarke Überzeugung ſich entgegenſetzte. Wenn der Irrthum eine unerſchütterliche Überzeugung hätte, ſo würde er durch keine Macht ihn bekämpfender Gründe erſchüttert werden können; wir aber vertraun darauf, daß die Macht der Wahrheit größer ſei als die Macht der Lüge. Die Widerlegbarkeit des Vorurtheils und des Irrthums beweiſt, daß ſie nur Meinungen ſind, welche durch Scheinbeweiſe und unſichere Stützen perſönlicher Neigung ſich feſtgeſetzt haben, aber doch die wahre Feſtigkeit der allgemeingültigen und daher unerſchütterlichen Einſicht der Vernunft nicht beſitzen. Was nun aber den Haupteinwurf des Skepticismus betrifft, daß in unſern wirklichen Gedanken keine volle Überzeugung ſich nachweiſen laſſe, ſo führt er nach der Weiſe des Skepticismus in das Unbeſtimmte (32). Denn weil man die Überzeugung im einzelnen wirklichen Gedanken vermißt, ſucht man ſie demſelben zu geben, indem man eine außer ihm liegende Gewähr, ein Zeugniß ſeiner Glaubhaftigkeit ſucht. Dies würde nur in einem andern Gedanken gefunden werden können, gleichviel ob er ſich auf das Zeugniß der Vernunft oder der Sinne und der Natur ſtützen möchte. Aber dieſer Gedanke würde wieder eines andern Zeugniſſes für ſeine Glaubhaftigkeit bedürfen, und ſo ſehen wir uns auf eine Reihe von Gedanken angewieſen, welche in das Unbeſtimmte geht, weil kein Gedanke in ſeinem ſubjectiven Kennzeichen für ſich genügend zeugt. Der eine Gedanke aber ſoll Zeugniß für den andern ablegen können durch den Beweis und ſelbſt wieder durch einen andern Gedanken bewieſen werden. Weil man die innere Gewißheit der Gedanken vermißt, ſucht man ihnen eine äußere Gewißheit zuwachſen zu laſſen; für die Richtigkeit der Überzeugung fordert man den Beweis und für den Beweis den Beweis des Beweiſes. Aus dieſer Auffaſſungsweiſe iſt die Anſicht hervorgegangen, daß nur das bewieſene Denken Wiſſen ſei; ſie ſetzt an die Stelle der innern Überzeugung die äußere Überzeugung als Kennzeichen des Wiſſens, denn auch das Verhältniß verſchiedener Gedanken zu einander wird als ein äußeres Verhältniß angeſehn werden können. Dieſe Anſicht iſt eine Folge der demonſtrativen Lehrart, wenn ſie im Stolz auf ihre Leiſtungen über das, wozu ſie dienen ſoll, den Herrn zu ſpielen beginnt. Das neue Kennzeichen aber, welches ſie

für das Wiſſen beibringt, läßt ſein Object in einem ſeltſamen Lichte erſcheinen. Das bewieſene Wiſſen würde auf Zeugniſſen beruhn, welche ſelbſt kein vollkommenes Vertrauen verdienten, weil ſie nicht bewieſen und mithin kein Wiſſen wären. Das ganze Gebäude des bewieſenen Wiſſens würde auf unſichern Stützen beruhn, weil die Grundſätze, von welchen aus, und das Verfahren, in welchem der Beweis geführt werden müßte, keine Gewißheit und keine Sicherheit darböten. Hieraus iſt denn noch eine andere Meinung hervorgegangen, die alte und oft wiederholte Lehre, daß alles unſer Wiſſen auf Glauben beruhe. Sie iſt von voreiligen Freunden der Religion mit Begier ergriffen worden, weil ſie dem Anſehn des religiöſen Glaubens günſtig zu ſein ſchien. Aber voreilig war ihre Freude an ihrem Bündniß mit der demonſtrativen Lehrart und mit dem Skepticismus, welcher hinter ihr lauert. Denn die Anſicht, welche den Gründen des Beweiſes kein volles Wiſſen zugeſtehn will, weil ſie ohne Beweis bleiben, wendet ihr Vertrauen doch keineswegeſ dem religiöſen Glauben zu; ſie ſieht ſich nur genöthigt einen Glauben an die wiſſenſchaftlichen Grundſätze und Methoden anzunehmen; der religiöſe Glaube aber glaubt an etwas ganz anderes als an abſtracte Grundſätze und an Methoden der Wiſſenſchaft. Wie nun aber auch Begriff und Inhalt des Glaubens gefaßt werden mögen, ſo viel leuchtet ein, daß er nicht die allgemeingültige Überzeugung in der vollkommenen Stärke gewährt, welche das Wiſſen fordert, und daß daher auch alles, was auf Glauben ſich ſtützt, nur eine ſchwächere Stütze hat, als daß ſie die volle Überzeugung des Wiſſens tragen könnte. Müſſen wir nun alle dieſe Verſuche aufgeben das Wiſſen auf andere als auf wiſſenſchaftliche Gründe zu ſtützen, ſo bleibt uns keine andere Wahl als zwiſchen dem Zweifel der Skeptiker und dem Vertrauen auf die Vernunft, daß ſie im Stande ſein werde Gedanken zu finden, welche ihr genügen und volle Überzeugung gewähren. Gegen dieſes Vertrauen ſteht der Skepticismus in einem ſtrengen Gegenſatze; alle ſeine Beweisgründe beruhn auf dem Mistrauen gegen die Vernunft; weil er den innern Werth und die innere Beglaubigung ihrer Werke in Verdacht zieht, glaubt er, daß ein jedes derſelben durch ein äußeres Zeugniß ſich erſt beglaubigen müßte. Und ſo denkt er auch alle Kennzeichen des Wiſſens zur äußern Stütze der hinfälligen Werke der Vernunft herbeiziehen zu müſſen. In entgegengeſetztem Sinn ſpricht ſich das Vertrauen auf die Vernunft aus. Der wahre Gedanke bedarf keiner äußern Beglaubigung, weder durch Sinn, Inſtinct, Natur, noch durch irgend ein anderes Werk oder einen andern Gedanken der Vernunft; in ihm ſpricht die Vernunft und legt für ihn vollgültiges Zeugniß ab. Verum est index sui atque falsi. Über dieſes Vertrauen und jenes Mistrauen gegen die Ver-

munft muß man ſich entſcheiden; zwiſchen ihnen giebt es keinen mittlern Weg. Und wie ſich die Vernunft entſcheiden werde, ſollte das die Frage ſein? Nur für die volle Gültigkeit ihres Zeugniſſes kann ſie ſich erklären. Dagegen haben in der That die Skeptiker ſelber nichts einzuwenden; denn ſie halten ihre Zweifel für vernünftig (33) und vertrauen ihnen nur als vernünftigen Überlegungen und die Gründe, welche ſie gegen das ſubjective Kennzeichen des Wiſſens vorbringen, wie wir ſie vorher erwähnt haben, ſie ſind gar nicht gegen das Kennzeichen ſelbſt, ſondern nur gegen ſeine Anwendbarkeit auf die Beurtheilung der beſondern Gedanken gerichtet. Sie gehören dem Verfahren der Skeptiker an, wie es früher von uns geſchildert wurde (38), ſie gehen von der Meinung aus, daß die Kennzeichen und der Gedanke des Wiſſens nur zur Beurtheilung des vorhandenen Denkens gebraucht werden ſollten, und weil ſie den Gedanken des Wiſſens nicht zur Erzeugung wahrer und überzeugender Gedanken anzuſtrengen wiſſen, werden ſie den Schwankungen des Denkens zu Raube, in welchen keine wahre Gewißheit ſich finden läßt. Der Geſichtspunkt der Philoſophie, welche den Gedanken des Wiſſens als ein Ideal betrachtet, wird uns über alle dieſe Bedenken der Skeptiker hinwegheben. Von ihm aus werden wir ſagen müſſen, daß auch die Kennzeichen des Wiſſens nur eine ideale Bedeutung haben können und daß daher die volle Befriedigung unſerer Vernunft in der Wirklichkeit unſeres Denkens nicht zu finden iſt. Aber dies wird nicht hindern, daß eine Annäherung an die unerſchütterliche Gewißheit des Denkens in unſern wirklichen Gedanken ſich ergeben kann, eine einſtweilige Überzeugung, welche mit der Gewißheit ſich ergiebt, daß wir an ihr feſthalten dürfen um ſie zur Grundlage weiterer Beſtrebungen und weiterer Erfolge zu machen. In dieſem Sinn wird man von Grundſätzen ſich überzeugen können, nicht weil ſie ſchon ein vollendetes Wiſſen und eine volle Befriedigung, ſondern weil ſie ſichere Grundlagen für ein beſſeres Erkennen darbieten; denn ſie ſollen ja zur Anwendung gebracht werden und die Anwendung wird erſt ihren Nutzen und ihren Zweck zeigen. In demſelben Sinn halten wir auch an den Kennzeichen des Wiſſens feſt, denn ſie bieten uns ſichere Mittel dar unſer Denken zu prüfen und verweiſen uns in eben ſo ſicherer Weiſe auf den Zweck alles unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens, welchen wir niemals aufgeben ſollen und deſſen Gedanke durch unſer ganzes Denken hindurchgehen ſoll, ſo daß er auch niemals erſchüttert werden kann durch irgend einen weitern Fortſchritt unſeres vernünftigen Denkens.

115. Im Gegenſatz gegen die Unvollkommenheit des Denkens, welche von objectiver Seite darin ſich zeigte, daß es das Sein des Gegenſtandes nicht genügend ausdrückt, werden

wir vom Wiſſen fordern müſſen, daß es ſeinem Gegenſtande vollkommen entſpricht. Es darf ihm nichts zuſetzen und nichts von ihm weglaſſen. Im erſten Fall würde es das Sein des Gegenſtandes falſch darſtellen und ein Irrthum ſein, im andern Fall würde es nur eine ungenügende, inadäquate Vorſtellung des Gegenſtandes geben. Eine genaue Übereinſtimmung des Denkens mit dem Sein iſt alſo das objective Kennzeichen des Wiſſens.

Von jeher hat man vom Wiſſen gefordert, daß es den Schein überwunden haben, daß es durch die Erſcheinung auf die Wahrheit des Seins durchgedrungen ſein müſſe. Zuweilen hat man ſich wohl damit begnügt es als eine Copie oder ein ähnliches Abbild des Seins zu betrachten; aber ein getreues Abbild giebt doch nur die Ähnlichkeit des Abgebildeten und Ähnlichkeit bietet nur partielle Gleichheit; das lebloſe Abbild eines lebendigen Dinges, wie getreu es ſein möge, wird doch nur ſchwach wiedergeben, was ſeinem Gegenſtande zukommt. Über ſolche unähnliche Ähnlichkeiten muß der vollkommene Gedanke hinwegſein. Wenn nichts im Denken ſein ſoll, was in ſeinem Gegenſtande nicht iſt, und nichts im Gegenſtande, was nicht auch im Denken, damit ein vollkommenes Wiſſen ſei, ſo müſſen wir von ihm nicht allein partielle, ſondern vollkommene Gleichheit mit ſeinem Gegenſtande fordern. Je ſtärker nun dieſe Forderung herausgetreten iſt, um ſo mehr haben ſich auch die Bedenken des Skepticismus gegen das objective Kennzeichen des Wiſſens erhoben. Sie machten den Unterſchied zwiſchen dem Sein und dem Denken geltend und ſuchten ihn in einer ſolchen Weiſe zu ſteigern, daß eine Übereinſtimmung beider als unmöglich ſich herausſtellen ſollte. Das leichteſte Mittel ſolchen Zweifeln ſich zu entziehn würde ſein, den Skepticismus daran zu erinnern, daß er bei ſeinen Zweifeln ſtehen bleibend auch den Unterſchied zwiſchen Sein und Denken nicht mit Sicherheit behaupten könnte. Aber dieſes Mittel dürfte nicht ausreichen, weil es dem Skepticismus weniger Ernſt darum zu ſein pflegt ſeinen Zweifel zu ſichern, als die gewöhnliche Vorſtellung wahrſcheinlich zu machen, daß die Vernunft übertriebene Forderungen an das wiſſenſchaftliche Forſchen ſtelle. Daher pflegt er der gemeinen Meinung über das Sein und ſeinen Unterſchied vom Denken ſich anzuſchließen, welcher der Zweifel an der Möglichkeit einer genauen Erkenntniß des Seins ſehr geläufig iſt, weil ſie nur in inadäquaten Vorſtellungen ſich bewegt. Doch führt die inadäquate Vorſtellung nicht zu einem ſolchen Unterſchiede zwiſchen Sein und Denken, welcher gar keine Übereinſtimmung zwiſchen beiden zuließe, nur ihre Ungenauigkeiten laſſen

Deutungen zu, welche ſie herbeiziehen können, und zu ſolchen hat der Skepticismus gegriffen um in den ärgſten Dogmatismus umzuſchlagen, wie man nicht mit Unrecht geſagt hat, und die Unmöglichkeit des Wiſſens von objectiver Seite zu behaupten. In vielen Fällen ſcheint es der gewöhnlichen Vorſtellung ſehr einleuchtend zu ſein, daß die Gegenſtände des Denkens von ganz anderer Art ſind als das Denken und daß daher keine Möglichkeit ſich finde durch irgend eine Umwandlung und weitere Ausbildung des Denkens ſeine Übereinſtimmung mit ſeinen Gegenſtänden zu erreichen. Man liebt es den Fall anzuführen, daß der Gegenſtand ein Stein wäre; man meint, vielleicht könnte es dem Denken gelingen, wie Ariſtoteles lehrte, die Form des Steines darzuſtellen, wie ſie iſt, aber unmöglich würde es ſein mit irgend einer Genauigkeit die Materie des Steines im Denken darzuſtellen, wie ſie iſt; denn ein ſteinerner Gedanke würde ein Widerſpruch ſein. Man ſetze weiter gehend die Fälle, der Stein wäre ſchwer, hart, blau, ſo würde es nicht weniger einleuchten, daß kein Gedanke ſchwer, hart, blau ſein könnte und doch müßten ſolche Gedanken angenommen werden, wenn die Gedanken des ſchweren, harten, blauen Steines ihrem Gegenſtande gleichkommen ſollten. Solchen Beiſpielen hat man ſchlagende Beweiskraft zuſchreiben zu dürfen geglaubt, und für die gewöhnliche Vorſtellung geben ſie ohne Zweifel ſtarke Bedenken ab. Denn wäre das Sein eines Gegenſtandes wirklich hart, wie die gewöhnliche Meinung anzunehmen pflegt, ſo würden wir vergeblich bemüht ſein ihm einen gleich harten Gedanken zur Seite zu ſetzen. Man wird aber bemerken müſſen, daß die Beiſpiele, mit welchen man die Möglichkeit des Wiſſens beſtreitet, doch nur von Vorausſetzungen über das Sein der Gegenſtände ausgehn, welche überdies eine ſehr bedenkliche Frage hervorrufen, die Frage nemlich, woher es denn wohl kommen möge, daß wir einem Gegenſtande Schwere, Härte, blaue Farbe und dergleichen ſinnliche Eigenſchaften zuſchreiben, wenn wir nicht irgend ein ähnliches Bild derſelben in unſern Gedanken tragen, ein ähnliches Bild, meine ich, welches doch wohl nur dadurch jenen Eigenſchaften ähnlich ſein könnte, daß es etwas ihnen Gleiches aufzuweiſen hätte. Der Beweiskraft jener Beiſpiele aber wird man nur dadurch gründlich beikommen können, daß man die Vorausſetzungen über das Sein, von welchen ſie ausgehn, auf ihre allgemeine Bedeutung zurückführt. Sie ſind alle abgenommen von ſinnlichen Eigenſchaften, welche man Körpern oder Gegenſtänden der äußern Wahrnehmung zuſchreibt; daß ſolche Eigenſchaften das wahre Sein der Gegenſtände unſeres Denkens ausmachen, iſt die Vorausſetzung der gewöhnlichen Vorſtellung; ſie würde doch vor allen Dingen zu prüfen ſein, ehe man ſie zum Beweis gebrauchte, daß unſer Denken der Wahrheit des Seins nicht gleichkommen könnte. Seit

langer Zeit iſt gründlichern Unterſuchungen die Meinung nicht fremd geblieben, daß alle ſinnliche Eigenſchaften der Körper, ja daß der Körper ſelbſt nur der Erſcheinung der Dinge angehören, und wenn dieſe Meinung richtig ſein ſollte, ſo würde ſich nicht allein ergeben, daß die abgeſchmackte Forderung ein Gedanke ſollte ſchwer, hart, blau ſein um ſeinem Gegenſtande gleichzukommen, nur in einer falſchen Folgerung aus dem objectiven Kennzeichen des Wiſſens gezogen würde, ſondern auch daß der Körper mit allen ſeinen ſinnlichen Eigenſchaften nur im Denken vorhanden wäre, weil nur dem Denken etwas ſcheinen kann und alle Erſcheinung daher nur im Denken ſich vorfindet. Wenn wir die Forderung ſtellen, daß im Wiſſen das Sein erkannt werde, wie es iſt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß darunter nur das wahre Sein verſtanden werde, das Sein, welches in der Erſcheinung nur ſein Zeichen hat. Dieſem Sein dürfen wir nicht voreilig Eigenſchaften andichten, welche die gewöhnliche Meinung annimmt ohne hinlängliche Prüfung. Es geziemt uns nicht an dieſer Stelle, wo wir in die Unterſuchung über das wahre Sein noch gar nicht eingegangen ſind, über daſſelbe eine Entſcheidung zu geben; wir haben nur die vorgefaßten Meinungen zurückzuweiſen, welche uns glauben machen wollen, daß es in einem mangleichbaren Gegenſatz gegen das Denken beſtehe. Dagegen ſpricht ſchon die allgemeine Bedeutung ſeines Begriffs. Sie wird uns darauf aufmerkſam machen müſſen, daß auch das Denken iſt und zum Sein gehört (92). Wenn wir daher behaupten dürfen, das Denken denke ſich ſelbſt in ſeinem Sein, wie es iſt, ſo werden wir auch anzunehmen haben, im Denken laſſe ſich ein Sein erkennen, ganz wie es iſt, und eine völlige Gleichheit mit ſeinem Gegenſtande gewinnen. Aber überdies werden wir auch aus der Erfahrung über unſer wirkliches Erkennen entnehmen können, daß unſer Denken nicht allein ſich ſelbſt erkennen, ſondern auch ein ihm urſprünglich fremdes Sein ſich aneignen kann, wie es iſt, wenn anders zugegeben werden muß, daß wir in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen in Gemeinſchaft mit andern forſchen und uns gegenſeitig belehren. Wozu machen wir wohl alle dieſe Worte, wozu ſtreitet der Skeptiker mit uns, als damit wir uns wechſelſeitig unterrichten über das, was in andern iſt, und der eine, was im andern iſt, genau in ſich übertrage, und in gleicher Weiſe in ſeinen Gedanken vorhanden ſei, was in des andern Gedanken vorhanden iſt? Da bleiben wir nun freilich nicht bei den Erſcheinungen, bei Minen, Geberden, Worten und Schrift ſtehen, in welchen die Gedanken der ſich uns Mittheilenden ſich bezeichnen, ſondern wir hoffen durch ſie hindurch auf die Gründe vorzudringen, auf den Sinn ihrer Zeichen, auf das, was ſie mittheilen und lehren wollen. Dieſen Sinn, dieſen Willen ſoll unſer Wiſſen genau abbilden, ſo daß unſere Gedanken ganz daſſelbe ge-

faßt haben, was urſprünglich in den Gedanken der ſich Mittheilenden vorhanden iſt. Es würde uns leicht ſein dieſe Betrachtungen weiter zu verfolgen um es als möglich erſcheinen zu laſſen, daß alles wahre Sein vom Denken erkannt werden könne in einer Weiſe, welche dem zu erkennenden Sein völlig gleichkäme, weil es nicht darauf abgeſehn iſt die ſinnlichen Zeichen, ſondern ihren Sinn und was ſie mittheilen wollen, in getreuer Weiſe nachzubilden, und es mag wohl nicht unzweckmäßig ſein den Zweiflern, welche mit voreiligen Vorausſetzungen über das Sein dem richtigen Verſtändniß unſerer vernünftigen Forderungen ſich entgegenſetzen, andere Gedanken entgegenzuwerfen, welche freilich an unſerer Stelle auch nur als Annahmen angeſehn werden dürfen. Bei Betrachtung der Zeichen, welche die Natur in ihren körperlichen Erſcheinungen uns ſendet, liegt der Gedanke nahe, daß Zeichen einen Sinn haben; dieſer mag ſehr verborgen ſein; wir ſind nicht aller der Mittel mächtig, welche zu ſeinem Verſtändniß führen könnten; aber wenn er ein Sinn iſt, dürfen wir annehmen, daß nicht jedem Verſtändniſſe das verſchloſſen ſein werde, was er verrathen will. Dieſe Annahme iſt es geweſen, welche ſchon alte Philoſophen auf die Meinung geführt hat, daß die Wiſſenſchaft darauf abzwecke den Gedanken zu entdecken, welcher die Welt regiert. Sie haben es für wahr oder für wahrſcheinlich gehalten, daß die Gründe der Erſcheinungen unſerm Verſtande nicht ſo fremd ſein möchten, wie die Erſcheinungen, welche ſie mit Schein umhüllen, weil ja ſogar dieſe offenbar uns zu verſtändigen ſuchten und deswegen auf Gründe hinwieſen, welche verſtändlich wären. In den Erſcheinungen haben ſie eine Sprache der Natur geahnt, welcher eben ſo wenig als der menſchlichen Sprache unſer Denken gleich werden, welche es aber verſtehen lernen könnte, wenn es auch noch weit davon entfernt ſein ſollte ſie verſtanden zu haben. Wenn Gedanken dieſer Sprache zu Grunde liegen ſollten, ſo würde es doch wohl nicht ganz unmöglich ſein ihnen nachzudenken. Es mag ſein, daß dieſe Muthmaßungen nicht genau das Rechte treffen; ſie haben aber doch wohl wenigſtens eben ſo viel Recht gehört zu werden, wie die Einwürfe des Skepticismus, welche der gewöhnlichen Meinung vertrauend die Erſcheinungen der Körper für das wahre Sein gelten laſſen.

116. Das ſubjective und das objective Kennzeichen des Wiſſens bezeichnen ein jedes den Zweck unſeres Denkens nur von verſchiedenen Geſichtspunkten aus, welche die Vergleichung deſſelben mit den Unvollkommenheiten unſeres wirklichen Denkens uns faſſen läßt. Im Zwecke aber müſſen beide Arten der Unvollkommenheit, welche dabei hervortreten, überwunden ſein und daher gehören beide Kennzeichen des Wiſſens zuſammen-

genommen dazu um einem Denken den Werth des Wiſſens zu geben. Wenn es alſo ein Denken geben ſollte, welches Überzeugung gewährte ohne das Sein darzuſtellen, wie es iſt, ſo würde es kein Wiſſen ſein, eben ſo wenig wie ein Denken, welches zwar mit dem Sein völlig übereinſtimmte, aber doch keine Überzeugung gewährte.

Die Fälle, welche hier angenommen werden, daß Überzeugung ohne Darſtellung des Seins und Darſtellung des Seins ohne Überzeugung im Denken vorhanden ſein könnten, ſcheinen im Irrthum und in der richtigen Meinung vorzukommen. Es iſt aber ſchon erwähnt worden, daß der Irrthum, wie feſt er auch eingewurzelt ſein möge, doch keine volle Überzeugung gewährt (114 Anm.). Von der richtigen Meinung läßt ſich ebenfalls zeigen, daß ſie in ihren ſchwankenden Annahmen das Sein, welches ſie zum Gegenſtande hat, nicht völlig decken kann. Denn ſie wird nur zugelaſſen, weil wir vom Sein nur unſichere Zeichen haben und es ſich uns nicht völlig eröffnet hat; daher iſt das Denken in der richtigen Meinung unſicher und kann dem Sein, welches in ihm ausgedrückt werden ſollte, ſchon deswegen nicht völlig entſprechen, weil das Sein ſicher iſt.

117. So lange wir im Forſchen ſind, iſt das Wiſſen in ſeiner Vollkommenheit nicht erreicht und die Vereinigung ſeiner beiden Kennzeichen kann nur als ein Ideal für die forſchende Vernunft angeſehn werden, welches zum Maßſtabe der Beurtheilung an das Forſchen angelegt werden ſoll. Da aber die Vereinigung beider Kennzeichen von dieſem Ideal gefordert wird, liegen auch hierin die Schwierigkeiten, welche es hat, die Kennzeichen des Wiſſens in unſerm gegenwärtigen Denken nachzuweiſen. Sie ſind jedoch nicht von der Art, daß eine völlige Abweſenheit dieſer Kennzeichen in irgend einem Momente des Forſchens angenommen werden müßte. Vielmehr in der Mitte des Forſchens, in welcher unſer wirkliches Denken liegt, werden die beiden äußerſten Grenzen, das bloße Denken, welches ein reines Nichtwiſſen iſt, und das reine Wiſſen, welches ohne alles Nichtwiſſen iſt, in gleicher Weiſe nicht vorkommen können. Ihr gehört nur das Erkennen an, in welchem zwar etwas gewußt wird, aber nicht das, was gewußt werden ſoll, ſo gewußt wird, wie es gewußt werden ſoll, weil in ihm das Wiſſen nur im Werden iſt (105). Im Werden des Wiſſens wird

auch ſchon ein Wiſſen geworden ſein und bei allen Beſchränkungen, welchen die Vernunft in ihrem Denken unterliegt, wird ſie doch immer etwas leiſten, was ihrem Zwecke gemäß iſt. Daher werden auch in den Gedanken, welche in unſerm gegenwärtigen Forſchen ſich ergeben, die beiden Kennzeichen des Wiſſens in einem beſchränkten Maße ſich nachweiſen laſſen.

118. Von der ſubjectiven Seite wird im Forſchen kein völliger Mangel an Überzeugung vorkommen können, weil das Denken immer ſeiner ſelbſt bewußt und deſſen gewiß iſt, was es nach dem Wiſſen ſtrebend für daſſelbe erreicht hat. Selbſt im Zweifel iſt die Vernunft deſſen gewiß, daß ſie zweifelt, und hat ſie ein Wiſſen von ihrem Nichtwiſſen, welches mit Überzeugung von ihr geſetzt wird. Sie erkennt da nicht allein das, was in ihrem gegenwärtigen Bewußtſein geſetzt iſt, ſondern auch das Verhältniß, in welchem es zum Maßſtabe der Vernunft ſteht, und nur weil das gegenwärtige Denken dieſem Maßſtabe nicht entſpricht, miſcht ſich der Überzeugung, in welcher ſie ihr eigenes Denken richtig beurtheilt, ein noch unſicheres Streben nach der unbekannten Wahrheit bei. Was nun in ſolcher Weiſe über das gegenwärtige Denken und ſein Verhältniß zu dem Maßſtabe der Vernunft richtig geurtheilt wird, kann doch nur auf Gültigkeit Anſpruch machen für die Beurtheilung des gegenwärtigen Standpunktes, wenn aber dieſer Standpunkt überwunden ſein ſollte, würde auch eine andere Beurtheilung eintreten müſſen. Was dagegen Überzeugung unbedingt gewähren ſoll, muß im Denken auch als unbedingt gültig geſetzt werden und Allgemeingültigkeit für jeden Standpunkt der denkenden Vernunft in Anſpruch nehmen dürfen. Ein ſolches Bewußtſein der Allgemeingültigkeit würde der Gedanke mit ſich führen müſſen, welcher vollkommene Überzeugung gewähren ſollte. In ihm iſt ausgedrückt, daß der Gedanke, welcher und ſo wie er gegenwärtig gehegt wird, gültig bleiben werde auch bei jeder weitern Ausbildung unſerer Gedanken und aller Gedanken, welche von andern vernünftigen Weſen in der Wiſſenſchaft geltend gemacht werden können. Dies ſchließt eine ſolche Ausbildung deſſelben in ſich, daß er gegen jede Anfechtung von andern Gedanken in Sicherheit geſtellt iſt und ſeine Übereins

immung mit allen übrigen richtigen Gedanken angenommen erden darf. Für die Allgemeingültigkeit eines Gedankens ürde nun zu fordern ſein, daß jede Beimiſchung augenblick- cher, perſönlicher oder nicht von der reinen Vernunft ausge- nder Beweggründe ausgeſchieden wäre, und zur völligen Si- erheit über ſie würde gefordert werden müſſen, daß man ſich wußt wäre, wie der Gedanke in Übereinſtimmung mit dem yſtem aller richtigen Gedanken ſtände. Dieſe Forderung muß ls ein Ideal angeſehn werden, welchem nur am Ende aller nkenntniß vollkommen genügt werden kann, und daher weiſt ch das ſubjective Kennzeichen des Wiſſens auf ein ſolches deal hin.

Jeden Zweifel haben wir als die richtige Beurtheilung des zweifelten Denkens anzuſehn, weil kein Zweifel gehegt werden nn, wenn Wiſſen und mithin Überzeugung vorhanden iſt. Nur einungen laſſen ſich bezweifeln. Der Zweifel wird daher als s Wiſſen vom Nichtwiſſen erklärt werden können. Es wird aber rbei auch bedacht werden müſſen, daß der Zweifel ſeinem Be- iffe nach nicht weiter ausgedehnt werden darf als auf das augen- icliche Denken der zweifelnden Perſon. Wenn man ihn ausdeh- n wollte auf den Gedanken ſchlechthin, gegen welchen er gerichtet ird, ohne dieſe perſönliche, ja momentane Beziehung, ſo würde er eine ungerechte und irrige Kritik umſchlagen können. Es kann eſchehen, daß ich an einem Gedanken, den ich früher in geſetzmä- iger Weiſe vollzogen hatte, ſpäter zu zweifeln beginne; es kann enſo geſchehn, daß ich die richtige wiſſenſchaftliche Einſicht eines ndern bezweifle, und in beiden Fällen kann ich irren. Aber als- nn iſt der Zweifel, um ſeinen Begriff feſtzuhalten, nur auf meine genwärtige Beurtheilung meines frühern oder des mir fremden edankens zu beziehn, und dieſe muß als richtig anerkannt wer- n, wenn ſie nur beim Zweifel ſtehn bleibt, ob ich oder ein An- rer richtig dachte, weil ich mir damit nur bekenne, daß ich den erth des Gedankens, welcher Object des Zweifels iſt, gegenwär- nicht zu beurtheilen weiß; der Irrthum aber tritt erſt alsdann n, wenn ich mein Urtheil über den bezweifelten Gedanken ab- ließe und daraus, daß ich ihn ſo eben bezweifeln mußte, die olgerung ziehe, daß er kein Wiſſen war oder iſt. Nach dem ent- gengeſetzten Äußerſten würde die völlige Ausſchließung des Zwei- s vorausſetzen, daß gegen die geſetzmäßige und allgemeingültige ildung eines Gedankens kein Widerſpruch erhoben werden könnte. enn wir nun auch haben anerkennen müſſen, daß wir von den genblicklichen, perſönlichen, ja von den menſchlichen Beweggrün-

den, welche unſere Beiſtimmung herbeiziehen, die rein vernünftigen Beweggründe unterſcheiden und zu der Abſtraction uns erheben können, welche nur dem theoretiſchen Zwecke der Vernunft Gehör giebt (85 Anm.), ſo werden wir doch eingeſtehn dürfen, daß dieſe Abſtraction eine Forderung enthält, welcher niemals vollkommen entſprochen wird, weil das Augenblickliche, Perſönliche und Menſchliche, wenn es auch augenblicklich zurückgedrängt wird, doch alsbald wieder erwacht, ja in dem Augenblicke der Abſtraction ſelbſt unſer Denken bedrängt. Wir haben zwar geltend gemacht, daß die Überzeugung der Vernunft von der Richtigkeit ihrer Gedanken in ihr ſelbſt wurzele und keines Zeugniſſes von anderswoher, auch nicht von einem andern unſerer Gedanken bedürfe (114); aber dies darf nicht ausſchließen, daß ein jeder Gedanke auch ſein Verhältniß zu allen übrigen Gedanken feſtzuſtellen habe um ſich ganz ſicher und geſchützt zu wiſſen gegen jede Anfechtung; denn in einem jeden Gedanken liegt das Streben nach dem Wiſſen überhaupt, und auch dieſes Streben in ihm iſt zur Beruhigung zu bringen und drängt daher dahin der Übereinſtimmung mit allen übrigen Gedanken ſich bewußt zu werden. Zwar nicht durch den Beweis kommt das Denken zum Stehen; aber erſt indem ſich alle Gedanken gegenſeitig beweiſen, iſt die volle Gewißheit einem jeden Gedanken geſichert. So lange daher die einzelnen Gedanken ihre Ergänzungen ſuchen, ſo lange bleibt auch der Vermuthung Raum, daß ſie weiter beſtimmt, genauer erörtert, durch einander gegenſeitig berichtigt und in ihrer Bedeutung feſtgeſtellt werden müſſen, um zu der genügenden Einſicht in ihren wiſſenſchaftlichen Werth gelangt zu ſein, in welchem ſie ohne Schmälerung ihrer Überzeugung beſtehn bleiben ſollen. Alles dies weiſt auf eine künftige Entwicklung ihrer Kräfte hin, welche uns in der gegenwärtigen Ausbildung unſerer Gedanken nur eine Annäherung an das Ideal der Überzeugung erblicken läßt.

119. Ebenſo werden wir von der objectiven Seite aus erkennen müſſen, daß in unſerm Erkennen weder ein Nichtwiſſen ſchlechthin, noch ein Wiſſen ſchlechthin vorkommen könne. Von objectiver Seite würde das Nichtwiſſen ſchlechthin den abſoluten Schein ſetzen, in welchem keine Wahrheit des Gegenſtandes ſich erkennen ließe. Mit ihm dürfen wir die Erſcheinung nicht verwechſeln, deren Wahrheit nicht geleugnet werden darf (6), welche zwar immer einen Schein in ſich vorausſetzt, aber auch auf eine Wahrheit hinweiſt, weil der Schein, welcher in ihr auf die Wahrheit fällt, nur in einem andern Sein ſeinen Grund finden kann. Wenn wir daher von einem abſolu-

tm Schein reden, ſo bezeichnen wir damit nur ein Äußerſtes, welches wir uns in der Abweichung vom geſetzmäßigen Erkennen denken, zu welchem es aber ſelbſt in einer ſolchen Abweichung niemals kommen kann, weil in einem jeden Denken ein Bewußtſein vom Sein iſt (92. 105. 115). Ein Wiſſen ſchlechthin von objectiver Seite würde dagegen nur vorkommen können, wenn wir das unbeſchränkte Sein in unbeſchränkter Weiſe, d. h. in ſeiner vollen Wahrheit zu erkennen vermöchten. Denn ein jedes beſchränkte Sein kann nur dadurch richtig erkannt werden, daß man es nicht ohne ſeine Beſchränkung durch das Beſchränkende und daher auch mit dem Beſchränkenden denkt, und alſo würden beide, Beſchränktes und Beſchränkendes, und mithin das unbeſchränkte Sein vollſtändig erkannt ſein müſſen, wenn die volle Wahrheit des Seins gewußt werden ſollte.* Da aber jedes Erkennen noch im Begriff iſt das Sein vollſtändiger zu erkennen, kann es auch nur in unvollſtändiger Weiſe das Sein zum Bewußtſein bringen. Daher kann auch dem objectiven Kennzeichen des Wiſſens nur in annähernder Weiſe in unſerm Erkennen Genüge geſchehn.

In jeder Erſcheinung iſt eine Hinweiſung auf den Schein, aber auch auf das Sein, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt. Beide, Schein und Sein, finden ſich in ihr als zwei verſchiedene Elemente mit einander verbunden und geben gemeinſchaftlich das Bewußtſein der Erſcheinung ab. Daher beruht es nur auf einer Abſtraction, welche die Elemente des Bewußtſeins zerlegt, wenn Sein oder Schein rein oder ſchlechthin geſetzt werden; im wirklichen Denken aber werden beide immer mit einander verbunden ſein. Das Sein rein zu denken und von ihm allen Schein abzulöſen würde die Aufgabe des wiſſenſchaftlichen Denkens ſein; im völligen Gegenſatz zu dieſer Aufgabe würde es ſtehen, wenn der Schein ſchlechthin gedacht würde ohne als ſolcher erkannt zu werden. Würde er dagegen als ſolcher erkannt, ſo würde er auch aufhören Schein zu ſein und auf ſeinen Grund hinweiſen. So lange wir in der Erſcheinung leben, und in der Erſcheinung leben wir, ſo lange wir Meinungen haben (6), kann kein reiner Schein gedacht werden; denn in jeder Erſcheinung offenbart ſich uns ein Sein, welches erſcheint; das Äußerſte würde ſein, daß uns noch völlig unbekannt wäre, was für ein Sein ſich offenbarte; aber ſo viel iſt von ihm immer bekannt, daß es das Sein iſt, welches dieſer Erſcheinung zu Grunde liegt und das Seinige in der Begründung der Erſchei-

nung leiſtet. Von der andern Seite wird aber auch der Aufgabe das Sein rein von allem Schein zu denken in keiner beſchränkten Erkenntniß genügt. Denn jede beſchränkte Erkenntniß erkennt nur Beſchränktes, das Beſchränkte kann nicht ohne ſeine Schranke gedacht werden und fordert den Gedanken eines Beſchränkenden, welches, indem es den beſchränkten Gegenſtand afficirt, einen Schein auf ihn wirft. Jedes beſchränkte Sein ruft die Frage hervor, wodurch es beſchränkt iſt; ſie treibt unſer Denken über die Schranken des beſchränkten Gegenſtandes hinaus; die Frage nach dem Grunde der Beſchränktheit wird nicht aufhören uns weiter zu treiben, bis wir zu dem Gedanken eines Unbeſchränkten gekommen ſind, welcher aber nicht in einer beſchränkten Erkenntniß erkannt werden kann. Daher ſo lange wir nur Beſchränktes aus Beſchränktem erklären, finden wir uns nur in einem Kreislaufe von Erklärungen verwickelt, welcher nicht enden will; das Sein des Einen iſt die Schranke des Andern; das Sein des Andern iſt die Schranke des Einen; alle dieſe beſchränkten Gegenſtände ſcheinen nur an einander; nur das unbeſchränkte Sein läßt ſich denken als das von allem Schein freie Sein. Ein ſolches Sein als das letzte Wort der Erklärung werden wir ſuchen müſſen, wenn wir nicht in einer nie endenden Kreiserklärung uns bewegen wollen; nur der Gedanke eines ſolchen Seins würde ſich ſelbſt genügen und keiner Erklärung durch ein anderes bedürfen; in der Erkenntniß aber, welche noch im Werden iſt, würden wir ihn vergeblich ſuchen.

120. Die Mitte des Erkennens, in welcher wir uns finden, ſieht ſich zu einem beſtändigen Streben nach dem vollkommnen Wiſſen angeregt, weil das Bewußtſein der Unſicherheit und der Beſchränkungen, an welchen ſie leidet, der Vernunft keine Beruhigung gewährt, ſondern ſie über die Schranken des gegenwärtigen Erkennens hinaustreibt. Daher wirkt der Gedanke des Wiſſens als ein belebender Trieb zum Wiſſen in unſerm Denken und zeigt ſich als das bewegende Princip in unſerm Forſchen (58). Ein ſolcher belebender Trieb iſt von Anfang an in unſerm Forſchen rege und geht durch die ganze Reihe unſerer Gedanken bis zu Abſchluß des Wiſſens hindurch in beſtändiger Wirkſamkeit. Er treibt zu immer neuen Forſchungen, indem ihm die gewonnenen Erkenntniſſe zum Ausgangspunkte dienen und der Gedanke des Wiſſens zum Maßſtabe der Kritik, welche die Mängel der bisherigen Erkenntniß zu ergänzen auffordert. Indem er die Vernunft zu neuen Anſtrengungen im Nachdenken aufruft, wird er der Grund

aller der Mittel, durch welche dem Gedanken des Wiſſens Genüge geſchehn ſoll (87).

121. Wenn aber dem Triebe zum Wiſſen nicht alles Denken, welches er heraustreibt, zu einem vergeblichen Bemühn ausſchlagen ſoll, ſo muß es Erfolge im Erkennen haben. Wir können nicht ſetzen, ſo lange wir forſchen, daß unſer Streben nach dem Wiſſen durchaus vergeblich ſei; denn ſobald wir dies annehmen ſollten, würden wir unſer Forſchen aufgeben müſſen, weil die Vernunft ein jedes Bemühn, welches ſie für vergeblich hält, von ſich zurückweiſen muß. Es iſt Unvernunft und Thorheit das Unmögliche und Unerreichbare zu wollen. Alles, was ſie wollen ſoll, muß die Vernunft für möglich anſehn und als etwas für ſie Erreichbares ſetzen. Daher muß ſie auch, indem ſie im Forſchen etwas für das Wiſſen leiſten will, ſolche Erfolge ihres Denkens erwarten, welche ſie dem Wiſſen näher bringen oder ein Erkennen herbeiführen, in welchem das Wiſſen im Werden iſt (45).

122. Was uns dem Wiſſen näher führt, werden wir als ein Fortſchreiten zum Wiſſen anzuſehn haben. Ein ſolches anzunehmen liegt alſo in den Forderungen der Vernunft. Das Fortſchreiten zum Wiſſen ſetzt aber auch ein Fortſchreiten im Wiſſen voraus. Denn nur dadurch kommen wir dem Wiſſen näher, daß ein Nichtwiſſen, welches in dem frühern Denken war, aufgehoben wird, und nur dadurch kann ein Nichtwiſſen aufgehoben werden, daß an ſeine Stelle ein Wiſſen tritt. Wir werden alſo das Fortſchreiten zum Wiſſen als ein Anwachſen des Wiſſens betrachten müſſen. So wie ſchon im Anfange des Forſchens ein Wiſſen ſich vorfindet, ſollte es auch nur ein Wiſſen vom Nichtwiſſen ſein, ſo wird auch in ſeinem Fortgange ein Wiſſen ſich ergeben müſſen, aber ein Wiſſen, welches mehr weiß, als was zuvor gewußt wurde, weil das frühere Nichtwiſſen durch das Forſchen zum Theil wenigſtens, wenn auch nicht ganz, beſeitigt worden iſt.

123. Das Fortſchreiten im Wiſſen ſetzt voraus, daß die Erkenntniß, welche früher gewonnen worden war, nicht wieder verloren gegangen iſt. Sonſt würde an die Stelle des einen Wiſſens nur ein anderes Wiſſen getreten ſein und nur ein

Wechſel des Wiſſens ſtattgefunden haben. Nur unter der Bedingung iſt das Fortſchreiten im Wiſſen möglich, daß ein Mehr des Wiſſens gewonnen wird und ein Mehr des Wiſſens kann nur unter der Bedingung ſich einſtellen, daß zu dem früher gewonnenen Wiſſen, welches uns gegenwärtig bleibt, ein neues Wiſſen hinzugefügt wird.

Wir wollen nicht behaupten, daß ein Fortſchreiten im Wiſſen in aller Rückſicht unter allen Umſtänden ſtattfinden müſſe. In der Erfahrung ſind die Hinderniſſe für das Fortſchreiten im Wiſſen bekannt genug, ja wir erleben beſtändig und ſelbſt nach regelmäßig eintretende Perioden, von welchen nur der Schlaf erwähnt werden möge, daß wir in unſerm Forſchreiten im Wiſſen geſtört werden, daß wir unſere Gedanken nicht zuſammenhalten können, daß der Sammlung unſerer Erkenntniſſe die Zerſtreuung folgt und daß die Wiſſenſchaft, welche wir erworben zu haben glaubten, in dem Augenblicke ihrer Anwendung uns den Dienſt verſagt. Beſonders denen, welchen es um die Sammlung empiriſcher Erkenntniſſe zu thun iſt, muß die Sorge um ihr Fortſchreiten im Wiſſen ſehr nahe liegen, da ſie täglich erfahren, daß ihr Gedächtniß ihnen nicht ſogleich die Hülfe darbietet, welche ſie zur Erweiterung ihrer Erkenntniſſe in Anſpruch nehmen möchten, ja daß dem Gedenken auch beſtändig ein Vergeſſen zur Seite geht, indem die ſinnlichen Zeichen, welche uns die gegenwärtige Erſcheinung bietet und welche wir für künftigen Gebrauch bewahren möchten, doch nicht in voller Kraft ſich gegenwärtig erhalten laſſen. Da unter ſolchen Umſtänden unſer Denken ſich ausbildet, können wenigſtens ſcheinbare Rückſchritte im Wiſſen nicht in Abrede geſtellt werden. Wenn nun auch andere Erſcheinungen uns daran erinnern, daß augenblickliche Störungen unſeres Erkennens noch nicht den gänzlichen Verluſt der frühern Einſicht beweiſen, daß vielmehr, wenn die ſtörenden Umſtände vorüber ſind, früher gewonnene Erkenntniſſe als Fertigkeiten in uns wiederauftauchen und daß daher im Grunde unſerer Vernunft vieles bleibt, was durch die augenblickliche Erſcheinung verdeckt wird, ſo ſind doch die vorher angeführten Erfahrungen hinreichende Beweiſe dafür, daß wir in unſerm Wiſſen nicht ſo in gerader Linie fortſchreiten, wie man es wohl erwarten möchte, wenn man allein auf die Forderungen der theoretiſchen Vernunft achten wollte. Aber unſere Lehre will auch nicht dieſe alleinige Beachtung erzwingen; ſie geſtattet den Forderungen der Natur und des praktiſchen Lebens ihr Recht, und wie dieſe fördernd in unſer wiſſenſchaftliches Leben eingreifen, ſo können wir ihnen auch nicht abſprechen, daß ein ſtörender Einfluß, wenn auch nur in vorübergehender Weiſe, von ihnen ausgehen kann. In gewiſſer Weiſe, mäſ-

ſen wir zugeſtehn, üben ſie beſtändig einen ſolchen ſtörenden Einfluß aus, weil die Kräfte der Natur beſtändig andere Zwecke oder Endpunkte betreiben, als unſere perſönliche Vernunft. Wir ſehen dies an der ſchon erwähnten Thatſache, daß der Erinnerung ein Vergeſſen nothwendig zur Seite geht, wärend es im Intereſſe der forſchenden Vernunft liegen würde, daß nichts vergeſſen werde. Man wird das Eintreten einer jeden neuen Erſcheinung, welche unſere Aufmerkſamkeit fordert, als einen neuen Anſatz für die Forſchung anſehn können, welcher das ſchon in Gang gekommene Forſchen unterbricht und ſtört, und die Entwicklung unſeres Denkens wird daher als ein Proceß zu betrachten ſein, in welchem Fortſchritte und Störungen mit einander wechſeln, alſo auch ein Fortſchreiten ſchlechthin nicht eintreten kann. Deswegen bleibt uns nur übrig das Fortſchreiten im Wiſſen neben den Hemmungen, welche es erfährt, zu behaupten, und hiergegen würden nur die Einwendungen machen können, welche die Fortſchritte im Wiſſen allein vom Naturproceſſe in der Erkenntniß neuer Erſcheinungen erwarten. Denn daß mit ihm beſtändige Rückſchritte und unerſetzliche Verluſte verbunden ſind, können wir nicht überſehn. Keine Zukunft kann uns die Vergangenheit zurückbringen. In den Erſcheinungen findet nur ein Wechſel des Bewußtſeins ſtatt; kein Mehr der Erkenntniß wird durch ihn gewonnen; an die Stelle der einen Erſcheinung tritt nur eine andere. Wer dagegen in den Erſcheinungen nur Mittel für das Erkennen ſieht, wird erwarten dürfen, daß der Verluſt an Mitteln, welche unwiederbringlich abgenutzt werden, doch von anderer Seite ſich erſetzen laſſe, und daher auch annehmen dürfen, daß der Fortſchritt im Wiſſen mit den beſtändigen Störungen, welche er erfährt, nicht unvereinbar ſei. Dieſer Annahme folgt das wiſſenſchaftliche Forſchen, weil es die Erſcheinungen nur als Anknüpfungspunkte für das Nachdenken anſieht, und es darf daher auch der Hoffnung Raum geben, daß bei allen Schwankungen, in welchen unſer Denken ſich bewegt, doch im Allgemeinen das Erkennen ſich mehren und den wahren Gewinn der wiſſenſchaftlichen Gedanken ſich zu bewahren wiſſen werde. So haben wir auch früher ſchon vorausſetzen müſſen, daß unter dem Wechſel der Meinungen doch die Reife unſeres Verſtandes gedeihe.

124. Weil das Erkennen als Fortſchreiten im Wiſſen angeſehn werden muß, wird ein Gegenſatz in ihm eintreten müſſen zwiſchen dem ſchon erreichten und dem noch zu erreichenden Wiſſen, und das Ganze des Wiſſens, welches als Zweck des Forſchens gilt, wird ſich daher theilen, indem der eine Theil als ſchon verwirklichtes, der andere Theil als noch zu verwirklichendes Wiſſen ſich darſtellt. Beide Theile ſind als veränder-

lich anzuſehn, indem im Fortſchreiten im Wiſſen das verwirklichte Wiſſen wächſt, das noch zu verwirklichende Wiſſen abnimmt. Sie werden aber auch nur in Beziehung zu einander und zum ganzen Wiſſen gedacht werden können, weil das Denken als Streben nach dem Wiſſen alles, was es ſetzt, nur in Bezug auf das ſetzt, was es erreichen will, und deswegen in ſeinem Erkennen nur theilnehmen will an dem Ganzen des Zwecks, zu welchem es die Ergänzung in dem noch zu verwirklichenden Wiſſen ſucht.

125. Wie das ſchon verwirklichte Wiſſen Theil nimmt am Wiſſen ſchlechthin, ſo wird es nicht weniger Theil nehmen an den Kennzeichen des Wiſſens. In Rückſicht auf das ſubjective Kennzeichen wird ſich daher ergeben, daß ſoweit im gegenwärtigen Erkennen das Wiſſen verwirklicht iſt, ſoweit auch Überzeugung ihm beiwohnt. Dies ſpricht ſich in dem Bewußtſein aus, daß die Fortſchritte im Wiſſen feſtgehalten werden ſollen. Sie gewähren der Vernunft eine Beruhigung; indem ſie ſich auf ſie bekannt, darf ſie ihnen vertrauen; freilich nur in einem Beſtreben, welches auf das noch zu verwirklichende Wiſſen gerichtet, erſt von dieſem die Ergänzung des Wiſſens und damit die volle Beruhigung erwartet. Wird die Vernunft durch ein ſolches Beſtreben immer wieder über den einzelnen Fortſchritt hinausgetrieben, ſo ſoll er doch nicht allein für den gegenwärtigen Standpunkt des Forſchens gelten, ſondern ſeine Gültigkeit auch für alle weitere Fortſchritte behaupten, weil auch das noch zu verwirklichende Wiſſen das ſchon gegenwärtig gewonnene als ſeine Ergänzung und als ſeine Grundlage anerkennen muß. Soweit daher im Erkennen Wiſſen gewonnen iſt, hat es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch zu machen (118). Von der Seite des objectiven Kennzeichens wird das verwirklichte Wiſſen auch ein Sein darſtellen müſſen, wie es iſt, und daher wird anzuerkennen ſein, daß ſo wie das Wiſſen theilweiſe ſich verwirklichen, ſo das Sein theilweiſe ſich denken läßt. Da aber das verwirklichte Wiſſen beſtändig nach dem noch zu verwirklichenden hinſtrebt und an dem ſeine Ergänzung ſucht, ſo werden auch die Theile des Seins als ſolche Theile geſetzt werden müſſen, welche zuſammengehören als ein Ganzes bil-

nd, indem ein jeder von ihnen in ſeiner Bedeutung von die= n abhängig iſt. So wie daher das für den gegenwärtigen tandpunkt gültige Denken Allgemeingültigkeit anſtrebt, ſo ebt das Wiſſen des Theiles nach dem Wiſſen des Ganzen, d wie die Theile nicht ohne das Ganze begriffen werden nnen, ſo wird das Ganze nur durch die Theile erkannt.

126. Auf der Weiſe, wie wir im Fortſchreiten zum Wiſ= i unſere Erkenntniß vom Ganzen theilweiſe gewinnen ſollen, ruht der ganze Verlauf unſeres Forſchens und alſo auch das eſetz unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens, wie es ſich fortwäh= nd vollziehen ſoll. Das Wiſſen wird ſich nur in einer fort= ufenden Unterſcheidung von Theilen und ihrer Ver= ndung zu einem Ganzen verwirklichen können. Wir müſ= i das Wiſſen, welches wir haben, unterſcheiden von dem ichtwiſſen, welches in unſerm Denken iſt und welches wir ch durch ein künftiges Erkennen zu überwinden haben. Und is wir ſo unterſchieden haben, müſſen wir auch in fernerer nterſcheidung feſthalten, weil wir das, was im Fortſchreiten m Wiſſen gewonnen worden iſt, nicht wieder aufgeben, ſon= rn in unſerm weitern Erkennen feſthalten ſollen. Das Un= ſchiedene ſoll unterſchieden bleiben und nicht wieder in die ſprüngliche Unterſchiedloſigkeit zurückfallen. Was aber un= rſchieden worden, ſoll auch ſeine Verbindung ſuchen mit dem, as weiter zu erkennen iſt, weil das Wiſſen des Theiles nicht ne das Wiſſen anderer Theile, welche ihn zu ergänzen ha= n, vollſtändig gewonnen werden kann. Verbindungen, welche i Fortſchreiten im Wiſſen gewonnen worden ſind, d. h. rich= ge Verbindungen, werden im weitern Verlauf des Erkennens en ſo feſtgehalten werden, wie richtige Unterſcheidungen; ſie len nicht wieder aufgelöſt werden. So wird ſich in einer ielheit von Gedanken eine Vielheit des Seienden, aber auch der Einheit des Wiſſens ein Syſtem der Wahrheit darſtellen.

Daß wir durch Unterſcheidung und Verbindung unſer Erken= n betreiben müſſen, iſt aus der Erfahrung ſo ſicher, daß die Be= nklichkeiten, welche man gegen dieſe Methoden unſeres Denkens joben hat, von dem geſunden Menſchenverſtande als unnütze und re Spitzfindigkeiten verſpottet worden ſind. Der geſunde Men=

das eine und das andere denken müßte, daß alſo beide zuſammengedacht und mithin nicht unterſchieden würden. Der Unterſchied des einen von dem andern würde beide gar nicht denken laſſen, wie ſie an ſich ſind, vielmehr in dem Gedanken des einen nur den Gedanken des andern verneinen. Noch ſtärker ſind die Zweifel gegen die Möglichkeit des Verbindens geweſen, welche, wie man ſieht, auch in die Zweifel gegen die Möglichkeit des Unterſcheidens eingreifen, weil das Unterſcheiden immer auch die beiden Seiten des Unterſchiedes berückſichtigen muß. Man hat es für unmöglich gehalten, daß zwei Gedanken zu gleicher Zeit gedacht werden könnten. Dies iſt vielen ſo einleuchtend geweſen, daß ſie in dem Fortſchreiten im Wiſſen nichts anderes als nur ein Übergehen von dem einen zu dem andern Gedanken haben ſehen wollen. Beſonders die, welche das Denken nur durch die Vergleichung mit der Sprache ſich zu veranſchaulichen wußten, haben ſich der Meinung hingegeben, daß es nur in einer Aufeinanderfolge der Vorſtellungen oder Gedanken beſtände, welche mit einander in eine zeitliche Verbindung geſetzt würden, ſo daß der eine Gedanke vorüberwäre, wenn der andere Gedanke einträte, in derſelben Weiſe, wie das eine Wort das andere in der Rede ablöſte (78 Anm.). Man hat daraus die Folgerung gezogen, daß alle fortſchreitende Bildung unſeres Denkens nur darauf hinausliefe, daß wir ſchneller denken, wie ſchneller reden lernten. Es würde hiernach niemals ein Urtheil, noch viel weniger ein Beweis zuſammen als Einheit gedacht werden können, ſondern wenn wir das Prädicat dächten, würden wir das Subject und daß es als Prädicat dieſes Subjects gelten ſollte, wenn wir den Schlußſatz dächten, würden wir die Vorderſätze und daß der Schlußſatz durch ſie bewieſen werde, aus dem Bewußtſein verloren haben. Solche Vergleichungen zwiſchen Sprache und Denken können nur daran erinnern, daß wir beide nicht als in völliger Übereinſtimmung mit einander ſtehend zu denken haben. Wenn das Wort verklungen iſt, hat der Gedanke, welcher durch daſſelbe bezeichnet wird, ſein Ende nicht erreicht; er klingt in der Seele nicht bloß nach; ſeine Folge iſt in folgenden Gedanken enthalten; wir wiſſen im Gedanken des Prädicats, daß es nur als ſeinem Subject angehörig von uns gedacht wird und der Gedanke des Subjects iſt uns alſo im Gedanken des Prädicats gegenwärtig. Ebenſo wiſſen wir in den Folgerungen die Grundſätze, aus welchen ſie bewieſen wurden, wir wiſſen ſie nur reicher, in ihren Anwendungen ſich bewährend, wie es dem Fortſchreiten im Wiſſen zukommt das frühere Wiſſen bereichert durch neues Wiſſen wiederzubringen. Die Theile wiſſenſchaftlicher Entwicklung, wenn ſie auch nacheinander gedacht werden, ſchließen einander doch nicht aus, wie die Theile der Zeit oder des Raumes

o der eine iſt da muß deswegen der andere nicht abweſend Der Gedanke des Wiſſens iſt in jedem wiſſenſchaftlichen Ge- gegenwärtig, und da er auf das Ganze geht, iſt auch der ke des Ganzen in dem Gedanken jedes Theiles und es wird jen auch jeder Theil nur als zuſammengehörig mit allen n und als herübergreifend in die übrigen Theile gedacht wer- nnen. Wie dies übrigens in unſerm Erkennen ſich vollzie- öge, darüber können wir hier weitere Auskunft nicht geben, n nur warnen, daß man ſich hüte die Formen der ſinnlichen inung in Raum und Zeit zum Maßſtabe der Beurtheilung s Wiſſen zu machen, welches wir von den Gründen der Er- ng gewinnen ſollen, und daraus Zweifel gegen die Forde- der Vernunft zu ſchöpfen. Wer ſich hierzu verleiten läßt, freilich das Fortſchreiten im Wiſſen unbegreiflich finden; wir n haben uns hier nur daran zu halten, daß wer die Zuver- n den Forderungen der Vernunft aufgeben wollte, folgerichtig dazu geführt werden würde dem wiſſenſchaftlichen Forſchen zu en. In dem Gedanken an das Fortſchreiten im Wiſſen muß Zweifel ſchwinden, ob wir nicht im fortgeſchrittenen Erkennen erloren haben könnten, was wir früher wußten, und ob ein ke mit dem andern ſich wahrhaft vereinigen laſſe; denn wir n nur dadurch im Wiſſen fortſchreiten, daß wir zu dem das neue Wiſſen fügen und beide Gedanken, das alte und eue Wiſſen, in einem Gedanken denken.

127. Die von einander unterſchiedenen Punkte des Seins en wir das Beſondere; das ganze Sein, welches meh- ſolcher Punkte in ſich vereinigt, nennen wir das Allge- ne. So wie daher Unterſcheidung und Verbindung für r Erkennen gefordert werden, ſo werden auch die Gedan- des Beſondern und des Allgemeinen in unſerm Erkennen t fehlen dürfen und ebenſo werden wir auch im Sein Be- deres und Allgemeines zu ſetzen haben. Beide haben ein- er gegenſeitig zu ihrer Vorausſetzung; denn das Allgemeine nur dadurch Allgemeines, daß es in ſich Beſonderes um- t, und das Beſondere iſt nur dadurch Beſonderes, daß es m Allgemeinen umfaßt wird. So tritt auch die Unterſchei- ung im Denken nur deswegen ein, weil das Beſondere, wel- s von einem Gedanken gedacht wird, in einer Reihe von danken gedacht werden ſoll, welche das Wiſſen des Ganzen chen, und weil daher die Beziehung des einen auf das an-

dere Glied dieſer Reihe und mithin die unterſcheidend
gleichung der Gedanken nicht ausbleiben kann. Die
dung aber im Denken geſellt ſich ihr zu, weil eine
unterſchiedener Gedanken gefordert wird um ein geme
liches Ergebniß im Fortſchreiten zum Wiſſen zu St
bringen. Es folgt hieraus, daß die Unterſcheidung de
dern nicht ohne die Verbindung im Allgemeinen und
bindung im Allgemeinen nicht ohne die Unterſcheidung
ſondern gedacht werden kann, beide vielmehr in unze
cher Gemeinſchaft durchgeführt werden müſſen.

Von dem Beſondern hat man noch das Einzelne unte
aber doch gewöhnlich das Beſondere dem Allgemeinen en
ſetzt; in dieſem Gegenſatz faſſen wir beide hier auf, an
an den Gegenſatz zwiſchen Unterſcheidung und Verbindung
ken; über den Unterſchied zwiſchen Beſondern und Einzeln
den wir ſpäter reden. Die Streitigkeiten aber über die
oder Realität des Allgemeinen nehmen einen zu breiten
der Geſchichte der Philoſophie ein, als daß wir ſie unbere
laſſen könnten. Sie können als Beiſpiel dafür gelten, w
ausdrücklich von einem großen Theile der Philoſophen es gem
daß ſie die Verbindung ſo wie die Unterſcheidung im wi
lichen Denken zulaſſen. Verwickelt wurden dieſe Str
ausdrücklich dadurch, daß manche Redenspunkte in dieſelb
gen wurden. Hierzu gehört die Berückſichtigung der Art
dungsbegriffe, welche nur in der Mitte zwiſchen dem Allgemeine
ſen und dem Beſondern ſchlechthin liegen und deren Bede
die Wiſſenſchaft nur durch empiriſche Unterſuchungen ermitte
kann; es gehört hierher auch der Mangel an Unterſcheidu
chen der abſtracten und concreten Bedeutung des Allgemei
kann nicht unſere Abſicht ſein an dieſer Stelle alle Verwi
dieſer Streitigkeiten zu heben. Die empiriſchen Unterſ
welche die Mitte der Begriffsarten betreffen, liegen uns
fern wir haben es nur mit den äußerſten Enden, dem B
meinen und dem Allgemeinen ſchlechthin oder dem Be
und dem Allgemeinſten zu thun. Die Bedeutung der A
in unſerm Denken müſſen wir ebenfalls der Seite liegen
wir erwähnen das Abſtracte-Allgemeine nur um bemerklich zu
daß die Allgemeinheit des Ganzen welches wir fordern
von der Allgemeinheit des Abſtracten ſehr verſchieden ſei
weil das Ganze ſeine Theile nicht fallen läßt, ſondern ſi
ſchließt, alſo der Gedanke des allgemeinen Ganzen auch

ſtrahirten darf von den Beſonderheiten, welche es umfaßt. Haben wir nun dieſe Verwicklungen des Streits beſeitigt, ſo wird ſich die Aufgabe ihn zu ſchlichten viel einfacher darſtellen, als man nach der langen Dauer deſſelben erwarten ſollte. Wenn der Nominalismus, welcher ſeit dem Verfall der theologiſchen Syſteme des Mittelalters in der neuern Philoſophie zu einer nur ſelten beſtrittenen Herrſchaft gekommen iſt, die Realität des Allgemeinen beſtreitet, ſo geht er zwar nicht nothwendig darauf aus, wohin ſein Name deutet, es zu einer Sache der Worte und der Rede zu machen, aber er hält es doch für eine Sache, welche nur in den Gedanken der Menſchen vorhanden wäre; es ſoll ein Gedankending ſein, d. h. ſtreng genommen nicht einmal in unſerm Verſtande, wie man geſagt hat, ſondern nur in den Fictionen unſerer Einbildungskraft. Daß nun dieſe Annahme folgerichtig durchgeführt worden wäre, daran fehlt doch ſehr viel. Wer neben ihr die Einheit der Welt oder die Einheit Gottes beſtehn läßt, der nimmt ein Allgemeines an, welches nicht bloß ein Geſchöpf unſerer Einbildungskraft iſt. Wer allgemeine Naturgeſetze oder gar ein allgemeines Naturgeſetz, die Spitze der Pyramide Bacon's, die beſondern Dinge beherſchen läßt, wer einen allgemeinen urſachlichen Zuſammenhang unter den beſondern Dingen lehrt, der geſteht zu, daß es etwas Allgemeines gebe, welches nicht bloß in unſern Gedanken vorhanden ſei. Ja wir werden noch weiter gehen können. Als Lehrſatz der Nominaliſten hat es gegolten, daß es nur Individuen in der Wirklichkeit der Dinge gebe. Wer aber meint, daß dieſe Individuen durch unterſchiedene Lebensalter hindurchgehn oder auch nur verſchiedene Acte der Selbſterhaltung üben, welche durch die Einheit oder Einerleiheit der individuellen Subſtanz zuſammengehalten würden, der hat auch hiermit wieder ein allgemeines Ding geſetzt, welches die beſondern Acte des Lebens oder Daſeins zuſammenhält. Man wird bemerken können, daß der Gedanke des Allgemeinen gar nicht den Gedanken des Individuums ausſchließt; vielmehr behaupten die Realiſten, daß ihre allgemeinen Begriffe untheilbare Einheiten bezeichnen, welche nur andere untheilbare Einheiten umfaſſen, wodurch denn freilich der Streit nur auf ein anderes Gebiet hinübergeſpielt wird, auf die Unterſuchung über das Verhältniß zwiſchen Theil und Ganzen, deren ſchlüpfrige Punkte ſchon früher berührt wurden (126 Anm.). Was wir von Folgewidrigkeiten der Nominaliſten angeführt haben, wird genügen darauf aufmerkſam zu machen, daß man des Allgemeinen nicht ſo leicht ſich entledigen kann, als es auf den erſten Anblick ſcheinen möchte. Selbſt Leibniz, welcher in ſeiner Monadenlehre den Nominalismus auf das Äußerſte treiben zu wollen ſchien, indem er die urſachliche Verbindung unter den Monaden aufhob,

läßt in den Monaden ſelbſt allgemeine Dinge zurück, welche i
ſich die unterſcheidbaren kleinſten Beſtrebungen und die größe
Maſſen ihrer Lebensacte zu einem Ganzen verbinden, wenn w
auch nicht in Anſchlag zu bringen hätten, daß ſeine Monade d
Monaden und der ideale Zuſammenhang der weltlichen Dinge i
dem Weltplane Gottes das Allgemeine, welches zu der ein
Pforte hinausgetrieben wurde, durch die andere Pforte wieder he
einläßt. Nur Hume ſcheint ernſtlich darauf bedacht zu ſein d
Wahrheit des Allgemeinen ganz auszuſchließen, wenn er die Ei
heit der Subſtanzen und ſelbſt die Identität des denkenden J
mitſammt dem urſachlichen Zuſammenhang bezweifelt um an ih
Stelle nur das Spiel der Einbildungskraft in unſern Ideenaſſ
ciationen zu ſetzen, und wäre es ihm mit ſeinem Skepticismu
Ernſt, ſo könnte man ihn als den einzigen wahren und folgerich
tigen Nominaliſten begrüßen. Aber ſein praktiſcher Glaube an d
Allmacht der Natur, welche uns durch die Gewöhnung an d
Ideenaſſociationen die wahren Wege nicht allein für die Erhaltun
ſondern ſelbſt für die Fortbildung unſeres Lebens zeigt, läßt do
alle ſeine Zweifel nur als Verzweiflung erſcheinen an der theoreti
ſchen Vernunft, welche alles in ihrer Auflöſung der Erſcheinunge
zerfallen läßt, und dieſe Verzweiflung treibt alsdann in die Arm
der Natur, welche uns ein beſſeres Mittel für die Erkenntniß d
Wahrheit darbiete, als die theoretiſche Vernunft, die Einbildungs
kraft nemlich mit ihren Ideenaſſociationen; ſie führt nun doch d
Verbindung zurück und mit ihr das Allgemeine in dem Zuſammen
hange unſeres Lebens und in der Naturnothwendigkeit, welche al
les beherſcht. Daher dürfen wir wohl ſagen, daß der folgerich
tige Nominaliſt noch gefunden werden ſollte. Sollen wir nun de
Streit der Nominaliſten gegen die Wahrheit des Allgemeinen na
dem beurtheilen, was ſie wirklich im Sinn führen, ſo werden w
ſie nicht in allen Punkten, ſondern nur darin einig finden, da
ſie das Allgemeine doch nicht ſchlechthin leugnen. Die meiſte
welche der Lehrweiſe des Nominalismus ſich angeſchloſſen habe
wollen nur die Allgemeinheit der Individuen gelten laſſen; ab
neben ihnen ſind auch deren genug, welche die Allgemeinheit d
Ganzen und den allgemeinen Grund aller Individuen, mögen ſ
ihn die Natur oder Gott nennen, nicht leugnen wollen. De
Satze der Nominaliſten, daß alles, was iſt oder als ſeiend au
geſagt wird, nur in einem Subjecte ſein oder von einem Sub
jecte ausgeſagt werden könne, ſteht denn doch der andere Satz g
Seite, daß die Ausſagen, welche den individuellen Subjecten etw
beilegen, die Ausſagen nicht ausſchließen, welche dasſelbe dem Ga
zen oder dem Grunde des Ganzen beilegen. Und in der Th
haben wir einmal zugeſtanden, daß ein Subject, von welchem wie

Aussagen gelten, als ein Allgemeines, als ein zusammenfassender Träger aller dieser Aussagen angesehn werden darf, so läßt sich nicht absehen, warum es nicht gestattet sein sollte auch noch größere Allgemeinheiten anzunehmen, welche jenes und viele andere Subjecte mit allen ihren Prädicaten in sich schlösse. Daher wird die erste von den beiden Classen der Nominalisten, welche wir vorher unterschieden, der andern nichts entgegenzustellen haben als etwa den Verdacht, daß die größern Allgemeinheiten, welche sie über die Individuen stellt, nur Abstractionen im Kopfe der Menschen bezeichnen möchten; es ist dies derselbe Verdacht, welcher von Hume auch gegen die Annahme individueller Substanzen erhoben wurde, und wenn man einmal solchen Verdachtsgründen ohne weitre Untersuchung nachgiebt, so stehn auch hierin beide Classen der Nominalisten einander gleich. Man sieht aber hieraus, daß der Streit der Nominalisten überhaupt gegen das Abstractallgemeine gerichtet ist. Mit diesem Streite werden wir uns auch wohl befreunden können, wenn wir auch nicht zugeben sollten, daß alle Arten der Abstraction auf leere Fictionen der Einbildungskraft hinausliefen. Aber wir müssen uns überdies auch vorbehalten die Verdachtsgründe genauer zu untersuchen, welche gegen die Wahrheit der größern, über das individuelle Dasein hinausgehenden Allgemeinheiten gehegt werden. Wir beabsichtigen hier nicht die Wahrheit alles Allgemeinen, in welcher Gestalt es auch auftreten möchte, zu behaupten; wir würden es an dieser Stelle sogar zulassen können, wenn es jemanden einfallen sollte das allgemeinste Sein, welches im Zwecke unserer Erkenntniß anerkannt werden soll, nur als die Welt unserer Gedanken und von der Einheit unseres Individuums umfaßt zu betrachten; wir müssen aber gegen den Nominalismus geltend machen, daß wenn seine Gründe nur gegen das Abstractallgemeine gerichtet sind, sie die Wahrheit des Allgemeinen in keiner Weise erschüttern können. Denn das Abstractallgemeine bezeichnet eben nur das Allgemeine abgesondert von seinen in ihm umfaßten Besonderheiten gedacht; in solcher Weise soll aber, wie unsere Sätze sagen, das wahre Allgemeine nicht gedacht werden. Sollten die Realisten es in einer solchen Absonderung vom Besondern als in Wahrheit bestehend behauptet haben, so würden sie in Irrthum gewesen sein und die Nominalisten würden Grund gehabt haben ihre irrige Lehre vom Allgemeinen, aber nicht die Wahrheit des Allgemeinen überhaupt zu bestreiten. Doch bietet die Geschichte des Streits zwischen Nominalismus und Realismus keinen Grund dar dem letztern ein Übermaß der Einseitigkeit Schuld zu geben, welches mit der Einseitigkeit seiner Gegner gleichgekommen wäre. Denn der Streit beider Systeme drehte sich nur um die Frage, ob man nur Besonderes oder auch Allgemeines für wahr

zu halten hätte; die Nominaliſten, welche das erſtere behaupteten, warfen ſich ohne Zweifel auf eine einſeitige Verneinung des Allgemeinen; die Realiſten dagegen, welche das letztere behaupteten, ließen ſich keine Einſeitigkeit zu Schulden kommen, weil ſie Beſonderes wie Allgemeines gelten ließen. Es hat zwar Philoſophen gegeben, welche nur die Einheit des Allgemeinen anerkennen wollten, die Vielheit des Beſondern dagegen für Schein hielten; ſie ſind aber nicht unter den Gegnern des Nominalismus aufgetreten. Die Unterſuchungen über den Gegenſatz zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm mußten natürlich von dem letztern ausgehn. Der Gedanke des Allgemeinen konnte nicht wohl anders gedacht werden, als daß es das alle Beſonderheiten in ſich Umfaſſende ſei, und mußte daher die Wahrheit des Beſondern vorausſetzen. Zu der Verläugnung des Beſondern konnte man daher nicht von dieſem Gegenſatze aus gelangen; anders war es mit dem Beſondern, welches als Ausgangspunkt genommen werden konnte und an welches alsdann auch Zweifel an der Wahrheit des Allgemeinen ſich anſchließen ließen. Über die Beweggründe, welche zu Zweifeln an der Wahrheit des Beſondern geführt haben, werden wir erſt ſpäter uns Rechenſchaft geben können.

128. Wenn wir im Wiſſen fortſchreiten ſollen, ſo muß das Fortſchreiten im Wiſſen nicht allein überhaupt, ſondern auch für uns vorhanden ſein, d. h. wir müſſen von ihm wiſſen. Denn wenn wir nicht wüßten von ihm, ſo würde das Fortſchreiten im Wiſſen für niemanden und alſo überhaupt nicht vorhanden ſein. Es gehört zu ihm, daß der wiſſenſchaftlich Forſchende auf das gewonnene Wiſſen vertrauen und von ihm aus weiter fortſchreiten kann; hierzu muß er ein ſicheres Bewußtſein ſeines Gewinns haben. Dieſe Forderung vollzieht ſich nicht allein dadurch, daß in jedem Denken das Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt (105), ſondern es gehört zu ihr auch, daß bei jedem Gedanken eine Prüfung desſelben durch den Gedanken des Wiſſens möglich iſt. Der Denkende muß nicht allein ein Wiſſen haben, ſondern auch in ihm wiſſen, daß er weiß und in ſeinem gegenwärtigen Wiſſen einen Fortſchritt gegen ſein früheres Denken gemacht hat. Hierdurch ſchließt ſich das gegenwärtige Wiſſen an das frühere Denken an, aber auch nicht weniger an das ſpätere Denken, in welchem weiteres Wiſſen gewonnen werden ſoll. In jenem Anſchluß an das

Frühere erkennt ſich der Fortſchreitende als ein beſonderes Sein, welches im Fortſchreiten iſt, in dieſem Anſchluß an das Spätere ſetzt er den allgemeinen Gedanken des Wiſſens als den Prüfſtein aller Gedanken, als die allgemeine Wahrheit, welche in allem Denken gedacht und durch das Erkennen gewonnen werden ſoll. Daher finden auch der Gedanke des Wiſſens und ſeine Kennzeichen auf jeden Gedanken ihre Anwendung.

Indem die Philoſophie aus dem Kreiſe des gewöhnlichen Denkens heraustritt, hat ſie ſich davor zu hüten ihn nicht aus ihren Augen zu verlieren. Sie darf nicht aufhören ſich ſeiner als ihrer Grundlage bewußt zu bleiben. Sie muß wiſſen, daß der Forſchende zuerſt in gewöhnlichem Denken ſich geübt und dadurch die Kraft zu allen Arbeiten der Philoſophie gewonnen hat. Wenn er dieſe Kraft wirklich beſitzt, ſo wird er ſeiner ſelbſt bewußt bleiben, wiſſen, daß er forſcht und warum er forſcht; ſollte er aber ſie nicht beſitzen, ſo würde er in Gefahr gerathen über die philoſophiſchen Abſtractionen ſich ſelbſt zu verlieren und in eine bodenloſe Abſtraction zu gerathen. Der Carteſianiſche Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, wird als eine Erinnerung an den Standpunkt unſeres Forſchens betrachtet werden können. Er iſt nicht als Princip der Philoſophie anzuſehn, aber als eine Hinweiſung auf die Thatſache, von welcher die philoſophiſche Forſchung ausgeht. Aus den Schwankungen der Meinung wollen wir herauskommen, indem wir uns der Gründe unſeres Denkens bewußt werden; dazu iſt vor allem andern die Vorausſetzung, daß wir uns unſer bewußt ſind. Jeder Forſchende muß wiſſen, daß er forſcht, und ein Denken ohne Ich würde nur in der Luft ſchweben. Wenn wir nun der Gründe unſeres Forſchens uns bewußt werden ſollen, ſo werden wir allerdings nur die Vernunft als genügenden Grund unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens zu betrachten haben und werden ſagen dürfen, ſo wie ein ſolcher Grund uns einleuchtet, daß die Vernunft ihn fordere; aber der Sinn einer ſolchen Ausſage iſt doch kein anderer, als daß die Vernunft in uns eine ſolche Forderung ſtellt, abgeſehn von allen perſönlichen Beweggründen für unſer Denken. Dies iſt die Bedeutung der philoſophiſchen Abſtraction, zu welcher ein jeder Forſchende die Kraft in ſich finden ſoll (85 Anm.). Aber weit entfernt, daß wir hierdurch von unſerm Ich loskämen, müſſen wir vielmehr uns deſſen bewußt bleiben, daß wenn wir ſagen, die Vernunft wolle wiſſen, dies nur heißt, die Vernunft in unſerm Ich wolle wiſſen; der Beweis hiervon liegt in der Thatſache, daß jeder Forſchende nur von der Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit zu dem Willen kommt, welcher auf das Wiſſen geht. Die That-

sache, welche der Satz ausdrückt, ich denke, also bin ich, hat nur dadurch eine bevorzugte Stellung in unserer Gedankenreihe, daß sie im Allgemeinen den Standpunkt bezeichnet, von welchem aus wir in das Forschen eintreten; das Denken, von welchem in ihr die Rede ist, ist das Bewußtsein der Erscheinung, von welcher unser Forschen ausgeht; in ihm werden wir uns unseres Seins bewußt und gehen alsdann zu der Forschung nach dem Sein überhaupt über, welches in der Erscheinung sich uns verkündet.

129. In Beziehung auf das subjective Kennzeichen des Wissens werden wir in jeder Unterscheidung, welche wir als richtig setzen, eine Beruhigung unseres wissenschaftlichen Strebens erkennen müssen, welche uns verspricht, daß wir bei der Unterscheidung werden beharren dürfen, welchen Umwandlungen auch unser Denken im weitern Fortschreiten zum Wissen noch unterliegen möchte. Noch andere Unterscheidungen werden eintreten; das Unterschiedene wird auch in andern Verbindungen sich zeigen; aber der richtig gesetzte Unterschied wird neben allen andern Unterscheidungen und in allen Verbindungen sich behaupten. Diese Forderung spricht sich in dem Satze des Widerspruchs aus. Keiner richtigen Unterscheidung darf widersprochen werden. Das Gegentheil von ihr läßt sich nicht behaupten, weil durch dasselbe der Fortschritt im Wissen aufgehoben werden würde, welcher im richtigen Unterschiede gemacht worden und im Fortschreiten zum Wissen als Grundlage für weitere Erfolge festzuhalten ist.

In den Untersuchungen über die obersten Grundsätze der Logik, mit welchen wir hier zu thun haben, zeigt sich sehr deutlich der Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik; sie sind daher auch in die Schwankungen der Metaphysik verflochten worden. Kein Metaphysiker wird unterlassen können dem Satze des Widerspruchs seine Anwendung auf die Betrachtung des Seins zu geben; in den Anwendungen kann Verschiedenheit der Meinungen eintreten, welche alsdann auch auf den Satz zurückzufallen pflegen. Es sind daraus auch verschiedene Formeln für die Grundsätze hervorgegangen, welche den Schwankungen des schwankenden Sprachgebrauchs angehören und auch mit berichtigt werden mögen, ohne unbedingt der gewöhnlichen Fassung derselben uns anzuschließen. Wir halten es aber für ungerechtfertigt, wenn man einen eingebürgerten Sprachgebrauch völlig beseitigen will, weil man seine Handhabung nicht ganz

ſicher findet. Bekanntlich iſt in der neueſten Deutſchen Philoſophie der Satz des Widerſpruchs beſtritten worden, mit dem meiſten Erfolg von der Hegelſchen Schule; aber in einer Weiſe, welche zeigt, daß nur eine Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſe dem Streite ſeine Nahrung gegeben hat. Man hat geſagt, der Widerſpruch dürfte nicht beſeitigt werden, weil er das Princip des Lebens wäre. Ohne Zweifel wird in dieſer Formel der Ausdruck Widerſpruch nicht in der gewöhnlichen, ſondern in einer beſchränkteren Bedeutung genommen, und daher der Satz des Widerſpruchs durch ſie nicht beſeitigt, ſondern nur in einer beſondern Anwendung zur Anerkennung gebracht. Denn ſie würde ſich umſetzen laſſen in die Formel, daß Leben ohne Widerſpruch ohne Widerſpruch ſich nicht denken laſſe, und die Lehre, welche in ihr ausgedrückt wird, läuft nur darauf hinaus, daß der Unterſchied, welcher im Fortſchreiten zum Wiſſen den Begriff des Lebens uns anerkennen läßt, ohne Widerſpruch ſich nicht behaupten laſſe, wenn nicht anerkannt würde, daß im Leben noch andere Unterſchiede heraustreten müßten, welche in gleicher Weiſe fortwährend zu behaupten wären. Solche ſcheinbare Widerſprüche, wie ſie uns hier begegnen, kommen in unſerm Denken und in unſerer Rede oft vor; ſie müſſen aber durch genauere Unterſcheidung der Gedanken und der Worte beſeitigt werden. Bekanntlich hat ſchon Ariſtoteles den Satz des Widerſpruchs als den oberſten unabweisbaren Grundſatz der Wiſſenſchaft aufgeſtellt; daß er eine Folgerung iſt, welche aus der Forderung des Fortſchreitens im Wiſſen fließt, iſt ihm unbekannt geblieben. Und doch lag es in ſeiner Faſſung und Erörterung dieſes Grundſatzes deutlich, daß er ihn als die Forderung unſerer Vernunft geltend machte, welche die unterſcheidbaren Formen unſerer Gedanken im Fortſchreiten unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſicher ſtellen ſollte. Denn er betrachtete ihn als den Satz, welcher uns anweiſe die beſtimmten von uns gefaßten Gedanken in ihrer Beſtimmtheit zu bewahren. In der That fordert er nichts anderes, als daß wir in der Erkenntniß der Wahrheit, indem wir in ihr beſondere Gedanken ſetzen, auch im Fortſchreiten von ihnen zu der Erkenntniß des allgemeinen Syſtems der Gedanken uns conſequent bleiben ſollen. Was ich vernünftiger Weiſe geſetzt habe, das habe ich geſetzt, das ſoll geſetzt bleiben. Durch keinen Widerſpruch ſoll ich es wieder aufheben, wenn ich auch noch manches ihm zuzuſetzen, in mancher Weiſe es umzubilden Veranlaſſung haben ſollte. Das iſt der Inhalt dieſes Satzes. Wer ihn leugnet, der nimmt ſich die Freiheit heraus ſich ſelbſt zu widerſprechen. Widerſpruch mit uns ſelbſt haben wir in allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu meiden und daher iſt der Satz des Widerſpruchs auch nicht allein, wie Leibniz wollte, der Grundſatz für die nothwendigen, ſondern auch für die empiriſchen Wahrheiten.

Die Formel für den Satz des Widerſpruchs iſt, A iſt A oder verneinend ausgedrückt, A iſt nicht Nicht-A. In dem bejahenden Ausdruck hat man den Grundſatz auch den Satz der Identität genannt. Man wird ſich nicht darüber wundern können, daß er eines doppelten Ausdrucks fähig iſt, wenn man die Natur unſeres Denkens und unſerer Sprache kennt. Die Beziehungen, in welche wir jeden einzelnen Gedanken zu bringen haben, laſſen ihn auf der einen Seite bejahen und ſetzen, auf der andern Seite alles andere von ihm ausſchließen und verneinen. Jede Setzung iſt auch Verneinung und jede Verneinung iſt auch Setzung des contradictoriſchen Gegentheils, weil wir zum Wiſſen nur im Wiſſen fortſchreiten, d. h. das Nichtwiſſen, in welchem wir waren, ablegen, indem wir das Wiſſen ſetzen, in welchem wir jetzt ſind (122). Die verneinende Formel hat jedoch den Vorzug vor der bejahenden, daß ſie die Bedeutung des Unterſchiedes, in welchem der beſondere Gedanke im Fortſchreiten zum Wiſſen ſich darſtellt, entſchiedener hervorhebt. Wenn wir im Forſchen durch eine Reihe von Gedanken hindurchgehen müſſen, ſo haben wir von dem Erforſchten nicht allein anzuerkennen, daß es geſetzt, bejaht iſt und ſo auch geſetzt und bejaht bleiben ſoll, was die bejahende Formel ausdrückt, ſondern auch daß es im Unterſchiede geſetzt iſt von jedem andern, welches in der Reihe der Gedanken eintreten kann, was die verneinende Formel ausſagt.

130. Alle Verbindungen, welche im Fortſchreiten zum Wiſſen auftreten, müſſen die Ueberzeugung mit ſich führen, daß die beſondern in ihnen verbundenen Elemente mit einander übereinſtimmen, und eine jede weitere Entwicklung des Denkens, welche dem Fortſchreiten im Wiſſen angehört, wird dieſe Uebereinſtimmung anerkennen müſſen. Es werden hierdurch die einzelnen Erkenntniſſe als ſolche gefordert, welche gegenſeitig in einander eingreifen, ſo daß ſie zu einem allgemeinen Wiſſen ſich ergänzen. Dieſe Forderung ſpricht ſich in dem Satze der Uebereinſtimmung aus. Jedes beſondere Wiſſen muß mit jedem andern beſondern Wiſſen in Uebereinſtimmung ſtehn. In ihm wird geſetzt, daß die einzelnen Gedanken im Fortſchreiten zum Wiſſen nicht allein nicht in Widerſpruch mit einander ſtehn, ſondern auch einander zur Beſtätigung dienen, indem ſie zu einer allgemeinen Erkenntniß ſich zuſammenſchließen.

In den Verſuchen die oberſten Grundſätze der formalen Logik feſtzuſtellen iſt die Nothwendigkeit immer gefühlt worden dem Satze

des Widerſpruchs einen andern Satz zur Seite zu ſtellen, welcher der Verbindung unſerer Gedankenelemente zur Grundlage dienen könnte. Das Beſtreben ſie zurückzudrängen hat nur zu Verwechslungen des Satzes der Übereinſtimmung mit dem Satze der Identität geführt. Daß jener mit dieſem verwechſelt werden konnte, beruht hauptſächlich darauf, daß man die Identität der Gedankenelemente von der Identität der Verbindungen, in welchen ſie auftreten, nicht gehörig unterſchied. Die Verwechslung beider ergiebt ſich am leichteſten in dem Gedanken der Identität der Perſon oder überhaupt des Dinges, des Subjects, von welchem die Prädicate ausgeſagt worden. Die metaphyſiſche Bedeutung dieſes Begriffes wird nicht verkannt werden können und man wird daher auch in dieſem beſondern Falle eine Beſtätigung der Bemerkung finden, daß die Grundſätze der formalen Logik in die Metaphyſik eingreifen. Die Identität des Subjects für verſchiedene Prädicate zu behaupten ſchließt ohne Zweifel eine viel weiter gehende Entwicklung des Denkens in ſich, als die Identität eines Elementes unſerer Gedanken zu behaupten; wenn man ſie ſetzt, ſo werden durch ſie die verſchiedenen Prädicate mit einander verbunden und als in Übereinſtimmung mit einander ſtehend anerkannt. Man wird ſagen können, daß auf dieſer Identität des Subjects die Forderung der Übereinſtimmung überhaupt beruht. Denn weil das denkende Subject im Fortſchreiten zum Wiſſen als daſſelbe Subject ſich bewährt (128), darf es die früher von ihm geſetzten Wiſſensacte nicht verläugnen, muß vielmehr das Spätere an das Frühere anſchließen und in Übereinſtimmung mit dem Frühern ſetzen. Wollte man nun den Ausdruck Identität in dieſem Sinne nehmen, alſo die Identität des denkenden Subjects in ihn einſchließen, ſo würde man nichts dagegen haben können, daß der Satz der Identität auch den Satz der Übereinſtimmung in ſich ſchlöſſe; aber es würde alsdann auch dem Satze der Identität eine ganz andere Bedeutung gegeben werden als dem Satze des Widerſpruchs. Unſer Sprachgebrauch zieht es vor den Ausdruck Identität zunächſt nur in Beziehung auf die einzelnen Gedanken zu nehmen, obwohl wir uns vorbehalten müſſen alsdann auch eine höhere, d. h. allgemeinere Identität anzuerkennen, welche Kreiſe von einzelnen Gedanken als derſelben Wahrheit angehörig ſetzt und daher nicht allein unterſcheidet, ſondern auch verbindet. Wenn wir nun in dieſem beſchränktern Sinn das Wort Identität gebrauchen, ſo werden wir nicht leugnen können, daß dem Satze des Widerſpruchs oder der Identität ein anderer Satz zur Seite geſtellt werden müſſe, welcher die Nothwendigkeit der Verbindung unterſchiedener Gedanken ausdrückt. Der Satz der Identität führt nur zu identiſchen Sätzen; der Satz des Widerſpruchs verneint nur, daß einem Gedankenelemente ein anderes

gleichgeſetzt werde, der Gedanke, welchen beide Sätze ausdrücken, iſt derſelbe; ſie fordern nur das ſichere Bewahren des einzelnen Fortſchritts im Wiſſen. Damit er aber als ein Element im Fortſchreiten zum Wiſſen erkannt werde, muß ihm die Verbindung mit andern Elementen zur Seite treten, und damit durch das Hinzutreten anderer Elemente das früher gewonnene Element nicht erſchüttert werde, müſſen die hinzutretenden Elemente als übereinſtimmend mit jenem ſich erkennen laſſen. Der Rückblick auf das, was früher über die Correlativbegriffe geſagt wurde, wird die Bedeutung dieſes Satzes der Übereinſtimmung erläutern können. Es wird aus dem Geſagten auch erhellen, worauf die Schwierigkeiten beruhn, welche bei Unterſcheidung der Sätze des Widerſpruchs und der Übereinſtimmung ſich gezeigt haben. In ihrer Anwendung hängen ſie immer zuſammen, weil man Elemente des Fortſchreitens nicht ſetzen kann ohne fortzuſchreiten.

131. Von der Seite des objectiven Kennzeichens wird die Unterſcheidung auch Verſchiedenheit des Seins anerkennen müſſen. Die forſchende Vernunft muß ſich als beſchränkt in ihrem Denken erkennen, und weil ſie durch ihr Forſchen noch weiteres Sein zu erkennen hofft, das Sein, welches ſie erkennt, von anderem Sein unterſcheiden, ſomit verſchiedene Momente des Seins ſetzen. Dies findet zunächſt ſeine Anwendung auf den Unterſchied zwiſchen Ich und Nichtich. Denn weil die forſchende Vernunft noch anderes Sein zu erforſchen denkt, als das in ihr Geſetzte, muß ſie anerkennen, daß ihr Sein nicht alles Sein iſt, welches erforſcht werden ſoll; ſie muß alſo ihr Ich von ihrem Nichtich unterſcheiden. Dieſer Unterſchied kann in keinem Erkennen fehlen, weil die forſchende Vernunft von ihrem Fortſchreiten im Wiſſen wiſſen muß (128), aber auch zugleich wiſſen muß, daß nicht alles Sein in ihr gewußt wird, weil ſie noch auf Erkenntniß eines neuen, ihr bisher unbekannten Seins ausgeht. Daher iſt der Unterſchied zwiſchen dem Ich und dem Nichtich durch alles Fortſchreiten im Wiſſen feſtzuhalten, kann aber auch nur dadurch feſtgehalten werden, daß in dem einen Gliede des Gegenſatzes, im Ich, auch das andere Glied des Gegenſatzes, das Nichtich, ſich darſtellt. Wir ſehen hieraus, daß die Beſchränkung des Ich in ſeinem Forſchen das Sein des Nichtich beweiſt. Wir müſſen

aber auch beachten, daß in dieſem Unterſchiede des Nichtich vom Ich nur in verneinender Weiſe über das erſtere etwas ausgeſagt wird. Ob es eins oder vieles ſei, wird ſich erſt finden, wenn wir es kennen lernen; ſo lange es nur durch die Beſchränkung des Ich uns bewieſen iſt, wiſſen wir von ihm nichts weiter, als daß es nicht das denkende Ich iſt.

1. Es bedarf der Entſchuldigung, daß hier an die Nothwendigkeit der Unterſchiede im Sein die Nothwendigkeit des Unterſchiedes zwiſchen dem Sein des Ich und zwiſchen dem Sein des Nichtich ſogleich angeſchloſſen wird. Eine größere Gleichförmigkeit der Darſtellung hätte wohl gewonnen werden können, wenn die Unterſchiede im Sein in derſelben Allgemeinheit betrachtet worden wären, wie der Satz des Widerſpruchs von ſubjectiver Seite. Wir haben uns über dieſes Bedenken hinweggeſetzt, weil es wenig auszutragen ſchien, ob wir hier zuerſt nur den Unterſchied im Sein überhaupt behaupteten oder ihm ſogleich die Anwendung auf die beſondere Weiſe hinzufügten, in welcher der Unterſchied für alle Erſcheinenden in gleicher Weiſe, doch in perſönlicher Beziehung ſich darſtellt; denn in dem eingeſchlagenen Wege ſchien ſich die Sache am kürzeſten und am einleuchtendſten erledigen zu laſſen. Die hier angeführte Anwendung auf die beſondere Vernunft des Forſchenden und ihren Unterſchied vom Nichtich ließ ſich doch nicht länger zurückweiſen. Der Unterſchied zwiſchen Ich und Nichtich iſt bekanntlich erſt in der neuern Philoſophie in ſeiner ganzen Bedeutſamkeit hervorgetreten. Auf ihn die Aufmerkſamkeit hingelenkt zu haben darf als Verdienſt des Carteſius angeſehn werden, wenn auch ſein Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, weniger neu war, als man gewöhnlich annimmt, und nicht als oberſter Grundſatz der Philoſophie zu ihnen iſt (128 Anm.) Die alte Philoſophie kannte ihn nicht und bleibt dennoch Philoſophie und nicht ohne Grund; denn ihr gehörte das allgemeine Princip der Philoſophie bei, der Gedanke des Wiſſens, und in der Erkenntniß der Wahrheit überhaupt fand ſie das allgemeine Problem der Wiſſenſchaft. Von einem andern und beſchränktern Problem geht das Carteſianiſche Princip aus. Es verſteht ſich, daß dabei das allgemeine Princip der Philoſophie nicht aufgegeben iſt; das Problem bleibt beſtehen, daß Gott und Welt, alle Wahrheit, erkannt werden ſollen; aber es richtet ſich die Frage beſonders auf den Punkt, in welcher Weiſe wir des Daſeins und der Erkenntniß der Außenwelt uns verſichern können. Dieſe Frage iſt zwar nicht, wie man geſagt hat, der Angelpunkt der neuern Philoſophie geworden, aber einen breiten Raum haben die Unterſuchungen über ſie in der neuern Philoſophie eingenom-

men und Carteſius und ſeine Schule haben hierzu den Beginn gemacht. Durch dieſe Frage wurde aber die Forſchung auf das beſondere Sein gerichtet; denn die Außenwelt iſt ein Beſonderes in ihrem Gegenſatz gegen die Innenwelt. Es galt das beſondere Sein der Außenwelt zu beweiſen. Darin iſt nun das Verdienſt des Carteſius zu ſuchen, daß er der neuern Philoſophie, wenn auch nicht in einer völlig unbeſtrittenen Weiſe, die Überzeugung eingedrückt hat, daß wir den Beweis für das Sein des Nichtich nur aus dem Denken und dem Sein des Ich ſchöpfen können. Der erſte Unterſchied, von welchem wir zur Erkenntniß des beſondern Seins kommen, iſt der Unterſchied zwiſchen dem Ich und dem Nichtich. Hiervon geht unſere Lehrweiſe aus und dies berechtigt uns an die Forderung, daß verſchiedene Sein gedacht werden ſollen, ſogleich den Unterſchied zwiſchen Ich und Nichtich anzuſchließen. Aber Carteſius hatte auch Recht ſeinen Grundſatz an die Spitze der Unterſuchungen über das beſondere Sein zu ſtellen; weil das Denken und Sein des Ich das erſte Beſondere und Beſchränkte iſt, von welchem wir ausgehn müſſen. Denn die Erſcheinung kann nur im Denken des Ich vorkommen, weil nur dem Denken etwas ſcheinen kann. Der Beweis daher, daß neben dem beſondern Sein des Ich das beſondere Sein des Nichtich angenommen werden müſſe, kann auch nur vom Denken des Ich aus geführt werden. Wenn er aber vollſtändig geführt werden ſoll, ſo wird in ihm zurückgegangen werden müſſen auf das oberſte Princip der Philoſophie, was meiſtens nicht in genügender Weiſe geſchehn iſt. Er wird ſich darauf berufen müſſen, daß die forſchende Vernunft mit der Erkenntniß ihres beſondern Seins ſich nicht befriedigen kann, ſondern über ihre Beſchränktheit hinausdenkend ein Anderes als ihr beſonderes beſchränktes Sein denken und als in Wahrheit vorhanden ſetzen muß. Nicht das Beſondere, nicht den Theil will die Vernunft wiſſen; ſondern ſie hält das Beſondere nicht ohne das Allgemeine, den Theil nicht ohne das Ganze für erkennbar (125; 127); daher kann ſie in ihrem Denken auch nicht beim beſondern Ich ſtehn bleiben, ſondern muß das allgemeine Sein hinzudenken, welches vorausſetzt, daß neben dem beſondern Ich noch ein anderes beſonderes Sein iſt, ein das Ich Beſchränkendes, weil das Allgemeine nur durch mehrere Beſondere erfüllt werden kann. Gegen dieſen Beweis ſind alle Zweifelsgründe ohnmächtig, welche das Sein des Nichtich nur als eine Täuſchung der Einbildungskraft oder irgend eines in unſerm Ich erregten Scheines anſehn möchten, weil die forſchende Vernunft auch die Täuſchungen der Einbildungskraft und jedes ihr erregten Scheines nicht von ſich, ſondern nur von irgend einem ihr fremden Grunde ableiten kann und daher genöthigt iſt ein Nichtich anzunehmen, welches ihr die

Vorſtellung der Außenwelt zuführt. Der reinen Vernunft würde kein Schein begegnen können. An dem Ich ſcheint das Nichtich und weil die forſchende Vernunft bei dieſem Schein nicht ſtehen bleiben kann, muß ſie über ſich hinausgehn, und ein Nichtich als ihr anerkennen.

2. Den Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nichtich hat Fichte in ſeiner reinen Allgemeinheit heraustreten laſſen. Carteſius trübte ihn dadurch, daß er nicht ſowohl beweiſen wollte, daß hier dem Ich ein Anderes geſetzt werden müßte, als daß dieſes Andere nicht ein denkendes Weſen, ſondern von ganz anderer Art als unſer Ich ſei, körperlich, theilbar und eine Vielheit. Schon durch wird der Gegenſatz in ſeiner urſprünglichen Bedeutung gehoben, daß man das Nichtich als Außenwelt betrachtet, wenn unter Welt eine Vielheit der Dinge verſtanden wird. Vor ſolchen Erſcheinungen haben wir uns zu hüten, indem wir das Nichtich nur in ſeiner verneinenden Bedeutung faſſen; es iſt nur das Andere als Ich und nur deswegen wird es vom Ich unterſchieden, weil das Ich ſich als beſchränkt in ſeinem Denken weiß; daß es deshalb auch anderer Art ſein müſſe, als das Ich, iſt damit nicht geſagt. Wenn Carteſius meint, es würde eine Täuſchung ſein, wenn das Nichtich als ausgedehnt im Raume ſich uns darſtellt nicht ausgedehnt im Raume zu ſein, ſo hat er vergeſſen, daß er ſelbſt ſolche Täuſchungen zugiebt, welche in der Erſcheinung der Dinge uns treffen. Weder das Ich, noch das Nichtich iſt das, was es erſcheint. Wollen wir ihre Wahrheit erkennen, müſſen wir den Schein erſt von ihnen ablöſen lernen. Weil der Gedanke des Nichtich zunächſt nur in verneinender Weiſe ſich uns ergiebt, dürfen wir weder eine beſtimmte Art ihm beilegen, noch Vielheit oder Einheit. Von dem Ich haben wir die Einheit zu behaupten, bis es im Fortſchreiten zum Wiſſen ſich als daſſelbe Fortſchreitende beweiſen muß; aber das, was wir ihm entgegenſetzen, ohne es in bejahender Weiſe etwas anderes beizulegen, als daß es dem Ich erſcheine, muß von uns zunächſt ohne alle weitere Beſtimmung über ſein wahres Sein gelaſſen werden.

132. Die Beſchränkung des forſchenden Ich ſoll aber nicht bleiben; zu der Unterſcheidung des beſondern und beſchränkten Seins ſoll die Verbindung der beſondern Elemente des Seins zur Erkenntniß des Allgemeinen hinzutreten. Dies wird nun in dem Gegenſatze, in welchem wir das beſondere Sein des Ich und das beſondere Sein des Nichtich finden, nur dadurch ſich vollziehen laſſen, daß wir nicht allein bei der Erkenntniß des beſondern Ich ſtehen bleiben, ſondern auch die

Erkenntniß des Nichtich in uns aufnehmen. Um die Beſchränkung des forſchenden Ich aufzuheben, muß die Vernunft darauf ausgehn nicht allein das Ich, ſondern auch das Nichtich zu erkennen, weil das Nichtwiſſen des Ich über das Nichtich die Beſchränkung abgiebt. Da aber das Nichtich dem forſchenden Ich nur in dieſem ſelbſt ſich darſtellen kann, ſo muß das Nichtich dem Ich ſich mittheilen und es iſt daher als allgemeine Forderung der forſchenden Vernunft zu ſetzen, daß unter beiden eine Mittheilung ſtattfinde, durch welche dem Ich das Sein des Nichtich erkennbar wird, damit das Ich nicht auf die Erkenntniß ſeiner ſelbſt beſchränkt bleibe, ſondern zur Erkenntniß des allgemeinen Seins gelangen könne. Die Mittheilung des Nichtich an das Ich geſchieht durch die Beſchränkung, in welcher das forſchende Ich ſich findet und welche ihm das Sein des Nichtich beweiſt (131); ſie iſt alſo unmittelbar in der Thatſache des Forſchens gegeben und nur daß aus dieſer Mittheilung eine Erkenntniß des Nichtich ſeinem Sein nach hervorgehen ſolle, ſchließt ſich an dieſe Thatſache als Forderung der Vernunft an. Wenn aber dieſer Forderung Genüge geſchehn ſollte, ſo wird dadurch der Unterſchied zwiſchen dem Ich und dem Nichtich, ſo wie er als richtig geſetzt worden war, nicht aufgehoben; denn es bleibt richtig, daß dem Nichtich urſprünglich ein Sein beiwohnt, welches dem Ich nur mitgetheilt worden iſt.

Daß eine Mittheilung zwiſchen Ich und Nichtich ſtattfindet, zeigen die Hemmungen, welche unſer Denken erleidet. Eine jede Beſchränkung iſt ein Zeichen, welches das Beſchränkte von dem Beſchränkenden empfängt. Was wir Empfindung nennen, bezeugt uns ein Daſein außer unſerm Ich, wenn das Ich in ſeiner ſtrengen Bedeutung als die forſchende Vernunft genommen wird. So empfangen wir viele Zeichen, welche das Nichtich uns giebt von ſeinem Daſein. Aber viele dieſer Zeichen ſind uns bisher unverſtändlich geblieben; ſie theilten uns zwar mit, daß etwas vorhanden ſei, was ſich uns mittheilen wolle, es blieb uns aber unbekannt, was und von welcher Art das ſich Mittheilende ſei. In ſolchen Fällen iſt die Mittheilung eben nur bei ihrem Anfange ſtehen geblieben, bei einer erſten Anregung; der zweite Act, durch welchen ſie vollendet werden ſollte, unſer Verſtändniß derſelben, ihre Bearbeitung durch unſer Nachdenken, iſt ausgeblieben. Daraus wird

t ſchließen laſſen, daß auch künftig das Verſtändniß uns
h bleiben werde; wir bewahren die uns unverſtändlichen
in ihren Folgen, um ſie noch weitern Verſuchen der Ver-
ı zu unterwerfen. Der Zweifel, welcher von dem Nichtich
t, daß es unſerm Denken unzugänglich bleiben müſſe, weil
erſchiedenartig von unſerm Denken ſei, überſpringt ſeine
, indem er dieſe Verſchiedenartigkeit eingeſehn und mithin
n zu haben meint, was das ſich mittheilende Nichtich ſei
nm.). Daß wir die Mittheilung, wenn auch nicht vollen-
doch weiter fortführen über ihren Anfang hinaus zum Ver-
der Zeichen, welche wir empfangen haben, dafür dient als
er Beweis die Mittheilung im Lehren und im Lernen.
Beweis iſt auch ſchlagend für das Werk der Wiſſenſchaft,
rin wir begriffen ſind; denn was wir ſo eben treiben, wer-
nicht leugnen dürfen. Die Verſtändigung unter den for-
Menſchen zwiſchen Ich und Nichtich beweiſt, daß beide
des Gegenſatzes nicht ſo verſchiedenartig ſind, daß nicht
eine das Sein des andern übertragen werden könnte. Auch
rn Menſchen gehören für mich zum Nichtich und wenn ein
Menſch mir ſeine Gedanken mittheilt, daß ich ſie verſtehe,
ein Theil ſeines Seins und ein Theil des Nichtich auf mich
ıd was urſprünglich dem Sein des Nichtich angehörte, iſt
Theil meines Ich geworden, ohne daß es aufgehört hätte
l des Nichtich zu ſein; denn ſo wie es urſprünglich dem
zukam, ſo gehört es ihm noch gegenwärtig an; der mitge-
edanke hat nicht aufgehört im Beſitze des Mittheilenden zu
uf dieſe Weiſe zeigt ſich, daß eine Verbindung mehrerer
ıd namentlich des Ich und des Nichtich nicht zu den Un-
eiten gehört. Wenn auch eine ſolche verſtändliche Mittheı-
r in einem kleinen Kreiſe des Seins uns gelingt, ſo wird
vorzugsweiſe von uns zu pflegen ſein, weil in dieſem Kreiſe
iſſenſchaftliches Leben ſich bewegt, welches nur im Lehren
Lernen ſeinen Fortgang hat. In ihm zeigt ſich uns zu-
Möglichkeit die Erſcheinung zu verſtehn und veranſchaulicht
, wie der Forderung der Vernunft, daß die Außenwelt in
ſtändlichen Weiſe ſich uns mittheile, auch in der Wirklich-
res Erkennens ein Genüge geſchieht.

13. Das Fortſchreiten im Wiſſen ſetzt als erſte Bedin-
oraus, daß wir mehr als bisher zu erkennen vermögen.
iſſen, welches ſein Zweck iſt, wird als ſolcher von ihm
ht als wirklich geſetzt; aber weil die forſchende Ver-
s will, muß ſie es als möglich ſetzen. Denn nach dem

Unmöglichen kann die Vernunft nicht ſtreben (45). Die Möglichkeit des Wiſſens ergiebt ſich nun auch im Fortſchreiten im Wiſſen, wenn auch nicht in ihrer ganzen Allgemeinheit, doch zum Theil und annährungsweiſe, indem das einzelne Wiſſen, welches anfangs nur möglich war, nachher zur Wirklichkeit gelangt. Das Fortſchreiten im Wiſſen aber kommt der beſchränkten, forſchenden Vernunft und alſo dem Ich zu. Wir legen deswegen dem Ich die Möglichkeit bei mehr und mehr zu erkennen. Einem Subjecte aber die Möglichkeit zu etwas beilegen heißt ihm ein Vermögen hierzu zuſchreiben. Die Vorausſetzung des Fortſchreitens im Wiſſen iſt alſo, daß wir ein Vermögen zu wiſſen haben, welches Erkenntnißvermögen genannt wird, weil wir das Wiſſen im Erkennen vollziehn.

Die Zweifel, welche gegen die Möglichkeit der Möglichkeit zu verſchiedenen Zeiten erhoben worden ſind, haben das Verdienſt die Schwierigkeiten gezeigt zu haben, welche in dem Gegenſatze zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit liegen. Wenn ſie dazu fortſchreiten die Möglichkeit zu leugnen, ſo enden ſie mit der Erklärung, daß alles nothwendig ſei, weil das Wirkliche, welches allein übrig bleibt, nicht anders ſein kann, als es iſt, oder nicht anders möglich iſt. Die Wirklichkeit, von ihrem Gegenſatz gegen die Möglichkeit losgelöſt, läßt nur die Nothwendigkeit übrig. Dieſe Folgerung haben ſchon die Megariker aus ihrem Streite gegen das Mögliche gezogen. In neuern Zeiten hat Herbart, von Zweifeln gegen die Verſchiedenheit der Seelenvermögen ausgehend, noch ausführlicher die Schwierigkeiten in dem Gedanken des Vermögens hervorgehoben, wenn auch nicht in der vollen Abſtraction, welche die metaphyſiſche Bedeutung der Frage verlangen würde, weil er vom pſychologiſchen Anknüpfungspunkte ſeiner Unterſuchungen über dieſen Punkt ſich leiten ließ; in ſeiner Schule ſind ſie auch ganz im Allgemeinen unterſucht worden. Man hat, um über dieſes Problem ins Reine zu kommen, ohne Zweifel darauf zu achten, daß die Frage nach der Vielheit der Vermögen eines Dinges oder Subjectes, von welchem die Ausſage handelt, nur in zweiter Ordnung ſteht und zuerſt darüber entſchieden werden müſſe, ob einem Subjecte ein Vermögen beigelegt werden dürfe, daß die Frage auch mit dem Begriffe der Seele zunächſt nichts zu thun hat, ſondern metaphyſiſcher oder allgemeinwiſſenſchaftlicher Bedeutung iſt. Zur richtigen Auffaſſung des Problems gehört zu allererſt, daß man den Gedanken des Vermögens in ſeiner Reinheit denke. Er bezeichnet nichts weiter als das Können, welches einem Subjecte zu-

geſchrieben wird. Ich kann, ich vermag, ich habe ein Vermögen, ſind ſynonyme Ausdrücke für dieſelbe Sache. Wenn man nun, wie Herbart, ein wirkliches Geſchehen lehrt, ſo wird es ſchwer halten ein mögliches Geſchehn zu leugnen und dem Subjecte, welches das wirkliche Geſchehn trifft, abzuſprechen, daß es das wirkliche Geſchehen annehmen könne. Sollte es auch ſein, wie behauptet wird, daß alles wirkliche Geſchehen auf Störungen und Selbſterhaltungen der Dinge ſich zurückführen ließe, ſo würde den Dingen doch ein Vermögen geſtört zu werden und ſich ſelbſt zu erhalten beiwohnen, weil ſie geſtört werden und ſich ſelbſt erhalten könnten. Dieſe Lehre vermag alſo nicht das Vermögen der Dinge ſchlechthin zu leugnen; auf ihren wahren Sinn zurückgeführt, hat ſie nur die Abſicht den Umfang, in welchem der Gedanke des Vermögens geltend gemacht werden dürfe, in ſehr enge Grenzen einzuſchließen; richtig verſtanden liegt ihr nur daran das Vermögen der Dinge auf ihre Selbſterhaltung zu beſchränken. Wir können aber nicht ſagen, daß dieſe Beſchränkung uns vom allgemeinwiſſenſchaftlichen Standpunkte einleuchten müßte. Die Forderung der theoretiſchen Vernunft führt weiter. Wer wiſſenſchaftlich forſcht, der hofft durch ſein Forſchen eine wirkliche, noch vorhandene Unwiſſenheit zu beſeitigen und ein neues Erkennen, welches ihm bisher nicht zukam, ſich anzueignen. Wenn er ſeiner Abſicht ſich bewußt iſt und ſein Unternehmen nicht als ein unvernünftiges Erſtaunen tadeln darf, ſo muß er vorausſetzen, daß er ſeine Unwiſſenheit durch das neue Erkennen zu beſeitigen vermag, d. h. er muß ſich Erkenntnißvermögen ſich zuſchreiben, welches nicht bloß zur Selbſterhaltung, ſondern zur Erweiterung des Wiſſens dient. Wer ſich ſelbſt ein ſolches Erkenntnißvermögen abſpricht, der ſetzt ſich in Widerſpruch mit ſeinem eigenen Bemühn die Wiſſenſchaft vorwärts zu bringen. So erweiſt ſich uns die Nothwendigkeit ein Vermögen zu ſetzen, wie ſo manches andere, zunächſt für das forſchende Ich und vom Standpunkte der wiſſenſchaftlichen Forderungen, indem wir erkennen müſſen, daß wir im wiſſenſchaftlichen Forſchen zwar bedenkliche Zweifel hegen können, wie der Gedanke des Vermögens zu faſſen und ohne Widerſpruch durchzuführen ſein möchte, aber dennoch in der Praxis unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens ihn anerkennen müſſen. Wir werden es daher nicht tadeln können, daß man auf die Schwierigkeiten jenes Gedankens aufmerkſam gemacht hat; nur zu oft glaubte man über ſie leichtfertig hinweg gehen zu können, indem man nur auf die Unentbehrlichkeit deſſelben ſich verließ, wie ſie der gewöhnlichen Meinung alsbald einleuchtet. Sie ſind ähnlicher Art, wie die Schwierigkeiten in dem nahe verwandten Gedanken der Kraft, welcher auch oft Bedenken erregt hat; ſie liegen vor, wenn man überlegt, daß wir im reinen Vermögen ein

Sein ſetzen, von welchem noch nichts in der Wirklichkeit iſt, welches aber doch als ein wirklich vorhandenes Sein gedacht werden ſoll. Daß dieſer ſcheinbare Widerſpruch nur durch Unterſcheidungen zu löſen ſein werde, muß einleuchten. Wir müſſen aber auch eingeſtehn, daß wir noch nicht im Beſitze ſolcher Unterſcheidungen ſind. Sie deuten, das können wir von ihnen vorausſehn, auf den erſten Anfang der Dinge hin, weil alle Entwicklung des Seins und des Bewußtſeins aus dem Vermögen der Dinge hervorgehn muß. Daher wird auch eine Lehre, welche in Herbart's Weiſe ſich ſcheut den Urſprung der Dinge zu erforſchen, außer Vermögen ſein die Schwierigkeiten im Gedanken des Vermögens zu löſen. Wenn aber eine ſolche Lehre ſich beſchränken zu müſſen glaubt, ſo ſollte ſie es auch für voreilig halten, wenn man zu leugnen wagt, daß jenſeits der Grenzen unſeres Denkens ein Vermögen liege, welches ſie nicht begreifen kann. Weil wir an unſerer Stelle noch nicht auf den Urſprung der Dinge haben vordringen können und deswegen außer Stande ſind Fragen zu löſen, welche uns nahe gelegt werden, dürfen wir doch die Forderungen, welche die wiſſenſchaftliche Forſchung macht, nicht zurückweiſen oder in einen andern Zweifel ziehn, als in den, welchen eine jede noch unbeendigte Unterſuchung begleitet, weil ſie noch ungelöſte Probleme uns vorlegt und Ergänzungen des bisher Erkannten von uns fordert.

134. Das wiſſenſchaftliche Forſchen fordert auf jedem Standpunkt, welcher im Fortſchreiten zum Wiſſen erreicht iſt, einen weitern Fortſchritt, weil das Forſchen noch ein Nichtwiſſen in ſich ſchließt. So lange noch ein Nichtwiſſen bemerkt wird, muß die forſchende Vernunft darauf ausgehn es zu beſeitigen und beſeitigt kann es nur werden durch ein neugewonnenes Wiſſen. So bildet ſich in immer weiter fortſchreitender Unterſcheidung und Verbindung eine Kette von Erkenntniſſen, in welcher das früher gewonnene Wiſſen zur Grundlage neuer Erkenntniſſe gemacht wird und auf keinen Standpunkt des Erkennens läßt ſich die forſchende Vernunft von der gegenwärtigen Beſchränkung als von einem Letzten feſthalten, viel mehr in das Unbeſtimmte fort wird ſie getrieben neues und neues Wiſſen zu ſuchen. So wie ſich dieſem Triebe zum Wiſſen keine Schranken ſetzen laſſen, ſo dürfen wir auch das Vermögen, aus welchem er hervorgeht, nicht als beſchränkt anſehn, vielmehr erweiſt es ſich im fortſchreitenden Erkennen beſtändig in neuen Thätigkeiten. Seine Schranken findet es

ur in ſeiner gegenwärtigen Entwicklung, in den vorhandenen emmungen der aus ihm ſtammenden Thätigkeiten; aber beſtän=ig iſt es bereit neue Thätigkeiten aus ſich zu entlaſſen, damit ihnen die bisherigen Schranken des Erkennens durchbrochen erden. Die forſchende Vernunft, welche in die Zukunft blickt, nn keine Schranken gewahr werden, wo dem Erkenntnißver=bgen ein Ziel in der Erweiterung der Erkenntniſſe geſteckt kre.

Die kritiſche Methode der Kantiſchen Philoſophie, welche wir on in anderer Beziehung wegen ihrer ſkeptiſchen Neigungen ben beſtreiten müſſen (85 Anm.), hat ihren Zweifel am menſch=hen Erkennen, ſoweit es nur auf den Forderungen der theoreti=en Vernunft beruht, auch in der Formel ausgeſprochen, daß un= Erkenntnißvermögen beſchränkt ſei. Doch zeigt ſich in dieſer rmel nur ſehr deutlich, daß die kritiſche Denkweiſe, welche an=vpologiſch eine Unterſuchung des menſchlichen Erkennens verſucht, ht zuerſt von Kant in Gang gebracht worden, ſondern eine ſehr gemein verbreitete Denkweiſe ſei, denn dazu gehörte gewiß nicht mt's zermalmender Geiſt um über die Kürze des menſchlichen bens, über die Länge der Wiſſenſchaft oder, um genauer zu en, über die Unverhältnißmäßigkeit des menſchlichen Erkenntniß=mögens zu der wiſſenſchaftlichen Aufgabe zu klagen. Der ge=hnlichen Meinung ſcheint die Erfahrung zu genügen, um uns von zu überzeugen, daß unſer Erkenntnißvermögen beſchränkt iſt. s ob die Erfahrung über etwas anderes ausſagen könnte, als er das bisher wirklich Gewordene. In dieſer Frage kann ſie r zum Zeugniß aufgerufen werden über zweierlei, darüber daß r bisher immer nur Beſchränktes zu erkenneu vermochten und rüber, daß wir bisher immer über die gegebenen Schranken hin=ſtrebten. Das eine ſpricht dafür, daß alle Entwicklungen unſe=Vermögens bisher beſchränkt waren, das andere dafür, daß wir Vermögen uns zutrauen, welches über das bisher entwickelte ausgeht. Wie weit es reichen werde, darüber läßt ſich aus der fahrung nicht entſcheiden. Aber wir haben doch bisher alle Dinge chränkt gefunden in ihrem Vermögen, ſollen wir nicht daraus ließen, daß auch unſer Vermögen beſchränkt iſt? Was von un=m Vermögen gilt, das haben wir auch von dem ihrigen auszu=en; ſie entfalten ihre Kräfte noch immer, wie weit ſeine Ent=klung reichen werde, läßt ſich aus der bisherigen Erfahrung nicht meſſen; Vergangenheit und Gegenwart zum Maßſtabe für die kunft zu machen muß uns als unerlaubt gelten. Wir würden ſ dieſe Beweiſe aus der Erfahrung weniger geachtet haben, wenn

wir nicht der Meinung wären, daß ſie für die Feſtſtellung der verbreiteten Anſicht das größeſte Gewicht gehabt hätten und fortwährend haben. Ihre Nichtigkeit iſt einleuchtend; aber in jedem Augenblick ſieht ſich der Muth des Forſchens durch die Erfahrung ſeiner beſchränkten Kraft gebrochen. Wir werfen alsdann die Schuld auf unſern Verſtand; wie oft haben wir ihn anklagen hören wegen ſeiner Beſchränktheit, ihn, welcher doch noch immer weiter vorgedrungen iſt und noch immer weiter vordringen wird in der Erforſchung der Wahrheit, deſſen Grenzen noch niemand ermeſſen hat. Oder ſollten wir es der kritiſchen Philoſophie einräumen, daß ſie ſeine Grenzen nachgewieſen habe? Sie hat ſich, wie ſchon geſagt, ſeit langer Zeit in den verſchiedenſten Geſtalten geregt; in alle ihre Wendungen einzugehn würde uns weit über den Standpunkt unſerer gegenwärtigen Unterſuchungen hinausführen; nur ihre allgemeine Weiſe zu verfahren können wir einer Beurtheilung unterziehn. Es liegt in ihrem Begriff, daß ſie um das Vermögen der theoretiſchen Vernunft beurtheilen, einer Kritik unterwerfen zu können, einen Standpunkt wählen muß, welcher nicht in der theoretiſchen Vernunft liegt; dieſer muß ihr alsdann weitere Ausſichten eröffnen und ein Gebiet zeigen, welches dem theoretiſchen Forſchen unzugänglich iſt, damit hieran ſich die Beſchränktheit des menſchlichen Verſtandes ermeſſen laſſe. So iſt dieſe Kritik immer zu Werke gegangen, wie man an dem neueſten und glänzendſten Beiſpiele Kant's ſich veranſchaulichen kann. Er hat die Forderungen der praktiſchen Vernunft dazu gebraucht uns zu zeigen, daß wir eine Welt anerkennen müſſen, von welcher unſere theoretiſche Vernunft ſich auch wohl träumen laſſe, welche ſie aber zu erkennen nicht vermöge. Sein Verfahren war auch in dieſer Rückſicht nicht neu. Andere hatten nur andere Standpunkte für ihre Kritik ſich gewählt. Die Lehren der Scholaſtiker und der Myſtiker hatten den Blick auf das religiöſe Leben und die poſitiven Offenbarungen gebraucht um uns zu zeigen, daß es Gebiete gebe, welche zu begreifen die Kräfte der Vernunft nicht ausreichten. Auch die Freunde des äſthetiſchen Lebens haben auf das myſtiſche Dunkel des Schönen hingewieſen um uns einleuchten zu laſſen, daß der Menſch weniger dazu beſtimmt ſei zu erkennen, als ſeinen Geſchmack und ſeine Luſt am Schönen zu üben. Skeptiſcher Art ſind alle dieſe Betrachtungsweiſen, weil ſie alle darauf ausgehn in irgend einem Gebiete unſerer Erfahrungen auf Zeichen uns zu verweiſen, welche wir durch unſer Verſtändniß nicht zu bewältigen vermöchten. Wenn ſie nur wirklich nachzuweiſen wüßten, daß ſolche Zeichen nicht nur bisher nicht verſtanden worden, ſondern ſchlechthin unverſtändlich wären. Aber darauf darf doch ein wiſſenſchaftlich Forſchender ſich nicht ertappen laſſen, daß er, wie die gemeine Menge, ſeine Beſchränktheit

mit der Beſchränktheit des Verſtandes verwechſelt, ſelbſt wenn ſie von allen bisherigen Forſchern getheilt werden ſollte. Man nehme an, es wollte jemand verſuchen darzuthun, daß hier oder da etwas vorhanden ſei, was unſer Vermögen zu verſtehen überſteige, ſo würde er um ſeinen Beweis zu führen zwei Aufgaben ſich zu ſtellen haben; er würde zuerſt das Erkenntnißvermögen und ſeine Weiſe zu verſtehen nach allen Seiten zu erforſchen, alsdann den Gegenſtand aufzeigen müſſen, welches dem Erkenntnißvermögen nach ſeiner Weiſe zu verſtehn unverſtändlich bleiben müßte. Wir wollen annehmen, die Schwierigkeiten, welche die erſte Aufgabe hat, wäre gelöſt, ſo würde ſich doch darthun laſſen, daß an der andern Aufgabe das Unternehmen ſcheitern müßte. Denn um ſie zu löſen müßte man in den Gegenſtand eingehn, ihn wiſſenſchaftlich unterſuchen, und wenn man ihn erforſcht hätte, würde ſich thatſächlich gezeigt haben, daß er unſerm Erkenntnißvermögen nicht unzugänglich wäre. Es liegt daher einer jeden Kritik, welche die Schranken unſeres Verſtandes uns zeigen will, eine Täuſchung zu Grunde. Indem ſie das Beſchränkende nachweiſen will, überſchreitet ſie die eingebildeten Schranken. An den bisherigen Weiſen der Kritik läßt ſich dies deutlich genug nachweiſen. Sie vollzog ſich, wie wir ſahen, nur dadurch, daß ſie in einem der theoretiſchen Vernunft fremden Gebiet den Standpunkt für ihre Kritik nahm. Aber es iſt nur ſcheinbar, daß ſie damit aus dem Gebiete des theoretiſchen Forſchens herausgetreten; ſie hat nur den Standpunkt innerhalb der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gewechſelt. Mag ſie von der Betrachtung der praktiſchen Vernunft oder der Religion oder des äſthetiſchen Lebens ausgehn, ſo iſt dieſe Betrachtung und die Kritik, welche ſich daran anknüpft, doch ein wiſſenſchaftliches Geſchäft und indem man auf den Standpunkt der praktiſchen Vernunft, der Religion, des äſthetiſchen Lebens ſich zu ſtellen glaubt, unterſucht man dieſe Gebiete nur in theoretiſcher Weiſe. Man könnte einwerfen, daß jene Standpunkte oder Gebiete vom Verſtande eben nur berührt würden, wie die Scholaſtiker ſich ausgedrückt haben, ſo daß er in Bemerkung derſelben ſich nur ſeiner Schranken bewußt würde, ohne in ſie eindringen zu können; aber eben dieſer Einwurf würde am deutlichſten die Verfahrungsweiſe der kritiſchen Philoſophie und ihre Blößen an den Tag legen. Denn angenommen, daß es ſo wäre, ſo würde daraus nur folgen, daß die Gebiete des Seins, welche die Schranken des Verſtandes bezeichnen ſollen, ihm nur erſchienen in ſeiner Berührung mit ihnen, ohne daß er ſie zu deuten wüßte. Er würde ſich alsdann eingeſtehn müſſen, daß ihm noch unverſtändliche Erſcheinungen vorlägen; dies würde aber eine Bemerkung der alltäglichſten Art ſein, welche die Freunde des wiſſenſchaftlichen Denkens abzuleugnen nicht die geringſte Veran-

laſſung hätten. Sie brauchen nicht auf beſondere Gebiete der Erſcheinungen aufmerkſam gemacht zu werden, welche als ungelöſte Probleme vorliegen, weil ſie die ganze Maſſe der beſondern Erſcheinungen als etwas anerkennen, das ſie noch keineswegs völlig durchdrungen haben (42); ſie freuen ſich dieſer Erſcheinungen, weil ſie in ihnen einen immer zuſtrömenden Stoff für das Nachdenken finden. Und wenn in dieſem Sinn uns geſagt würde, das praktiſche Leben, die Religion, die Erſcheinungen des Schönen legten uns eine Fülle von Erſcheinungen vor, welche unſere Philoſophie auf ihr unerreichbare Gebiete hinwieſe, auf eine Anwendung ihrer Lehren, welche ſie ſelbſt nicht zu überwältigen vermöchte, ſo würden wir kein Bedenken tragen dieſem Ergebniſſe der Kritik beizuſtimmen. Aber die Beſchränkung der Philoſophie beweiſt nicht die Beſchränktheit des Erkenntnißvermögens, und daß uns noch unverſtändliche Erſcheinungen vorliegen, läßt nicht abnehmen, daß ſie unverſtändlich bleiben müſſen. Um darzuthun, daß es ſchlechthin unverſtändliche Erſcheinungen gebe, würde man in ihre Bedeutung eingehn und dadurch thatſächlich erweiſen müſſen, daß ſie nicht unverſtändlich wären. Dies ſind die Netze, welche die Kritik der theoretiſchen Vernunft ſtellt und in welche ſie ſich ſelbſt verfängt. Wenn aber die Kritik bei dem ſtehen bleibt, was ohne Widerſpruch mit ſich ſelbſt ihr geſtattet iſt, nemlich darzuthun, daß es Erſcheinungen giebt, welche noch nicht verſtanden worden, welche uns gegenwärtig ſchwer zu deuten ſind, ja welche durch den ganzen Verlauf des ſich noch entwickelnden Erkennens als noch ungelöſte Probleme durchgehn müſſen, ſo enthüllt ſie dadurch ihre Natur, welche eben nur auf Beurtheilung des im Fortſchritt begriffenen Erkennens angelegt iſt. Das wirkliche Erkennen läßt ſich kritiſiren, aber nicht das Vermögen zu erkennen, weil nur aus dieſem Vermögen die Kritik ſich ziehen läßt und das, was den Maßſtab der Beurtheilung anlegt, nicht ſelbſt zum Gegenſtande der Meſſung ſich machen kann. Daher möge man es mit dem Vorwurfe der Anmaßung verſchonen, wenn wir der Vernunft das Recht zugeſtehn alle ihre vorliegende Probleme für lösbar zu halten; nur darin würde Anmaßung liegen, wenn man alle Aufgaben, welche die Erſcheinungen uns vorlegen, gelöſt zu haben behauptete. Nicht mit Unrecht aber hat man geſagt, daß die ſtärkſte Anmaßung des Dogmatismus darin liegen würde, wenn der Skepticismus zu der Behauptung umſchlagen wollte, daß wir Erſcheinungen vorfänden, welche wir weder gegenwärtig, noch künftig zu verſtehen im Stande wären. Ein ſolcher Skepticismus macht das Nichtwiſſen zum Maßſtabe des Wiſſens und thut der freien Forſchung der Vernunft Gewalt an, indem er das richtige Verhältniß der Erſcheinungen zu unſerm Forſchen verkennt; denn nicht das ſollen ſie hervorbringen, daß wir vor ihnen

als vor unerforſchlichen Problemen ſtehn bleiben, ſondern einen friſchen Antrieb ſollen ſie unſerm freien Nachdenken abgeben.

135. Aber nicht allein eine nie aufhörende Erweiterung unſerer Erkenntniß haben wir vom Standpunkte unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens zu fordern, ſondern auch die Möglichkeit des Wiſſens ohne alle Schranke (45). Denn da unſere Vernunft mit keinem beſchränkten Erkennen ſich befriedigen kann, ſondern das vollkommene Wiſſen will und wir die Vernunft nicht der Thorheit etwas Unmögliches zu wollen beſchuldigen dürfen, bleibt nichts anderes übrig, als das vollkommene Wiſſen als möglich zu ſetzen. Nur in der Ueberzeugung, daß die Forſchungen unſerer Vernunft nicht umſonſt ſein werden, können wir getroſt, mit Muth und in guter Hoffnung ihnen nachgehn; alle Forſchungen aber würden vergeblich ſein, wenn ſie uns ihrem Ziele nicht näher brächten, und von ihrem Ziele würden wir immer gleich weit entfernt bleiben, wenn es für uns unerreichbar wäre. Obgleich wir daher gegenwärtig von dem Zwecke unſerer Forſchungen noch weit entfernt ſein mögen, dürfen wir ihn doch nicht für unerreichbar halten, und wenn wir auch mitten in unſern Beſtrebungen nach ihm uns keine Vorſtellung davon machen können, wie uns zu Muthe ſein werde, wenn wir ihn erreicht haben werden, kann uns doch unſer gegenwärtiges Unvermögen ihn uns zu vergegenwärtigen nicht als Beweis gelten, daß er nicht gedacht werden könne.

Es iſt eine der gewöhnlichſten und gefährlichſten Täuſchungen, daß man für unmöglich hält, was man gegenwärtig und von ſeinem perſönlichen Standpunkte aus ſich nicht denken kann. Sie wird um ſo lockender, je feſter man überzeugt ſein kann, daß dieſen perſönlichen Standpunkt alle mit uns Denkenden theilen und in dieſem Falle finden wir uns bei der gegenwärtigen Unterſuchung, wenn wir daraus, daß wir das vollkommene Wiſſen uns nicht denken können, auf die Unmöglichkeit deſſelben ſchließen. Denn ſo lange wir im Streben nach dem Wiſſen ſind, und wir alle ſind in dieſem Streben, können wir uns nichts anderes als das Streben nach dem Wiſſen vergegenwärtigen, vorſtellen und denken. Dies muß ohne Zweifel ein ganz anderes Bild geben als die völlige Befriedigung der forſchenden Vernunft, welche im vollkommenen Wiſſen vorhanden ſein müßte. Man meint nun behaupten zu

dürfen, daß die Vernunft unersättlich sei, weil man ihre Befriedigung sich nicht vorstellen kann. Es ist dies der alte Trugschluß ab inscitia ad non esse. Die Unwissenheit ist in diesem Fall allgemein und so glaubt man ebenso wenig um das vollkommene Wissen sich kümmern zu dürfen, als um die unzähligen Welten, von welchen wir nichts wissen, und um die ewige Seligkeit. Von jenem Trugschlusse geleitet hat man gelehrt, was sich nicht denken lasse, sei unmöglich; denn die Unmöglichkeit eines Seins behaupten heiße nichts anderes als seine Undenkbarkeit behaupten. In diese Kategorie des Unmöglichen soll denn auch das vollkommene Wissen fallen. Aber man muß zwei Arten der Undenkbarkeit unterscheiden. Die eine beruht darauf, daß der Gedanke, welcher dem Denkenden angemuthet wird, einen Widerspruch setzt, die andere nur darauf, daß der Gedanke die Fassungskraft des Denkenden übersteigt. Die erste setzt die Undenkbarkeit des Gedankens schlechthin, für alle Vernunft, die andere nur beziehungsweise, für einige Vernunft oder für die Vernunft auf einer gewissen Stufe der Entwicklung. Nur von der ersten wird behauptet werden können, daß aus ihr die Unmöglichkeit des Gegenstandes folge, weil aus dem Grundsatze, wie die Vernunft denken muß, so muß es sein, die Folgerung fließt, wie die Vernunft nicht denken kann, so kann es nicht sein. Was einen Widerspruch in sich schließt, ist unmöglich. Was dagegen nur einer beschränkten Vernunft undenkbar ist, kann einer weniger beschränkten oder unbeschränkten Vernunft denkbar sein, braucht keinen Widerspruch zu enthalten und kann also möglich sein. Nur dieser Fall gilt vom vollkommenen Wissen. Der unbeschränkten Vernunft ist es denkbar oder vielmehr von ihr wird es gedacht. Weil sie keiner Schranke unterliegt, ist kein Nichtwissen in ihr, ihr Wissen ist vollkommen. Man würde nun sagen können, es würde ein Widerspruch eintreten, wenn das vollkommene Wissen einem Subjekte beigelegt würde, welches in seinem Erkenntnißvermögen beschränkt wäre; deswegen wäre das vollkommene Wissen zwar nicht unmöglich schlechthin, aber doch unmöglich für uns beschränkte Wesen. Diesem Einwurfe aber haben unsere vorhergehenden Bemerkungen über die Kritik des Erkenntnißvermögens vorgebaut. Nur in den Regungen unseres Triebes verkündet sich uns das Vermögen, welches wir noch verborgen in uns tragen. Unser Trieb aber, welcher in unserm Streben nach dem Wissen sich regt, geht über jede Schranke des Erkennens hinaus. Wir wollen wissen, schlechthin nicht allein dieses oder jenes, sondern alles; dies ist die Quelle jedes wissenschaftlichen Forschens und von ihr können wir uns nicht abschneiden lassen, so lange wir im Vertrauen auf unsere Vernunft unserm wissenschaftlichen Drange folgen. Hierin liegt Aussicht und Verheißung auf die Befriedigung, welche wir nur im

vollkommenen Wiſſen erwerben können. Schon oft hat die weite Ausſicht auf die lange Reihe der Arbeiten, welche noch vor uns liegen werden, ehe wir unſer Ziel erreichen können, den Muth erlahmen laſſen, in der Theorie, wie in der Praxis; aber zum Leben der Vernunft gehört ein Muth, welcher durch keine Arbeit ſich ſchrecken läßt, und wer das Leben nach philoſophiſcher Weiſe im Ganzen überblicken will, darf auch die weiteſte Ausſicht auf den letzten Zweck ſich nicht entgehn laſſen. Daher hat auch die Philoſophie nie aufhören können über das höchſte Gut zu verhandeln. Die Forſchungen über daſſelbe ſind der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft gemeinſam. Die Meinungen der Philoſophen über den letzten Zweck ſind nun freilich getheilt geweſen. Viele haben ihn für ein unerreichbares Ideal gehalten. Dieſer Anſicht mußten alle ſich zuwenden, welche nach unſerm gegenwärtigen Unvermögen den Zweck ſei es des theoretiſchen, ſei es des praktiſchen Lebens uns vorzuſtellen das Erreichbare oder Mögliche meſſen zu dürfen glaubten. Sie leben in der Überzeugung, daß es immer ſo fortgehen werde in das Unbeſtimmte weiter, wie es gegenwärtig geht, in einem Streben nach dem Zweck ohne ihn ergreifen zu können; die Hoffnung auf ein Ziel des Lebens haben ſie aufgegeben; ſie ſehen in ihm nur ein Hirngeſpinſt, welches wir uns vielleicht bilden müßten, aber doch nur zur Friſtung oder höchſtens zur Förderung unſeres Lebens. Wenn ſie nun nicht etwa gar der Meinung ſein ſollten, daß wir um keinen Schritt weiter kämen und das Leben keinen andern Inhalt hätte als die Selbſterhaltung, ſo ſchmeicheln ſie ſich damit, daß wir doch etwas gewinnen könnten vom Zwecke, wenn auch der Zweck im Ganzen uns unerreichbar bliebe. Der höchſte Preis, welcher alsdann uns verſprochen werden kann, iſt eine fortſchreitende Annährung an das unerreichbare höchſte Gut. Man wird ſich ſchwerlich verhehlen können, daß dies Verſprechen nur den Schmerz lindern ſoll über die getäuſchten Hoffnungen auf einen vollſtändigen Erfolg. Wenn nur der lindernde Troſt nicht wieder auf einer Täuſchung beruhte. Aber würde es nicht eine Täuſchung ſein, wenn wir glaubten dem Zwecke uns genähert zu haben und doch bemerken müßten, daß wir noch immer in unendlicher Weite von ihm entfernt wären? Und dies würden wir uns eingeſtehn müſſen, wenn wir noch eine unendliche Reihe von Entwicklungen vor uns liegen ſähen, von welchen eine jede dem bisher gewonnenen Gute ein neues Gut hinzuzufügen hätte, damit aus allen dieſen Erwerbungen doch immer noch nicht das höchſte Gut ſich ergäbe. Wenn wir morgen wie heute zugeſtehn müſſen, daß wir noch unendlich weit vom höchſten Gut entfernt ſind, das einemal wie das anderemal, ſo werden wir morgen nicht ſagen können, daß wir nun demſelben näher wären, als wir heute waren. Um uns

über eine ſo ſeltſame Lehre zu verſtändigen, darf man nicht überſehen, daß ſie bildlich ſich ausdrückt. Wir können bildliche Ausdrücke nicht entbehren, weil unſere Sprache aus bildlichen Vorſtellungen ſich herauswickelt; auch den bildlichen Ausdruck von einer Annährung an das Wiſſen oder an das höchſte Gut verwerfen wir nicht ſchlechthin; aber wir müſſen doch darauf halten, daß Bilder nicht zweckwidrig gebraucht werden. Das Bild, mit welchem wir es zu thun haben, iſt hergenommen von Verhältniſſen, vom Nahen und Fernen, und die Mathematik, welche Nähen und Fernen meſſen lehrt, wird über die wiſſenſchaftliche Anwendung dieſer Verhältniſſe zu entſcheiden haben. Ihr würde es ohne Zweifel bedenklich erſcheinen müſſen in der Lehre von der Annährung an das höchſte Gut bei Vorausſetzung ſeiner Unerreichbarkeit die Meſſung von Ferne und Nähe in einer Weiſe angewendet zu ſehen, in welcher ſie dieſelbe niemals zulaſſen würde. Denn ſie unternimmt es unter keiner Bedingung das Unendlichgroße zu ermeſſen. Das höchſte Gut würde aber doch wohl als das unendlich große Gut anzuſehn ſein, wenn es nur in einer unendlichen Reihe von Thätigkeiten, von welchen eine jede eine Größe ihm zuwachſen ließe, erworben werden könnte. Nun kennt allerdings auch die Mathematik ſolche unendliche Reihen von Größen und unternimmt es ihren Werth annährungsweiſe zu beſtimmen, aber nur in dem Fall, daß derſelbe in einem beſtimmbaren Maße ſich hält, weil die Fortſetzung einer ſolchen Reihe nach einem beſtimmten Geſetze immer mehr abnehmende Werthe herbeiführt, welche von einer beſtimmten Grenze an aus der Rechnung wegfallen können, wenn nur ein gewiſſer Grad der Genauigkeit beabſichtigt wird. Daß nun ein ſolcher Fall in der Verwirklichung des höchſten Guts eintreten ſollte, würde auch nicht mit dem geringſten Grade der Wahrſcheinlichkeit angenommen werden können; denn die Erfahrung zeigt vielmehr, und es würde auch wohl nicht unmöglich ſein dafür allgemeine Gründe beizubringen, daß die Kräfte der Vernunft mit ihrer Entwicklung nicht abnehmen, ſondern ſteigen, und von ihren zukünftigen Werken haben wir daher größere, aber nicht kleinere Werthe zu erwarten. Deswegen können wir es nicht unternehmen das höchſte Gut annährungsweiſe aus der bisherigen Reihe vernünftiger Werke zu meſſen; es würde daher auch eine annährende Erkenntniß deſſelben uns gänzlich verſagt bleiben, wenn wir es zu denken hätten als ſich verwirklichend in einer unendlichen Reihe. Die Lehren der Mathematik geben hiervon den ſtärkſten Beweis. Wäre das höchſte Gut als ein unendlich Großes zu denken, welches aus der Summe einer aufſteigenden Reihe von Werthen ſich ergäbe, ſo würde ein jedes Glied dieſer Reihe ein unendlich Kleines im Verhältniß zum höchſten Gut, ein Bruchtheil des unendlich Großen ſein, deſſen Werth

nur als 0 angeſchlagen werden könnte, und wenn wir im erſten Acte unſeres Lebens nur ein unendlich kleines = 0 haben würden, ſo würden wir auch in allen folgenden Acten nur eine Reihe unendlich kleiner Werthe, eine Reihe von Nullen beſitzen, deren Summe im Verhältniß zum unendlich Großen keinen andern Werth als die erſte Null geben würde. Dem höchſten Gute wären wir alſo in keinem noch ſo weit vorgeſchrittenen Punkte unſeres Lebens auch nur um das Geringſte näher gekommen. Dieſe Betrachtungen würden zu der entſchiedenſten Verzweiflung am Leben führen, wenn nicht dafür geſorgt wäre, daß ſie ihr Gegengewicht fänden. Sie finden es in dem Gewinn, deſſen wir uns in unſerm Leben bewußt werden und erfreuen. Gegen das Bewußtſein dieſes Gewinns werden die Berechnungen, welche von dem Begriffe des Unendlichen aus gemacht werden könnten, keine entſcheidende Macht gewinnen; wir werden vielmehr nur zu dem Verdacht geführt werden, daß dieſer Begriff, welcher ohne Zweifel ſchwierig zu behandeln iſt, verlockende Zweideutigkeiten in ſich verbergen möchte, weil er in eine uns verborgene Zukunft uns blicken läßt. Mit ganz anderem Recht ergreift uns die Gegenwart, in welcher wir auch die Vergangenheit noch nicht verloren haben; wir beſinnen uns auf das Gute, welches wir uns aneignen, welches wir ſchon lange betrieben und fortſchreitend gewonnen haben; daran dürfen wir mit Vertrauen abnehmen, daß es nicht bloß verſchwindende Bruchtheile des unendlich Großen und eitle Nichtigkeiten ſind, was in unſerm Leben uns zuwächſt. In dieſem Standpunkte unſerer Wirklichkeit wurzelnd dürfen wir deſſen gewiß ſein, daß wir fortſchreiten, und müſſen daraus auch ſchließen, daß wir nicht mehr ebenſo weit entfernt ſind vom Zwecke, als wir von Anfang an waren; hieraus aber ergiebt ſich auch der weitere Schluß, daß der Zweck unſeres Lebens für uns nicht unerreichbar ſei und nur eine Annährung in das Unendliche geſtatte, welche keine Annährung ſein würde. Die Anwendung hiervon auf unſern theoretiſchen Zweck liegt uns nahe. Weil es vernünftig iſt nach dem Wiſſen zu ſtreben, müſſen wir ſetzen, daß wir im Wiſſen fortſchreiten können; wir würden aber im Wiſſen nicht fortſchreiten können, wenn wir nicht zum Wiſſen fortſchreiten und dem Wiſſen uns nähern könnten (122). Dies iſt nur unter der Bedingung möglich, daß wir nicht immer gleich weit, nicht immer in unendlicher Weite von ihm entfernt bleiben. Durch unſer fortſchreitendes Erkennen muß die Summe des Nichtwiſſens, welche noch gegenwärtig vorhanden iſt, oder des Wiſſens, welches noch verwirklicht werden ſoll, fort und fort abnehmen (124); ſie würde aber nicht abnehmen, wenn das zu Erforſchende noch immer in ſeiner Unendlichkeit vor uns liegen bliebe. So können wir eine Annährung an das Wiſſen unter keiner andern Bedin-

gung uns zugeſtehn, als daß auch das vollkommene Wiſſen uns erreichbar ſei.

136. Wie aber auch unſer Denken zu ſeinem Zweck ſich verhalten möge, im Beginn unſeres Forſchens müſſen wir auf die Beſchränkungen unſeres Denkens zurückgehn, weil wir um unſerm Zweck zu gelangen die Beſchränkungen zu beſeitigen ſind, welche uns nicht zum Wiſſen gelangen laſſen. Wir haben in ihnen den Gegenſtand unſerer wiſſenſchaftlichen Arbeit, die Anknüpfungspunkte für unſer Forſchen zu ſehn, weil wir nur durch Aufhebung des Nichtwiſſens zum Wiſſen gelangen können. Deswegen hat die Philoſophie von ihrem Principe oder Beweggrunde, dem Gedanken des Wiſſens, den Ausgangspunkt für ihr Forſchen zu unterſcheiden (60) und findet ihn in der urſprünglichen Beſchränkung unſeres Denkens, welche ſie uns überwinden lehren ſoll. Um uns den Weg zum Wiſſen zu zeigen muß ſie zuerſt das Nichtwiſſen bedenken, welches der Vernunft die von ihr zu löſenden Aufgaben vorlegt.

Zweites Kapitel.

Von der Vorſtellung und ihrer Beziehung zum Wiſſen.

137. Die forſchende Vernunft findet ſich in der Beſchränkung, weiß von ihr und erkennt ſie als eine ſolche, weil ſie den Gedanken des Wiſſens als Maßſtab an ihr Denken anlegt und die Beſchränkung nicht in Uebereinſtimmung mit ihrem Zweck findet (109). Weil ſie eben nicht die Beſchränkung, ſondern das Wiſſen will, kann ſie dieſelbe nicht ſich zurechnen; ſie iſt nicht aus ihrem Willen in ihr, weil ſie ihr Streben nach dem Wiſſen beſchränkt. Ihre Beſchränkung muß ſich ihr daher als etwas ohne ihren Willen in ihr Entſtandenes darſtellen, als eine gegebene Thatſache, welche aus der Macht eines Andern über ſie ſtammt. Das Bewußtſein eines ſolchen in der Vernunft Gefundenen nennen wir die Empfindung. Sie legt uns die Frage vor, woher ſie ſtamme, wie ſie zu denken und zu erklären ſei aus ihrem Grunde.

Es iſt eine Übertreibung, wenn man ſagt, daß die Empfindung wider den Willen der Vernunft in uns ſich finde. Sie iſt ſogar mit unſerm Willen in unſerm Denken, weil mitten in ihr das Wiſſen gewollt wird. Dieſer Übertreibung ſind die nachgegangen, welche gemeint haben, daß die Vernunft die Sinne fliehe und haſſe, weil ſie ihr die Empfindung zuführten. Mit beſſerm Grund iſt gelehrt worden, daß ſie die Sinne liebe, weil ſie Anknüpfungspunkte für ihr Denken abgeben. Nur nicht aus ihrem Willen iſt die Empfindung, weil ſie ihr nur in einem Naturprozeſſe zukommt.

138. Indem die Vernunft in der Empfindung ſich beſchränkt ſieht, erkennt ſie dieſelbe als eine Hemmung ihres Strebens nach dem Wiſſen. Ihr Forſchen, welches alles erkennen möchte, wird durch die Empfindung feſtgehalten und auf einen beſtimmten Punkt geheftet. Aber auch das unbeſtimmte Erkenntnißvermögen der Vernunft (133) wird hierdurch beſtimmt das beſtimmte Sein zu denken, an welches die Empfindung feſſelt, um aus dieſem die Empfindung zu erklären, und mit der Hemmung der forſchenden Vernunft iſt daher in der Empfindung zugleich eine Erregung des Denkens verbunden. Daß Hemmung und Erregung in demſelben Punkte zuſammenfallen, liegt in der Weiſe der forſchenden Vernunft; denn was die Vernunft hemmt, muß ſie auch zugleich erregen die Beſchränkung, welche ſie erfährt, durch ihr Forſchen aufzuheben. Indem ihr die Hemmung geſchieht, iſt ein Leiden in ihr; indem ſie aber dieſelbe als eine Erregung ihres Denkens aufnimmt, ſchließt ſich an ihr Leiden ein Thun an, durch welches ſie auch unter der Hemmung ihrem Zwecke zu genügen ſucht.

139. Die Empfindung der Beſchränkung, welche die forſchende Vernunft erleidet, iſt als der Ausgangspunkt für alles unſer Forſchen anzuſehn; denn wir würden nicht forſchen, wir würden haben, was wir wollen, wir würden ſogleich wiſſen, wenn wir nicht beſchränkt würden in unſerm Streben nach dem Wiſſen und dieſe Beſchränkung empfänden. Durch die Empfindung wird unſer unbeſtimmtes Vermögen zu erkennen zunächſt beſtimmt etwas beſtimmtes zu denken (138). Wir können daher auch nichts erkennen, wovon wir nicht zuvor eine

Empfindung gehabt haben. Durch die Empfindung müſſen wir zuerſt erkennen, daß etwas iſt, ehe wir darüber nachdenken können, was oder woher es iſt. Dies gilt vom Sein nicht weniger des Ich als des Nichtich (131). In der Empfindung muß ich mein Sein finden, damit ich fragen kann, wer ich bin. Ebenſo muß ich das Sein des Nichtich finden; in der Beſchränkung, welche ich erleide, verkündet es ſich mir; dann erſt werde ich fragen können, woher ſie iſt, welches Sein des Nichtich in ihr ſich verkündet. An das Leiden des denkenden Ich in der Empfindung ſchließt ſich aber auch ſogleich ſein Thun an, indem die forſchende Vernunft das Bewußtſein ihrer Beſchränkung nicht in ſich aufnehmen kann ohne darauf auszugehn ſie zu heben.

Wir ſtehen hier bei der Unterſuchung über die empiriſchen Grundlagen unſerer Erkenntniß oder über die Thatſachen, welche als Anknüpfungspunkte für alle unſere Forſchungen uns dienen ſollen (40 ff.); an ſie ſchließt ſich der Streit zwiſchen Senſualismus und Rationalismus an, deſſen Schlichtung in ſeinen mannigfaltigen Wendungen eine durchgehende Aufgabe für unſere Erkenntnißlehre iſt. Nur in ſeinen Anfängen können wir ihn hier ins Auge faſſen. In der Bemerkung, daß alles unſer Denken von einer Empfindung des Seins ausgehn müſſe, iſt das Wahre zu ſuchen, auf welches der Senſualismus ſich ſtützt. Wenn er dabei ſtehen bliebe, daß jeder Erkenntniß, welche wir haben können, eine ſinnliche Empfindung zu Grunde liege, würden wir ihn nicht tadeln dürfen; wenn er aber zu der Behauptung fortſchreitet, daß keine Erkenntniß über die ſinnliche Empfindung und ihre natürlichen Nachwirkungen hinausgehe, ſo ſchlägt er in eine Polemik um gegen die ſelbſtändige Thätigkeit, welche die Vernunft im Erkennen ſich zueignen muß, und geräth dadurch in einen Irrthum, welcher folgerichtig durchgeführt zu der Behauptung des Skepticismus führen würde, daß wir nur Erſcheinungen zu erkennen vermöchten (30). Er hat nur das Leiden in unſerm Denken im Auge und daher auch in dem Satze ſich ausgeſprochen, daß unſere theoretiſche Vernunft nur ein leidendes Vermögen ſei. Der Rationalismus dagegen macht die ſelbſtändige Thätigkeit der Vernunft in unſerm Erkennen geltend; er würde nur als die nöthige Ergänzung für die einſeitige Auffaſſungsweiſe des Senſualismus gebilligt werden können, wenn er nicht zu Behauptungen ſich fortreißen ließe, welche die Bedeutung des ſinnlichen Elements in unſerm Denken verkennen oder die Selbſtändigkeit der Vernunft in ihrem Erkennen über-

treiben. Dazu gehört die Meinung, daß die Empfindung täuschen könne, welche noch weiter zu prüfen sein wird. Dazu gehört die Lehre, daß wir abgesehen von unserer Empfindung ursprüngliche, [illegible]wahrheiten als angeborene Begriffe durch die selbständige [illegible] unserer Vernunft entdecken könnten. Sie ist am deutlichsten [illegible] dem Satze Leibnizens ausgesprochen worden, daß uns das Ich und seine Erkenntniß nebst allen Begriffen, welche in ihm liegen, angeboren wäre. Dem setzt sich unser Satz entgegen, daß wir vom Sein unseres Ich erst durch die Empfindung Kunde empfangen. Denn nicht im Allgemeinen nur werden wir uns unseres Ich bewußt, sondern an eine besondere Empfindung unseres Daseins schließt sich der Gedanke an, daß unser Bewußtsein auf ein denkendes Ich in einer besondern Erregung seines Denkens uns hinweise. Dies ist die wahre Bedeutung des Satzes, ich denke, also bin ich. Das Denken in einer besondern Empfindung läßt auf das Sein des denkenden Ich uns schließen. Daß an den Cartesianischen Grundsatz eine Reihe rationalistischer Systeme sich anschließen konnte, obgleich er nur eine Thatsache der Erfahrung ausdrückt, giebt sehr deutlich die Verworrenheit zu erkennen, in welcher die Erkenntnißlehre der neuern Philosophie lag. Sie verwechselte die innere Erfahrung mit den grundsätzlichen Forderungen der Vernunft.

140. Die Beschränkung, welche die forschende Vernunft in der Empfindung erleidet, erweist sich an einem Nichtwissen, welches in ihr gesetzt ist. Indem die Vernunft empfindet, weiß sie zwar von dem Vorhandensein der Empfindung, sie weiß aber nicht, woher ihr diese Empfindung kommt. Die Empfindung ereignet sich in ihr, ohne daß sie ihr zuzurechnen wäre (137), wie ein Naturereigniß. Weil aber die forschende Vernunft nicht weiß, wie ihr die Empfindung ankommt, muß sie dieselbe als etwas für sie Zufälliges sich denken.

Zufällig nennen wir das, dessen Grund wir nicht kennen. Die Aussage der Zufälligkeit wird daher nur für einen gewissen Standpunkt der forschenden Vernunft gemacht. Was gegenwärtig als zufällig gilt, kann später aus seinen Gründen erkannt werden und wird alsdann nicht mehr als zufällig von uns angesehn. Man pflegt es alsdann auch nothwendig zu nennen und weil die Vernunft darauf ausgeht alles aus seinen Gründen zu erkennen, hat man gesagt, daß die Wissenschaft alles in seiner Nothwendigkeit, d. h. aus seinen Gründen zu erkennen habe. Man muß sich jedoch hüten das Nothwendige, welches das Gegentheil des Zufälli-

gen iſt, nicht mit dem Nothwendigen, welches dem Freien entgegengeſetzt wird, zu verwechſeln. Der Gebrauch des Wortes nothwendig iſt vieldeutig, wie ſich auch daraus abnehmen läßt, daß Mögliches, Wirkliches und Nothwendiges von einander unterſchieden werden (133 Anm.). Nicht überall, wo etwas als aus ſeinen Gründen hervorgehend erkannt wird, iſt eine Noth oder eine Nöthigung dabei verbunden.

141. Bei dem Gedanken eines Zufälligen kann die Vernunft nicht ſtehn bleiben, weil er das Nichtwiſſen eines Grundes in ſich ſchließt. So wie ſie den Gedanken des Wiſſens als Maßſtab an die Empfindung anlegt, muß ſie ſich erregt finden zu der Empfindung ihren Grund hinzuzudenken und jenes Nichtwiſſen aufzuheben. Daher iſt mit der Empfindung ſogleich die Erregung der Vernunft zum Nachdenken verbunden. Es wird aber auch dies Nachdenken ſogleich ein anderes Element in unſer Denken bringen müſſen, welches von der Empfindung unterſchieden werden muß, ſo daß die Empfindung für ſich noch keinen vollſtändigen Gedanken abgiebt, ſondern nur das eine Element eines Gedankens iſt, welcher durch ein anderes Element des Nachdenkens ergänzt wird. Das Nachdenken ſetzt zu der zufälligen Empfindung den Gedanken hinzu, daß ein Grund oder mehrere Gründe der Empfindung geſucht werden müſſen. Da die forſchende Vernunft die Empfindung als etwas ihr Zufälliges erkennt, haben wir einen Grund außer der forſchenden Vernunft zu ſuchen; weil ſie aber in der forſchenden Vernunft vorkommt, müſſen wir ſehen, daß ſie von ihr aufgenommen wird und alſo die forſchende Vernunft ſelbſt einen Grund der Empfindung darbietet. Die Empfindung würde nicht ſein, wenn die forſchende Vernunft nicht wäre und wenn nicht ein Anderes wäre, welches ihr die Empfindung erregte. Erſt durch das Hinzudenken ſolcher Gründe ergiebt ſich aus der Empfindung ein Gedanke.

Wie das Hinzudenken der Gründe zu der Empfindung geſchieht, werden wir erſt ſpäter auseinanderſetzen. Es genügt hier darauf aufmerkſam zu machen, daß wir die Empfindung nicht denken können ohne das Empfindende oder das Empfundene hinzuzudenken; ſie bildet einen Vorgang, ein Geſchehen, welches ſeinen

Träger haben muß; ohne ihn können wir die Empfindung nicht denken. Daher kann die Empfindung nur als ein Element unſeres Denkens gedacht werden. Man hat hierauf nicht immer geachtet, weil man im abſtracten Denken leicht dazu ſich verleiten läßt, die Elemente, welche wir zu unterſcheiden haben, als etwas zu betrachten, was im wirklichen Denken für ſich beſtehen könnte.

142. Die Empfindung wird erregt durch einen Reiz, welcher auf die forſchende Vernunft ausgeübt wird; die forſchende Vernunft nimmt die Empfindung in ſich auf, indem ſie dem Reize ihre Aufmerkſamkeit zuwendet. Reiz und Aufmerkſamkeit ſind alſo in der Empfindung unabtrennbar mit einander verbunden, als zwei zuſammengehörige Thätigkeiten, welche zwei verſchiedene Subjecte vorausſetzen, aber nur ein gemeinſames Ergebniß in der Empfindung haben. Der Reiz, vom Nichtich ausgehend, würde nicht reizen, wenn ihm nicht die Aufmerkſamkeit des Ich entgegenkäme; denn er reizt nur zur Aufmerkſamkeit. Die Aufmerkſamkeit würde nicht aufmerken, wenn nicht ein bemerkbarer Reiz ſich ihr darböte; denn ſie bemerkt nur den Reiz. Beide Thätigkeiten müſſen einander entſprechen; der Reiz ſetzt eine Empfänglichkeit für ſich in der forſchenden Vernunft voraus, d. h. ein Vermögen den Reiz zu empfangen und durch die Aufmerkſamkeit in ſich aufzunehmen; die Aufmerkſamkeit ſetzt eine Bemerkbarkeit in dem Nichtich voraus, d. h. ein Vermögen das Ich zu reizen. Das Vermögen der Empfänglichkeit für den Reiz nennen wir den Sinn und daher wird auch die Empfindung ſinnliche Empfindung und der Reiz ſinnliche Affection oder ſinnlicher Eindruck genannt. Nach der Weiſe ſeiner eigenthümlichen Empfänglichkeit, ſeiner Reizbarkeit und ſeiner Aufmerkſamkeit wird ein jeder empfinden.

1. Vom Sinn hat man die Sinneswerkzeuge zu unterſcheiden, welche auch wohl Sinne genannt werden. Nicht die Sinneswerkzeuge, Auge und Ohr und die übrigen, welche alle zuſammen die fünf Sinne genannt werden, ſondern nur das empfindende Weſen empfindet oder hat die Empfänglichkeit oder den Sinn für die ſinnlichen Eindrücke. Wenn man dagegen von den Empfindungen der Sinnenwerkzeuge redet, ſo geſchieht dies nur übertra-

gungsweiſe und in demſelben bildlichen Sinne, in welchem die Naturforſcher von empfindlichen Inſtrumenten zu reden pflegen, gleichſam als wären auf ſie ſelbſt die Wahrnehmungen kleinſter Erſcheinungen zu übertragen, welche wir durch ihre Hülfe machen. Es iſt nichts gewöhnlicher als ſolche Uebertragungen, welche uns ſtören, wenn wir die urſprünglichen Thatſachen, von welchen die Forſchung ausgeht, uns von Zuſätzen rein erhalten wollen. Zu ihnen gehört auch die Annahme, daß im Gehirn, als dem allgemeinen Sinnenwerkzeuge, der Sinn zu ſuchen ſei; ſie iſt nur gefährlicher, weil ſie gelehrter klingt, als die gewöhnliche Verwechslung der fünf Sinnenwerkzeuge mit dem Sinn, weil ſie überdies in das Dunkel eines ſchwer zu erforſchenden Theiles unſerer Organiſation den Schauplatz ſchwer zu erforſchender Thätigkeiten verlegt. Daher mag es wohl weniger anſtößig klingen, wenn man ſagt, das Gehirn empfinde und merke auf, als wenn man die Zunge oder den Finger empfinden oder aufmerken läßt. Dennoch gehören ſolche Sätze nur dem Myſticismus der Naturaliſten an, vor welchem wir nicht weniger als vor dem Myſticismus anderer ſeparatiſtiſchen Fächer der Wiſſenſchaft uns zu hüten haben. Thatſache iſt nur, daß die Empfindung vorhanden iſt; unſer Nachdenken aber läßt uns einen Träger für dieſe Thatſache ſuchen. Der Träger wird im Allgemeinen als das empfindende Weſen zu bezeichnen ſein; in einer ſolchen Ausſage liegt nichts Verfängliches; denn wir ſetzen in ihr nur, daß der Träger der Thatſache, welche er tragen ſoll, gewachſen iſt. Weiter ſchreiten wir ſchon fort in der Erforſchung des Trägers, wenn wir das empfindende Weſen im Menſchen oder im Thiere ſuchen, und hierbei können uns ſchon Bedenklichkeiten entſtehn. Wenn wir aber noch weiter gehen, das empfindende Weſen für den Leib des Menſchen oder des Thieres halten oder ſogar einen beſondern Theil ſeines Leibes als den empfindenden Theil bezeichnen, ſo werden wir uns zwar in dieſen Forſchungen darauf berufen dürfen, daß ſie nothwendig ſind, weil wir genauer wiſſen wollen, was das empfindende Weſen iſt; aber wir werden auch nicht überſehen dürfen, daß ſie zu Hypotheſen greifen, ja eine Verwechslung ſich erlauben zwiſchen dem, das empfindet, und dem, wodurch es empfindet. Auch für die genauere Unterſuchung über das Empfindende muß feſtgehalten werden, daß es das empfindende Weſen im Ganzen iſt, welches empfindet; auf ſeine genauere Erkenntniß werden wir nur dadurch eingehn können, daß wir es in ſeinem Ganzen, in ſeiner Einheit, nicht aber nur in ſeinen Theilen unterſuchen. Zu einer beſtimmtern Faſſung deſſen, was wir unter dem empfindenden Weſen zu denken haben, ſchlägt unſere Unterſuchung den nächſten Schritt ein, wenn auch nicht im Allgemeinen, doch für unſern Standpunkt, von welchem aus wir

auf den Gedanken der Empfindung geführt worden sind, indem wir die forschende Vernunft als das Subject oder den Träger der Empfindung setzen. Das vernünftige Wesen in seinem Forschen findet in sich die Hemmung und die Erregung seines Denkens, d. h. es empfindet. An den Gedanken eines solchen vernünftigen und im Forschen begriffenen Wesens wird nun die weitere Untersuchung über das, was das Empfindende ist, sich anschließen müssen, wenn sie keine Sprünge in ihrem methodischen Verfahren machen will. Von der ganzen forschenden Vernunft haben wir daher auch zu sagen, daß von ihr der Reiz empfangen und die Aufmerksamkeit vollzogen wird in jedem Momente, in welchem sie empfindet. Hierauf ist zu achten, weil man in dem Bestreben das Leben aus seinen kleinsten Elementen zu erklären auch solche Empfindungen hat annehmen wollen, welche von uns gar nicht bemerkt würden, nach dem Leibnizischen Ausdrucke Perceptionen, welche nicht zur Apperception kämen. Die Erscheinungen, auf welche diese Lehrweise hindeutet, werden sich darauf zurückführen lassen, daß viele Reize, deren Vorhandensein aus entferntern Zeichen sich erschließen läßt, doch nicht unmittelbar von uns zur Unterscheidung gebracht werden können; hieraus glaubt man abnehmen zu dürfen, entweder daß sie gar nicht empfunden oder daß sie wenigstens nicht mit Aufmerksamkeit empfunden werden. Dieser Schluß ist aber voreilig. Wir empfinden sie ohne Zweifel, sonst wären sie keine Reize; wir empfinden sie aber nur in einer größern Masse von Reizen, in einer Gesammtheit von Eindrücken. Um sie zu empfinden müssen wir auch auf sie aufmerken; aber unsere Aufmerksamkeit in ihrer Auffassung ist getheilt, weil wir sie nur massenweise bemerken; es fehlt dabei die Stärke der Aufmerksamkeit, welche zur Unterscheidung des besondern Eindrucks befähigt. Daß bald eine größere, bald eine geringere Aufmerksamkeit in der Vollziehung der Empfindungen dem empfindenden Wesen zukomme, werden wir daher nicht leugnen können; aber einige Aufmerksamkeit wird zu ihr immer verlangt werden.

2. Die Lehren des Sensualismus haben darauf ausgehn müssen der forschenden Vernunft ihren Antheil an der Vollziehung der Empfindung zu entziehn und am weitesten ist hierin Condillac gegangen, dessen sorgfältig ausgebildete Theorie deswegen wohl eine besondere Beachtung verdient. Er läßt die Aufmerksamkeit erst aus der Folge der Empfindungen hervorgehn, damit sie nicht als ein ursprünglicher Act des Triebes zu wissen erscheine. Erst dadurch, daß unter vielen schwachen Empfindungen eine stärkere sich hervorhebt und das Denken fesselt, soll die Aufmerksamkeit auf diese stärkere Empfindung sich ergeben. Diese Erklärung erkennt die Aufmerksamkeit nur in dem höhern Grade an, in welchem sie zur

Unterſcheidung beſonderer Eindrücke führt, überſieht ſie aber in den ſchwächern Graden, in welchen ſie auch bei Vollziehung ſchwacher Empfindungen geübt wird. Noch gefährlicher aber iſt es, daß ſie auch darauf ausgeht die Aufmerkſamkeit nur als ein Ergebniß der ſtärkern Empfindungen erſcheinen zu laſſen. Denn nur dadurch, daß der eine Eindruck ſtärker iſt als die übrigen, ſoll er bewirken, daß wir aufmerken. Dadurch wendet die Lehre dem Irrthum des Senſualismus ſich zu, welcher die Unterſcheidung und das fortgeſetzte Nachdenken nur als einen Erfolg der Eindrücke erſcheinen läßt und die Vernunft als ein leidendes Werkzeug in den Händen der Natur betrachtet. Die Eindrücke ſollen alles Denken machen; man vergißt über ſie, daß der Eindruck nur die eine Seite der Thätigkeiten bezeichnet, aus welchen die Empfindung erklärt werden muß, daß er nicht zur Empfindung ausſchlagen würde, wenn nicht ein empfindendes Weſen ihn in ſich aufnähme und mit ſeiner aufmerkenden Thätigkeit ihm entgegenkäme, und nur indem dieſe Thätigkeit aus den Augen gerückt wird, ſtellt ſich alsdann das empfindende Weſen und die forſchende Vernunft, welche wir in ihm erkannt haben, als ein bloßes Ergebniß ſeiner Eindrücke dar. Nicht leicht iſt es nun freilich ganz aus den Augen zu rücken, was der Erfahrung ſich aufdrängt, daß unſere Empfindungen von der Weiſe, wie die Eindrücke von uns aufgenommen werden, nicht geringe Umwandlungen erfahren; daher ſtrengt auch die Theorie Condillac's ſich an die unbequemen Beiſpiele, welche die Erfahrung hiervon bietet, zu beſeitigen. Durch hervorſtechende Eindrücke läßt ſie erſt die Seele bearbeiten und ihr einen Schatz von Vorſtellungen zuführen; dieſer Schatz ſoll das abgeben, was wir Vernunft nennen, und die Seele ſoll dadurch fähig werden nach der Weiſe ihrer Vorbildung die Umwandlungen der Eindrücke zu bewirken. Hierzu gelangt ſie jedoch nur durch einen Fehler, welcher der bildlichen Ausdrucksweiſe der Naturaliſten gleicht, wenn ſie von empfindlichen Werkzeugen reden; denn anſtatt dem empfindenden Weſen die Empfindung beizulegen, macht ſie die Eindrücke und die Reihe der Eindrücke empfindlich. Der ſtärkere ſinnliche Eindruck ſoll die Aufmerkſamkeit erregen; wenn gefragt würde, weſſen Aufmerkſamkeit, ſo würde man nur zur Antwort erhalten, die Aufmerkſamkeit einer andern Zeit, einer andern Empfindung, d. h. die eine Thätigkeit ſoll die andere Thätigkeit hervorbringen. So ſoll aus der Summe der Thätigkeiten, der Empfindungen zuletzt das vernünftige Weſen hervorgehn. Wir ſehen uns hierdurch nur in eine Kette von Thätigkeiten verſetzt, ohne daß wir einen Träger der Thätigkeiten erblickten. Der ſtärkere Eindruck ſoll der Grund der Aufmerkſamkeit, die Aufmerkſamkeit der Grund der Vorſtellung und die Menge der Eindrücke und der Aufmerkſamkeiten der Grund des Schatzes

der Vorſtellungen ſein, welcher die Vernunft abgiebt; ſo werden wir in der Erklärung immer nur auf eine Reihe von Thätigkeiten verwieſen, von welchen eine jede der Erklärung bedarf, und ein Theil der Reihe ſoll einem andern Theile der Reihe zum Träger dienen, wärend es ihm ſelbſt an einem Träger gebricht. Es leuchtet ein, daß in dieſer Weiſe die Erklärung nur im Kreiſe ſich drehen oder in das Unbeſtimmte fortlaufen kann. Wenn der Eindruck die Aufmerkſamkeit erregen ſoll, ſo haben wir zu fragen, wem ſie erregt werden, wer ſie haben ſoll. Mag das Empfindende durch frühere Eindrücke zu der jetzt eintretenden Aufmerkſamkeit vorbereitet worden ſein, ſo wird es doch immer ſchon auch in ſeinen frühern Eindrücken ſeiner Weiſe nach wirkſam geweſen ſein und dieſe Weiſe auch in der gegenwärtigen Aufmerkſamkeit geltend machen. Die völlig paſſive Statue Condillac's, welche die Eindrücke empfangen ſoll, ohne etwas von dem Ihrigen hinzuzuthun, iſt eine leere Fiction. Unſere einfache Antwort aber auf die aufgeworfene Frage, wenn ſie in Bezug auf unſer Forſchen geſtellt wird, wird bleiben müſſen, daß unſere forſchende Vernunft die Trägerin der Aufmerkſamkeit iſt und die Empfindung erſt dadurch in ſich vollzieht, daß ſie ihre Aufmerkſamkeit dem Reize der Außenwelt entgegenträgt.

143. Die forſchende Vernunft wird ohne ihren Willen in die Empfindung gezogen (137). Die Aufmerkſamkeit, aus welcher die Empfindung entſpringt, iſt daher auch nur unwillkürlich; wir betrachten ſie deswegen als ein Erzeugniß des Naturtriebes. Erſt mit der Empfindung beginnt das Bewußtſein und die Forſchung der Vernunft. Da aber die Vernunft in der Empfindung einen Anknüpfungspunkt für ihr Forſchen erblickt, wird ſie auch nicht wider ihren Willen in die Empfindung gezogen, vielmehr die inſtinctartige Neugier, mit welcher das empfindende Weſen den Erſcheinungen ſich zuwendet, muß als eine Vorbildung der Natur angeſehn werden, welche die Vernunft für ihre Zwecke gebraucht.

Man wird zwei Arten der Aufmerkſamkeit unterſcheiden müſſen, die unwillkürliche und die vom Willen geleitete, welche in der Beobachtung eine ſchon erwartete Erſcheinung aufſpürt. Die letztere ergiebt ſich erſt bei weiterer Entwicklung des Verſtandes; in ihr iſt auch ein Naturtrieb wirkſam; aber er iſt ſchon in die Gewalt der Vernunft gekommen und wird als ein Werkzeug von ihr gebraucht. Beim Beginn der Forſchung kann nur von der unwillkürlichen

Aufmerkſamkeit die Rede ſein, welche auch die ſinnliche Aufmerkſamkeit genannt wird. Auch von ihr dürfen wir nicht behaupten, daß ſie ganz vom ſinnlichen Eindrucke abhänge, vielmehr die Empfindlichkeit des empfindenden Weſens, d. h. der forſchenden Vernunft wird ſich in der Verſchiedenheit beweiſen, in welcher derſelbe ſinnliche Eindruck von verſchiedenen Subjecten aufgenommen wird.

144. Die Empfindung als Anknüpfungspunkt für das Forſchen kann nicht dauern. Durch das Forſchen ſoll die Hemmung in ihr zur Erregung umſchlagen und im Forſchen über die Hemmung hinausgegangen werden. Auch ſind die beiden Gründe, aus welchen die Empfindung hervorgeht, in der Hervorbringung der Empfindung ſelbſt als in einem beſtändigen Wandel begriffen zu denken. Das Reizende verwandelt ſich, indem es den Reiz ausübt, und wird aus einem Nichtreizenden ein Reizendes; die unaufmerkſame Vernunft wird zu einer aufmerkenden, indem ſie die Empfindung in ſich aufnimmt. Bei der beſtändigen Veränderung dieſer Gründe kann auch ihr Erzeugniß, die Empfindung, nur in einer beſtändigen Veränderung ſein, und wenn alſo auch ähnliche Empfindungen bleiben oder ſich wiederholen können, ſo wird doch dieſelbe Empfindung weder bleiben noch ſich wiederholen können.

Wenn man in der abſtracten Weiſe der Mathematik die Empfindung als ein Product aus zwei veränderlichen Factoren, aus Reiz und Aufmerkſamkeit, ſich denken wollte, ſo würde der Einwurf gemacht werden können, daß dies unter der Vorausſetzung, daß der eine größer, der andere kleiner würde in gleicher Proportion, doch nicht die Möglichkeit eines gleichen Productes ausſchlöſſe. Aber weder dürfen wir dieſe Vorausſetzung für zutreffend, noch eine ſolche abſtracte Auffaſſungsweiſe des Verhältniſſes zwiſchen Reiz und Aufmerkſamkeit für genügend halten, weil die wiſſenſchaftliche Forſchung nicht unterlaſſen darf den Gründen der Empfindung noch einen andern als den rein quantitativen Werth beizulegen. Die Veränderung freilich, welche die Gründe der Empfindung in ihr ſelbſt erfahren, bleibt uns in vielen Fällen unbekannt oder kommt uns nur in ſehr unvollkommener Weiſe zum Bewußtſein. Dies gilt beſonders von der Veränderung, welche das Reizende erfährt, indem es den Reiz ausübt, weil ſie immer nur in mittelbarer Weiſe, durch unſer Bewußtſein hindurchgehend, von uns erkannt werden kann und auf dieſem Wege durch die auf-

wendig eintretende Abſtraction, wie wir bald ſehen werden, von der Erkenntniß der Außenwelt uns viel verloren geht. Wir werden daher auch von dieſer Seite die Veränderungen, welche die Factoren der Empfindung erleiden, am wenigſten deutlich zu verfolgen im Stande ſein. Ja es begegnet uns, daß ſie ganz zu verſchwinden ſcheinen. So wie aber dies nur unſerer ungenauen Beobachtung angerechnet werden kann, weil ihm das Geſetz der Wechſelwirkung widerſpricht, ſo müſſen wir überhaupt vieles Dunkle in den Vorgängen zugeben, welche zwiſchen Ich und Nichtich den Reiz vermitteln. Es ſcheint, als ſpielten dabei Flächenwirkungen, elektriſche Proceſſe und Anſätze zu chemiſchen Proceſſen eine vorherrſchende Rolle und es würde ſich daraus folgern laſſen, daß heterogene oder qualitative Verſchiedenheiten dabei im Spiel ſein müßten; aber es kann überhaupt nicht unſere Aufgabe ſein von dieſer Seite das durchzuführen, was wir über die Factoren der Empfindung im Allgemeinen anzunehmen haben. Leichter wird es uns von der Seite der innern Wahrnehmung die Veränderungen zu verfolgen, welche unſer Ich treffen. Wir finden, daß ſobald dem Reize die Aufmerkſamkeit begegnet iſt, eine Sättigung des ſinnlichen Begehrens folgt, welches in der ſinnlichen Aufmerkſamkeit liegt, und daß nun die Aufmerkſamkeit auf das Bemerkte auf Null herabſinkt. Was uns gereizt hat, reizt uns nicht mehr, nemlich genau daſſelbe Moment kann unſere Aufmerkſamkeit auch nicht zwei Augenblicke beſchäftigen; indem wir bemerkt haben, iſt unſer Streben zu bemerken befriedigt. Ein neuer Reiz muß hervortreten um einer neuen Aufmerkſamkeit Beſchäftigung zu geben; an demſelben Gegenſtande oder an einem andern muß ein anderer oder ein noch nicht hinlänglich bemerkter Punkt ſich uns bemerklich machen um die Aufmerkſamkeit friſch zu erhalten und um zu einer neuen Empfindung Nahrung zu geben. So verläuft unſer Empfinden in einem beſtändigen Wechſel von Sättigung und Verlangen, Erſterben der alten und Erwachen einer neuen Aufmerkſamkeit und vergeblich würden wir dahin ſtreben die Aufmerkſamkeit feſtzuhalten oder wiederherzuſtellen in der alten Weiſe. Wer ſich in ſeinem Beobachten beobachtet, wird dieſen beſtändigen Wechſel ſeiner Aufmerkſamkeit wohl bemerken können. Was uns ſo die Vorgänge unſeres innern Lebens gewahr werden laſſen, geht uns im Allgemeinen aus dem Gedanken des Fortſchreitens im Wiſſen hervor. Wir dürfen nicht annehmen, daß wir jemals auf dieſelbe Stufe, wie in der Entwicklung unſeres Lebens überhaupt, ſo auch im Laufe unſeres theoretiſchen Lebens zurückkommen werden. Die Hemmungen unſeres Denkens können ſich nicht in derſelben Weiſe wiederholen; wenn wir zu einer ſpätern Zeit dieſelbe Erfahrung machen ſollten, ſo würden wir ſie nicht in derſelben Weiſe machen;

unſer Denken würde ſich von andern Erfahrungen bereichert zeigen, mit einer andern Aufmerkſamkeit würden wir ſie betrachten. Die Empfindungen, wie ſie kommen und gehen, dürfen wir nur als Momente in dieſem Fortſchreiten unſeres theoretiſchen Lebens betrachten; nur im Wechſel können ſie ſich ihm anſchließen. Was nun von unſerer Seite gilt, müſſen wir auch von der andern Seite, von dem erwarten, was die äußern Gegenſtände zu unſerer Empfindung beitragen. In der Empfindung ſollen ſie ſich uns mittheilen (132); nicht daſſelbe in derſelben Weiſe werden ſie uns mitzutheilen haben. Sie werden uns anregen müſſen ihrer Natur, ihren Kräften und Antrieben gemäß, aber auch nicht weniger gemäß der Empfänglichkeit, welche von unſerer Seite ihren Mittheilungen entgegenkommen muß. So wie dieſe ſich geändert hat, ſo werden auch ihre Mittheilungen ſich ändern müſſen. So iſt unſer ſinnliches Leben ein Ergebniß beſtändig wechſelnder Umſtände, in welchem wir ſelbſt ein beſtändig mitwirkendes Element abgeben. In dem paſſendſten Bilde hat es Heraklit einen Fluß genannt, welcher niemals derſelbe bleibt; denn anderes Gewäſſer ſtrömt herzu; in ihm ſind wir und bleiben, aber nur unter einem beſtändigen Wandel, und ſo zeigen ſich uns auch die Dinge, welche uns reizen; ſie bleiben, aber nur in einem beſtändigen Wandel.

145. Die Empfindung alſo wird als etwas Augenblickliches ohne alle Dauer angeſehn werden müſſen. Sie erſcheint und verſchwindet wieder und bringt das ſchlechthin Beſondere in unſer ſinnliches Bewußtſein. Was ſie uns bezeugt, iſt nur Erſcheinung, deren Vorhandenſein nicht bezweifelt werden kann (6), weil es unmittelbar von der Empfindung uns bezeugt wird und daher kein Irrthum unſeres Denkens dabei ſich eingemiſcht haben kann. Als Ausgangspunkt für das Streben nach dem Wiſſen muß die Erſcheinung eine ſichere Grundlage und einen Anfang des Wiſſens uns darbieten. Es treten daher auch die Kennzeichen des Wiſſens an dem Bewußtſein der Erſcheinung hervor. Daß die Empfindung in mir erſcheint, daß ich in dieſer beſtimmten Weiſe empfinde, in welcher ich mir meiner Empfindung ſo eben bewußt bin, iſt ſchlechthin gewiß. Die Erſcheinung, welche ſich mir in der Empfindung verkündet, iſt nicht abſoluter Schein, welcher im Denken nicht vorkommt (119), vielmehr erkennen wir in ihr das Sein ihrer Gründe, des empfindenden Ich und des em-

undenen Nichtich. Die Erſcheinung zeigt nur dieſe beiden
ünde nicht in ihrer reinen Wahrheit, vielmehr heißt ſie des-
gen mit Recht Erſcheinung, weil in ihr die Aufmerkſamkeit
empfindenden Ich am Reize des empfundenen Nichtich und
Reiz des empfundenen Nichtich an der Aufmerkſamkeit des
pfindenden Ich ſcheint. Beide Gründe der Erſcheinung
rken gegenſeitig einen Schein aufeinander und treten dadurch
die Erſcheinung.

Es ergiebt ſich hieraus, daß kein Ding in die Erſcheinung
ten würde, wenn nicht die Thätigkeiten des empfindenden Ich
d die Thätigkeiten des empfundenen Nichtich mit einander ſich
ſchten. Es iſt in gleicher Weiſe undenkbar, daß die Natur
her uns ohne Zuthun unſeres Ich, und daß unſer Ich ohne
thun der äußern Natur erſcheinen ſollte. Zwar ſehr gewöhnlich
rd von Naturerſcheinungen geſprochen, als wenn ſie unabhängig
n dem empfindenden Ich wären; dies geſchieht aber nur in der
ſtracten Auffaſſungsweiſe einer Naturwiſſenſchaft, welche die ſub-
tive Seite unſeres Erkennens bei Seite ſetzt um ſich nur der
forſchung der natürlichen Objecte hinzugeben. Wenn wir dieſe
ſtraction meiden, werden wir nicht überſehn können, daß es gar
ne Erſcheinungen der Natur geben würde, wenn es nicht ein
wußtſein gäbe, welchem ſie erſcheinen. Es wäre keine Lichter-
eugung, wenn nicht ein Auge und ein empfindendes Weſen wäre,
welches vermittelſt des Auges das Licht ſeinen Reiz ausübte;
wäre keine Wärme, wenn ſie nicht mittelbar oder unmittelbar
ihren Wirkungen empfunden würde. Und ebenſo müſſen wir
ch von der andern Seite ſagen, daß wir keine Erſcheinung und
mpfindung unſeres Ich haben würden, wenn nicht das Nichtich
bei ſeine Reize entfaltete, ſei es in mittelbarer oder in unmit-
barer Weiſe. Man hat von rein ſubjectiven Erſcheinungen ge-
ochen; man kann aber darunter nur ſolche verſtehn, zu denen
n entfernterer Reiz der Außenwelt als Veranlaſſung nachgewieſen
rden kann. Den Gedanken des ſubjectiven Ich pflegt man
bei in weiterer Bedeutung zu nehmen, indem man zu ihm die
rgane rechnet, welche doch nur von ihm gebraucht werden. Neh-
n wir den Gedanken des Ich genau, ſo werden wir alle Reize,
lche ihm zukommen, woher ſie auch zu ihm gelangen mögen,
n ihm und ſeinen Thätigkeiten zu unterſcheiden haben, und es
ibt alsdann nichts anders übrig, als daß wir alle Empfindungen
ar für ſubjective anerkennen, aber ihnen auch eine Hinweiſung
f einen außer dem Ich liegenden Gegenſtand, welcher den Reiz
giebt, mithin eine objective Bedeutung zuſchreiben. Ein rein

innerliches Empfinden des Ich wird daher nicht zugegeben werden können, und was man etwa mit dieſem Namen bezeichnen möchte, kann nur darauf hinauslaufen, daß nicht ſelten Reize, welche empfunden werden, in einer ſolchen Verwirrung liegen, daß ein beſtimmtes Object derſelben nicht zur Unterſcheidung gebracht werden kann. Auf ähnliche Erſcheinungen laufen auch die ſogenannten Sinnentäuſchungen hinaus, nur daß bei ihnen ſpäter es uns gelingt, genauer die Objecte und die Mittel ihrer Reize zu unterſcheiden, wir aber bei ihrem erſten Auftreten über ihre objective Bedeutung uns zu voreiligen Urtheilen verleiten laſſen. Nicht der Sinn täuſcht in ihnen; die Empfindung, welche er ergreift, iſt ein wahrhafter Zeuge der Erſcheinung, welche vorhanden iſt; aber es iſt ein Knäul von verworrenen Reizen, welcher in der Empfindung ſich uns verkündet, und unſer dreiſtes Urtheil überträgt die ganze Verworrenheit der Erſcheinung auf einen Gegenſtand, welcher das wenigſte oder gar nichts zur Erſcheinung hinzuthun mag. Dies iſt nicht, wie Bacon meint, ein Irrthum des Sinnes, welcher durch den Sinn verbeſſert werden muß, ſondern ein Irrthum des Verſtandes, welcher auch nur durch den Verſtand entwirrt werden kann. An den Empfindungen als Ergebniſſen eines Naturproceſſes iſt noch nichts zu tadeln oder zu loben, außer daß ſie Anknüpfungspunkte für das Nachdenken der Vernunft darbieten, eine jede einen beſondern Anknüpfungspunkt, welcher durch die Unterſcheidungen des Verſtandes noch weitere Beſonderheiten entdecken laſſen wird; denn wir haben es in der Empfindung nur mit dem Beſonderſten in unſerm ſinnlichen Bewußtſein zu thun. Wenn aber der Verſtand aus den ſinnlichen Erſcheinungen das wahre Sein der Gegenſtände oder des Ich zu erkennen ſucht, ſo können dieſe Verſuche misrathen und zu Täuſchungen umſchlagen. Sie werden immer zu Täuſchungen führen, wenn man ſich verleiten läßt das Ganze der Erſcheinung auf irgend ein Object unſeres Denkens zu übertragen, weil in der Erſcheinung immer Schein iſt. Daß man aber Empfindungen unterſcheidet, von welchen einige leichter, andere weniger leicht zu Täuſchungen führen, kann nur in unſerer größern oder geringern Vorbereitung oder Geneigtheit liegen reife oder unreife Urtheile über uns oder die Außenwelt an ſie anzuſchließen.

146. Weil die Wahrheit, welche in der ſinnlichen Erſcheinung uns zum Bewußtſein kommt, mit Schein behaftet iſt, und die Gewißheit, welche ſie bietet, doch nur für den Augenblick gilt, in welchem die Empfindung auftritt, kann ſie nur als ein Anfang für das Wiſſen betrachtet werden und einen Anknüpfungspunkt für das Forſchen darbieten. Wer nur Er-

ſcheinungen zu erkennen hofft, meint bei nichts als Anfängen der Erkenntniß ſtehen bleiben zu müſſen, und es iſt die äußerſte Grenze des Skepticismus zu behaupten, daß wir nur Erſcheinungen zu erkennen vermögen (6). Zu derſelben Grenze wird der Senſualismus getrieben, welcher nichts anderes im Erkennen zuläßt, als was die ſinnliche Empfindung lehrt; denn die ſinnliche Empfindung kann immer nur die gegenwärtige Erſcheinung oder das augenblickliche Werden, in welchem wir begriffen ſind, uns kennen lehren, und wie dabei auch Aufmerkſamkeit und Reiz ſich ſteigern mögen, ſo können ſie doch nur ein Ergebniß gewähren, welches den augenblicklichen Standpunkt unſeres Bewußtſeins ausdrückt, auf Allgemeingültigkeit aber und auf Erkenntniß des Seins, welches der Erſcheinung zu Grunde liegt, keinen Anſpruch hat, weil in der Empfindung Reiz und Aufmerkſamkeit ſich miſchen und nur in verworrener Weiſe erkannt werden.

Es wird hieraus erhellen, was wir von den einfachen Empfindungen zu halten haben, welche man ſeit Locke aufſuchen zu müſſen glaubte, um im Streben nach der Erkenntniß des Beſondern die Verworrenheit unſeres Denkens zu überwinden und auf die kleinſten Elemente unſerer Wiſſenſchaft vorzudringen. Von Einfachheit der Empfindungen kann in doppelter Beziehung geredet werden, theils auf das Subjective, theils auf das Objective unſeres Denkens. In ſubjectiver Beziehung ſetzt man die einfache Empfindung der zuſammengeſetzten Vorſtellung entgegen. Aus Reihen von Empfindungen gehen uns Vorſtellungen hervor, welche wir ſpäter einer genauern Unterſuchung unterziehn werden; ohne Zweifel müſſen ſie als etwas Zuſammengeſetzteres angeſehn werden, als die Empfindungen; ſie ſind aber auch nicht als Empfindungen anzuſehn, ſondern als Geſammtergebniſſe, welche aus Empfindungen erwachſen ſind. Löſt man nun eine Reihe von Empfindungen, welche in einer allgemeinen Vorſtellung ſich uns darſtellt, in ihre einfachen Empfindungen auf, ſo wird man auf einfache Empfindungen kommen, welche nicht mehr Reihen von Empfindungen, ſondern die augenblickliche Empfindung darſtellen. Daß ſie einfache Empfindungen ſind, wird man zugeben müſſen, weil der gegenwärtige Augenblick nicht getheilt werden kann, weil er eben nur eine Grenze, das Ende der Vergangenheit, den Anfang der Zukunft bezeichnet. Man wird alsdann aber auch erkennen müſſen, daß ſolche einfache Empfindungen gar nicht aus den zuſammengeſetzten

Empfindungen herauszuſuchen ſind, weil es gar keine andere als einfache Empfindungen giebt; denn wir empfinden immer nur die Gegenwart, die gegenwärtige, augenblickliche Erſcheinung, welche das ſchlechthin Beſondere in unſerm ſinnlichen Bewußtſein iſt (145); vergangene Erſcheinungen erſcheinen nicht mehr; wir können uns nur an ſie erinnern, weil ſie in unſerer ſo eben vorhandenen Empfindung ſich vergegenwärtigen, d. h. ein Zeichen in der gegenwärtigen Erſcheinung zurückgelaſſen haben, welches wir als auf eine frühere Empfindung deutend anſehn dürfen. Sollte man nun etwa meinen, daß ſich zuſammengeſetzte Empfindungen ergäben; wenn Erinnerungen in die gegenwärtige Empfindung ſich einmiſchen, ſo würde man etwas in den Gedanken der Empfindung hineinziehn, was nicht ihm, ſondern der Deutung, der Erklärung und dem Verſtändniſſe der Empfindung angehört; auch würden ſich, wenn man im Gegenſatz gegen ſolche zuſammengeſetzte Empfindungen die einfachen ſuchen wollte, ſchwerlich dergleichen finden laſſen; denn es dürfte wohl keine Empfindung ſein, welche nicht Spuren vergangener Empfindungen in ſich trüge. Überdies muß man noch eins hierbei in Acht haben, daß nemlich die einfache Empfindung gar nicht ſich feſthalten oder irgendwie zur Vorſtellung ſich bringen läßt. Denn ſie iſt nur ein Element unſeres Denkens (141), aber kein vollſtändiger Gedanke, und darin beſonders haben die Senſualiſten nicht allein, ſondern auch viele ihrer Gegner gefehlt, daß ſie die Empfindung in der Vorſtellung fixiren und ſie als einen abgeſchloſſenen Act unſeres Denkens zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung machen wollten, wärend wir ſie nur als einen Anfang des Denkens anſehn dürfen, der ſogleich einen Fortſchritt zum Nachdenken an ſich zieht. Wir werden ſehen, daß ſie nur in der Wahrnehmung gedacht wird, und dieſer Unterſchied zwiſchen Empfindung und Wahrnehmung wird nicht überſehen werden dürfen. Von dieſer ſubjectiven Seite werden wir alſo ſagen müſſen, daß es eben ſo unnöthig wie vergeblich ſei durch die Analyſe unſerer Gedanken die einfachen Empfindungen aufzuſuchen. Von der Seite des Objects unſeres Denkens müſſen wir aber behaupten, daß es keine einfache Empfindungen gebe, weil keine Empfindung ein einfaches Sein darſtelle. Anders würde es freilich ſein, wenn die Senſualiſten Recht hätten, welche die Empfindungen nur als Ergebniſſe ſinnlicher Eindrücke betrachten, ohne die Aufmerkſamkeit oder die Empfänglichkeit des Empfindenden dabei in Anſchlag zu bringen. Da wir uns dieſer Einſeitigkeit der ſenſualiſtiſchen Vorſtellungsweiſe ſchon haben entſchlagen müſſen, ſo werden wir auch von objectiver Seite keine ſchlechthin einfache Empfindungen annehmen können. Vielleicht könnte aber jemand meinen, daß man doch von dieſer Seite einfachere und weniger einfache Empfindungen unter-

t könnte, je nachdem mehr oder weniger Reize in einer
dung ſich verworren hätten, und hieraus eine Hoffnung
n, daß man durch die Unterſcheidung der Empfindungen zu
einem Erkenntniß gelangen könnte. Wir wollen nicht leug-
daß ein ſolcher Unterſchied unter den Erſcheinungen unſeres
ien Bewußtſeins ſtattfinden möge, müſſen aber darauf auf-
m machen, daß er doch nur ermittelt werden könnte, wenn
f die Gründe unſerer Empfindungen vorzudringen und nach-
en wüßten, wie viele Reize verſchiedener Gegenſtände bei
Empfindung zuſammenlaufen um ſie hervorzubringen. Hierzu
mehr, als die Pflege der Empfindungen uns verſprechen
Daher werden die, welche nur dem Sinn vertrauen wollen,
geſtehen müſſen, daß ſie bei der Verworrenheit der ſinnli-
Erſcheinungen ſtehen bleiben müſſen, wie ſie eben ſich giebt,
oder geringer. Sie müſſen ſich ſagen, daß ſie in allem
Denken von dem augenblicklichen Eindruck abhängig ſind und
Mittel beſitzen zu einem allgemeingültigen Urtheil über den
ihrer Empfindungen zu gelangen. Wer ſich der Sinnlichkeit
, ergiebt ſich der Macht der Umſtände, wie Helvetius richtig
e; er ſollte aber alsdann auch begreifen, daß es ſeiner
t nach vergeblich wäre gegen die Verworrenheit der ſinnli-
Empfindungen und des Vorurtheiles anzuſtreben; denn auch
den von den Umſtänden gebracht.

47. Bei der ſinnlichen Empfindung als dem Anfange
enkens ſollen wir nicht ſtehen bleiben, ſondern in ihr
e Aufforderung finden über das Bewußtſein der Erſchei-
hinaus zu gehn, welches ſie darbietet. Die Hemmung,
in der Empfindung liegt, treibt die forſchende Vernunft
em Streben über ſie hinaus; ſie findet in ihr nur eine
ng den Gegenſtand hinzuzudenken, auf welchen ſich ihr
m richtet (138). Weil die ſinnliche Erſcheinung Wahr-
der forſchenden Vernunft hat, aber mit einem Schein
t iſt, wird es die Aufgabe für unſer Denken ſein die
eit in ihr von dem Schein loszulöſen. Dies wird nur
y geſchehen können, daß auf die beiden Gründe der Em-
ng, das aufmerkende Ich und das reizende Nichtich, zu-
angen wird, weil ſie gegenſeitig den Schein auf ihre
eit werfen (145). Man wird beide von einander zu
heiden und einem jeden von ihnen das beizulegen haben,
m in Wahrheit zukommt. Hierauf weiſt die Erſcheinung

nur hin und ſie iſt daher nur als ein Zeichen der zu erforſchenden Wahrheit anzuſehn, welches wir zu deuten oder zu verſtehen haben. Da wir aber ein Zeichen nicht ohne das, was in ihm ſich verkündet, denken können, ſo ſchließt ſich der Gedanke des von ihr Bezeichneten ſogleich an die Auffaſſung der Erſcheinung an.

148. Dadurch jedoch, daß die forſchende Vernunft über die Empfindung, von welcher ſie ausgeht, augenblicklich hinweggeführt wird, wird ſie nicht überhaupt der Empfindung entzogen. Vielmehr der einen Empfindung folgt die andere im Wechſel des Lebens, und ſo lange wir im Forſchen nach der Wahrheit bleiben, empfinden wir auch unſere Hemmung; wenn die eine Hemmung aufgehoben wird, tritt eine andere an ihre Stelle und das ſinnliche Leben, welchem wir im Forſchen uns nicht entziehen können, iſt ein beſtändiger Wechſel der Hemmungen, der Empfindungen und der Erſcheinungen. So wie das Wiſſen im Werden iſt, ſo ſind auch die Anknüpfungspunkte für das Wiſſen im Werden und wir haben die Grundlage für unſer Forſchen nicht als eine Einheit, ſondern als eine wechſelnde Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen zu denken. In jedem Augenblicke wird ein neues Moment der Erſcheinung erlebt und in jedem Augenblicke findet die forſchende Vernunft in ihm eine neue Aufforderung zum Denken.

149. Für das Fortſchreiten im Wiſſen haben wir auch die Mittheilung zwiſchen Nichtich und Ich zu fordern (132); ſie vollzieht ſich in der Empfindung durch Reiz und Aufmerkſamkeit. Wir werden durch ſie unausbleiblich auf das Denken verſchiedener Gründe der Erſcheinung geführt, welche in einer ſolchen Mittheilung begriffen ſind. Dieſe Gründe lernen wir nicht in der Erſcheinung kennen ihrer Wahrheit nach, ſondern nur durch die Erſcheinung ſollen wir zur Erkenntniß ihrer Wahrheit gelangen. Die Erſcheinung giebt nur die Zeichen (147); ihnen ſetzen wir die Sachen entgegen, welche durch ſie bezeichnet werden; wir haben ſie als die Gründe der Zeichen zu betrachten. Die Wahrheit der Sache liegt dem Zeichen zu Grunde; wir müſſen es verſtehen lernen, um dieſe Wahrheit als die Bedeutung des Zeichens zu erkennen. Das Streben

nach dem Wiſſen kann ſich daher in keinem Augenblick bei der Erkenntniß der Erſcheinungen befriedigen, ſondern indem es dieſelben als Zeichen der Wahrheit betrachtet, muß es auf die Erkenntniß der von ihnen bezeichneten Sachen ausgehn.

Es iſt ein der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſehr geläufiger Gegenſatz, welcher das Wort der Sprache von der Sache unterſcheidet. Im Streit gegen den Formalismus der Scholaſtiker, welcher für einen leeren Wortkram angeſehn wurde, drangen die Nominaliſten der neuern Philoſophie auf die ſachlichen Erkenntniſſe. Demzufolge hat man Sprach- und Sachunterricht unterſchieden. Das Wort der Sprache iſt aber nur eins von den andern Zeichen und Erſcheinungen, von welchen aus wir auf die Sachen vordringen ſollen, wenn auch eins der verſtändlichſten Zeichen; jede Erſcheinung muß als ein ſolches Zeichen angeſehn werden, durch welches Sachen ſich uns mittheilen wollen. Zum Zeichen gehört aber zweierlei, eins, welches das Zeichen giebt, ein anderes, welches das Zeichen empfängt; beide geben Gründe des Zeichens oder der Erſcheinung ab, weil jede Mittheilung vom Gebenden und Empfangenden abhängig iſt. Man würde die Natur des Zeichens ſchlecht verſtehn, wenn man glaubte, das Empfangende könnte ſich völlig leidend gegen das Mittheilende verhalten. Daher haben wir für das Verſtändniß der Erſcheinungen nicht weniger an die Erforſchung der denkenden Vernunft, welche die Zeichen empfängt, als der äußern Gegenſtände, welche die Zeichen geben, uns zu wenden.

150. Das Hinzudenken der erſcheinenden Sache zu der Erſcheinung ſetzt einen Grund der Erſcheinung, welcher Art er auch ſein möge. Bei jedem Anfange des Fortſchreitens im Wiſſen wird der Grund noch unbekannt ſein; ihn erkannt zu haben würde ſchon einen weitern Fortſchritt im Wiſſen vorausſetzen. Zuerſt alſo wird ſich an das Bewußtſein der Erſcheinung nur das Denken anſchließen, daß irgend etwas ſie begründe, der Gedanke des Grundes aber ganz unbeſtimmt bleiben. Erſt hierdurch bildet ſich ein abgeſchloſſener Gedanke, zu welchem die Empfindung nur die Erregung und ein Element abgegeben hat (141). Dieſer Gedanke wird ausdrücken, daß irgend ein unbekanntes Etwas in der Erſcheinung ſich uns bezeichnet hat und als vorhanden und wahr angenommen werden muß. Wir nennen einen ſolchen Gedanken eine Wahrnehmung. Wir empfinden in uns die Empfindung, wir nehmen aber durch die

Empfindung wahr, daß etwas iſt, was durch die Empfindung ſich uns verkündigt oder uns zur Erſcheinung kommt.

Auf den Unterſchied zwiſchen Empfindung und Wahrnehmung iſt in der neuern Philoſophie von verſchiedenen Seiten her gedrungen worden; ſowohl Bacon als Leibniz haben ihn geltend gemacht. Beide aber ſehen bei ihm vorherſchend auf einen Punkt, welcher als eine hauptſächliche Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung von ihnen betrachtet wurde. Sie bemerkten, daß unſerer Wahrnehmung, unſeren groben Sinnen, wie man ſich auszudrücken pflegte, die kleinſten Elemente entgehn, aus welchen das Geſchehn ſich zuſammenſetzt. Die Bemerkung iſt richtig, wie wir ſehen werden; wenn nun aber die Empfindungen, aus welchen die Wahrnehmungen ſich zuſammenſetzen ſollten, als die kleinſten Elemente angeſehn wurden, ſo wird dabei die Unterſcheidung zwiſchen den kleinſten Elementen unſeres ſinnlichen Bewußtſeins und den kleinſten Elementen des objectiven Seins (146 Anm.) nicht genug in Anſchlag gebracht. Der Hauptpunkt der Unterſcheidung liegt auf einer andern Seite. Die Empfindung iſt rein ſubjectiv, nur ein Moment in dem Subjecte unſeres Denkens, in welchem das Zuſammenſpiel des Reizes und der Aufmerkſamkeit, der Thätigkeiten des Nichtich und des Ich, ſich uns offenbart; aber dieſes Moment unſeres Bewußtſeins muß erſt auf ein Sein bezogen werden durch unſer Nachdenken über die Erſcheinung um ihm eine objective Bedeutung und einen Werth für unſer Erkennen zu geben. Wir müſſen die Empfindung auf unſer Ich oder auf das Nichtich beziehen um in ihr eine Offenbarung des Seins des einen oder des andern zu finden. Dieſe Beziehung giebt erſt den vollſtändigen Gedanken; ſie geſchieht ſogleich und unausbleiblich, weil die forſchende Vernunft nichts in ſich finden kann, was ſie nicht ſogleich erkennen und auf ſeine Gründe zurückführen möchte. Daher ſobald ich den Schmerz empfinde, denke ich auch, es ſchmerzt, ſobald ich den Lichtreiz empfinde, denke ich, es leuchtet. Dieſe Gedanken, in welchen wir die empfundene Erſcheinung auf einen Gegenſtand beziehen, ohne etwas Beſtimmtes über den Gegenſtand auszuſagen, ſind reine Wahrnehmungen. Zu der Empfindung ſetzen ſie das Denken hinzu, daß irgend ein Es ſei, ein unbekanntes Etwas, welches den Schmerz erleidet, welches den Lichtreiz hervorbringt. Das Es wird nicht empfunden, ſondern nur die Empfindung wird empfunden, die ſinnliche Affection, welche das Es erleidet oder hervorruft, das Es wird hinzugedacht als ein x, ein unbekannter Grund, welcher erſt durch weiteres Nachdenken zur Erkenntniß kommen ſoll und zum Gegenſtande des weitern Nachdenkens durch das erſte Nachdenken gemacht wird. Das Hinzudenken des erſcheinenden Grundes zu

der Erſcheinung geſchieht aber in demſelben Momente, in welchem die Erſcheinung auftaucht; es iſt kein Früher und Später zwiſchen beide Acte einzuſchieben. In allen Sprachen unterſcheiden wir die Erſcheinung, welche durch die ſinnliche Empfindung zum Bewußtſein kommt, von dem Träger der Erſcheinung, welchen wir hinzudenken, mögen wir auch wenig oder nichts von ihm wiſſen; die erſte giebt das Prädicat, der andere das Subject unſerer Sätze ab. Wenn es auch Sprachen giebt, welche beide in ein Wort zuſammenziehn, ſo weiß doch die Grammatik die Verſchmelzung beider Beſtandtheile des Gedankens leicht zu erkennen. Irren darf es uns nicht, daß unſer gewöhnlicher Sprachgebrauch zwiſchen Empfindung und Wahrnehmung nicht immer genau zu unterſcheiden weiß; es gehört dies zu den Nachläſſigkeiten der gewöhnlichen Rede, welche die techniſche Ausbildung der Sprache zu überwinden hat um einer nothwendigen Unterſcheidung in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung nachzukommen.

151. In der Wahrnehmung verbinden ſich Empfindung und Denken des Grundes der Empfindung zu einem Gedanken, beide aber müſſen doch von der Wiſſenſchaft, welche die Gründe unſeres Denkens zu erforſchen ſucht, als ſehr verſchiedene Elemente betrachtet werden. Die Empfindung gewährt uns nur das Bewußtſein einer ſchlechthin augenblicklichen Erſcheinung, welche im Fortſchreiten zum Wiſſen gar nicht feſtgehalten werden kann und deswegen in einem beſtändigen Wechſel des Werdens iſt (144); der Grund der Empfindung dagegen wird als ein bleibender Gegenſtand unſerer Unterſuchung gedacht werden müſſen, weil wir ihn im Forſchen fortwährend zum Gegenſtande unſeres Nachdenkens zu machen haben, bis er aus der Unbekanntſchaft herausgezogen iſt, in welcher er zunächſt in der Wahrnehmung ſich uns zeigt (156). Uns wenigſtens muß er als ein bleibender Gegenſtand ſich darſtellen. Aber auch unabhängig von ſeiner Beziehung zu unſerm Nachdenken werden wir ihn als ein bleibendes Sein zu denken haben. Denn die Gründe unſerer Empfindung haben wir in dem reizenden Nichtich und in dem aufmerkenden Ich zu erkennen (142); beide aber, Nichtich und Ich, laſſen ſich nur als bleibende Gegenſtände denken. Das Ich, welches im Fortſchreiten zum Wiſſen iſt, geht durch die ganze Reihe unſerer Gedanken hindurch; indem es durch die Empfindung verändert worden iſt,

hat es doch nicht aufgehört zu ſein, ſondern tritt nur als ein veränderter Factor in die neue Empfindung ein. Das Nichtich hat zwar den Reiz verloren, welchen es noch eben ausübte, aber nur um in einem neuen Reize ſein Daſein und Fortbeſtehn zu beweiſen. Zwar ſo lange das Nichtich uns nicht in bejahender Weiſe, ſondern nur als das Andere des Ich bekannt iſt, können wir ſeine Einheit nicht behaupten (131) und daher auch nicht ſagen, daß immer daſſelbe Nichtich uns reizen müſſe; ſolange alſo wird auch darüber nicht entſchieden werden können, ob der Wechſel der Empfindungen nicht von verſchiedenen zum Nichtich gehörigen Gegenſtänden hervorgerufen werde; aber im Allgemeinen werden wir doch nicht anſtehn dürfen anzunehmen, daß auch das Nichtich als ein bleibendes Sein gedacht werden muß, weil es in bleibender Weiſe das Ich fortfährt zu reizen. Wäre im Nichtich nichts Bleibendes, ſo wäre es nur als vorübergehende Erſcheinung, nicht als Träger der Erſcheinung zu denken.

Der Gegenſatz zwiſchen der Erſcheinung und den Trägern, Gründen oder Subjecten der Erſcheinung gehört zu den erſten Hebeln unſeres Denkens; er treibt unſer Denken über den Ausgangspunkt deſſelben hinaus, über die Erſcheinung, von ihr läßt er auf Erklärungsgründe der Erſcheinung ſchließen; er wird fortwährend unſer Nachdenken beſchäftigen, bis wir die genügenden Erklärungsgründe gefunden haben. Die Kraft dieſes Beweggrundes hier erſchöpfen zu wollen, können wir nicht beabſichtigen; aber ein Hauptmoment ſeiner bewegenden Kraft werden wir doch ſchon an der Schwelle unſerer Unterſuchungen bemerken müſſen. Es liegt darin, daß wir von dem Wandelbaren der Erſcheinung uns nicht feſthalten laſſen können, ſondern etwas Beſtändiges ſuchen müſſen. Alles Vergängliche muß der Vernunft als Erſcheinung ſich darſtellen; ſollte es auch lange dauern, ſo wäre es doch nur eine lange dauernde Erſcheinung; eine ſolche könnte wohl lange durch den Schein des Bleibens einen kurzſichtigen, voreiligen Verſtand täuſchen; wenn ſie aber endlich doch verginge, würde ſich zeigen, daß es nur Täuſchung war, wenn in ihr nicht eine vergängliche Erſcheinung, ſondern die Wahrheit eines Grundes der Erſcheinung geſehn wurde. Hiervon iſt die forſchende Vernunft überzeugt, weil ſie in einer Forſchung ſich weiß, welche das Wiſſen will, d. h. die Erkenntniß einer Wahrheit, welche allgemeingültig iſt, alſo nicht bloß für eine lange Dauer, ſondern unaufhörlich gilt (118). Eine ſolche Wahr-

heit verbürgt uns auch ein unvergängliches Sein; weil jedes Wiſſen ein Sein uns darſtellen muß, wie es iſt. An dieſem unvergänglichen Sein müſſen nun auch die Gründe der Erſcheinung, das Ich und das Nichtich, Theil haben, wenn wir auch annehmen dürfen, daß ſie in verſchiedener Weiſe daran Theil haben werden.

152. Dadurch daß ein Träger der Erſcheinung von uns als ein bleibender Gegenſtand des Forſchens betrachtet wird, werden wir auch angeleitet von ihm eine Reihe von Erſcheinungen zu erwarten. Wenn das Nichtich, welches uns einmal gereizt hat, nach den Reize bleibt, ſo wird es noch ferner, wenn auch nicht in derſelben, doch in ähnlicher und in unähnlicher Weiſe uns reizen können. Wir ſchreiben ihm dadurch ein Vermögen zu (133) uns wiederholt zu reizen und in einer Reihe von Erſcheinungen unſere Aufmerkſamkeit zu beſchäftigen. Eben ſo legen wir dem Ich eine Reihe von Acten der Aufmerkſamkeit bei und das Vermögen die ſinnliche Erkenntniß durch ſie hindurchzuführen. Daher geſchieht es, daß wir in der Wahrnehmung die Erſcheinungen aller Gegenſtände durch eine Reihe von Empfindungen verfolgen und mithin die Wahrnehmung eine Dauer gewinnt, welche der augenblicklichen Empfindung nicht beiwohnt, weil wir immer nur den gegenwärtigen augenblicklichen Eindruck empfinden können. Die vielen Reize, welche dabei einem Gegenſtande außer uns, die vielen Acte der Aufmerkſamkeit, welche unſerm Ich beigelegt werden, geben in den Sätzen, welche Wahrnehmungen ausdrücken, verſchiedene Prädicate ab für ein und daſſelbe Subject, welches durch die Reihe der Reize oder der Acte der Aufmerkſamkeit als bleibend gedacht wird.

153. Weil wir die ſinnliche Empfindung als Grundlage für unſere Erkenntniß der Sachen zu betrachten haben, dürfen wir auch nichts von ihr verloren gehn laſſen für die Erkenntniß der Wahrheit. Wenn nicht alle Zeichen der Wahrheit verſtanden worden ſind, kann nicht die ganze Wahrheit zur Erkenntniß gekommen ſein; die Wiſſenſchaft muß auf die Erklärung aller Erſcheinungen ausgehn und darf keine Erſcheinung für unbedeutend halten. Aber es wird hierbei auch anerkannt werden müſſen, daß es der Wiſſenſchaft nicht auf die Erkennt-

niß der Erſcheinungen ſelbſt ankommt, ſondern auf die Erkenntniß der Wahrheit, von welcher die Erſcheinungen nur Zeichen abgeben. Zeichen ſind Mittel und die Erſcheinungen haben daher auch für die Wiſſenſchaft nur einen Werth als Mittel. So wie daher Mittel entbehrt und durch andere erſetzt werden können oder auch ihre Bedeutung erſchöpft haben, nachdem ſie gebraucht worden, ſo können auch Erſcheinungen durch andere Erſcheinungen erſetzt werden und dürfen der Vergeſſenheit zufallen, nachdem ſie zu dem Wiſſen geführt haben, welches ſie vermitteln ſollten.

Vom Unbedeutenden ſprechen wir in ähnlicher Weiſe, wie vom Zufälligen (140), nur in Beziehung auf unſere Unwiſſenheit. Uns ſcheint etwas unbedeutend, weil wir ſeine Bedeutung nicht erkannt haben. In demſelben Sinn iſt vom mehr oder minder Bedeutenden die Rede. Aber auch die kleinſten Unterſchiede in der Erſcheinung werden uns bedeutend, wenn wir in die Forſchung nach ihren Gründen eingegangen ſind und ſie in ihrem rechten Zuſammenhange zu faſſen gelernt haben. Alles in der Erſcheinung hat an ſeiner Stelle ſeine vollgültige Bedeutung, weil der ganze Zuſammenhang der Erſcheinungen geſprengt werden und ſeine Bedeutung verlieren würde, wenn ein Glied in ihm eine Lücke ließe. Wenn wir nun von dem beſchränkten Standpunkte einer gegenwärtig vorliegenden Forſchung ſprechen, ſo mögen wir wohl Veranlaſſung haben manches, was in Erſcheinungen oder in Ueberlieferungen von Erſcheinungen uns vorkommt, für die ſo eben uns beſchäftigenden Fragen als unbedeutend bei Seite zu ſchieben; aber von dem allgemeinſten Standpunkte der Wiſſenſchaft aus darf nichts in einer ſolchen ablehnenden Weiſe von uns bezeichnet werden. Hiernach ſcheint nun freilich die Maſſe deſſen, was wir wiſſenſchaftlich zu beachten haben zu einer unüberſehbaren Mannigfaltigkeit anzuſchwellen und es möchten dagegen praktiſche Bedürfniſſe, welche auch in das wiſſenſchaftliche Leben eingreifen, anrathen uns zu beſchränken um durch das weniger Wichtige nicht die Hauptgeſichtspunkte der Forſchung uns überdecken zu laſſen; aber in den Unterſuchungen der Philoſophie haben wir die praktiſchen Bedürfniſſe nur nebenbei zu beachten und dagegen die allgemeinen Forderungen der Wiſſenſchaft als maßgebend anzuſehn. Von dieſer Seite dürfen wir daher zum Troſte derer, welche von der Maſſe überwältigt zu werden fürchten, nur den bedingten Werth der Erſcheinungen geltend machen. Eine jede Erſcheinung hat ihre volle Bedeutung, aber an ihrer Stelle, an welcher ſie als vermittelndes Glied im

wagen können, indem wir einen Ersatz suchen müssen für
as sich nicht halten läßt (Vergl. 123 Anm.) Eine andere
bietet uns das vollendete Verständniß der Erscheinungen dar.
die Zeichen verstanden worden sind, bedürfen wir ihrer nicht
sie sind Mittel zum Verständniß gewesen, auf welche wir
icken können als auf ein Vergangenes, wenn wir den Zweck
haben. Wenn wir Gedanken gefaßt haben, so dürfen wir
rte vergessen, welche sie mittheilen sollten. Was nur als
dienen sollte, darf beseitigt werden, nachdem es gebraucht
ist. In dieser Weise werden wir mit wachsendem Ver-
se vieler Erscheinungen ledig, welche wie Gängelbänder un-
dheit leiten mußten. Sie haben ihre Bedeutung erschöpft.
echt sagt daher Leibniz, daß die Wissenschaften sich abkür-
ndem sie sich mehren. Dies geschieht aber nur unter der
ung, daß die Masse des dargebotenen Stoffes zum Ver-
gebracht worden ist; so lange die Erkenntniß der zu
liegenden Wahrheit nicht gekommen ist, muß jedes Element
scheinung fortgeführt werden in einer andern Erscheinung,
als Zeichen desselben es vertritt und ein Verständniß dessel-
Fortschreiten zum Wissen vermitteln kann.

4. Damit nun Erscheinungen, welche als Anknüpfungs-
für unser Forschen dienen sollen, uns als solche nicht
gehen, wir vielmehr die Reihe der Erscheinungen, in
ein Träger der Erscheinung uns zur Erkenntniß kommt
in unserm Bewußtsein festhalten können, müssen wir
Fortschreiten im Wissen auch das Bewußtsein früherer
nungen fordern. Zwar kann die Empfindung, das Be-
n der gegenwärtigen Erscheinung, nicht bleiben, und
e Empfindung von der andern verschieden ist und das-
icht zweimal empfunden werden kann (144), ist es un-
, daß dieselbe Erscheinung in derselben Weise von uns
wußtsein festgehalten werde; hierdurch wird aber nicht

ausgeſchloſſen, daß die Empfindungen und Erſcheinungen theilweiſe einander gleich, d. h. einander ähnlich ſein und daher auch theilweiſe einander vertreten können, ſo daß aus ihrem gegenſeitigen Verhältniß ihr Verſtändniß ſich ermitteln läßt. Daß eine ſolche Aehnlichkeit unter ihnen wirklich ſtattfinden muß, ergiebt ſich nicht allein daraus, daß ſie alle Empfindungen, ſondern auch daraus, daß ſie alle Empfindungen und Erſcheinungen derſelben Gründe ſind. Wenn das empfindende Ich in der Empfindung verändert worden iſt und daher in der folgenden Empfindung nicht mehr völlig als derſelbe Grund ſich erweiſen kann, ſo iſt es doch daſſelbe empfindende Ich geblieben (147) und die Veränderung, welche es in der Empfindung erlitten hat, iſt ſelbſt wieder ein Grund geworden zu der neuen Empfindung, ſo daß in dieſer auch zum Theil die vergangene Empfindung ſich darſtellen muß. Daſſelbe gilt von dem reizenden Nichtich im Allgemeinen (144). Daher werden wir anzunehmen haben, daß von den frühern Erſcheinungen Spuren oder Zeichen auf die ſpätern Erſcheinungen übergehn, welche als Vertreter derſelben angeſehn werden können.

155. Weil das durch eine Empfindung veränderte Ich in der folgenden Empfindung als ein Factor derſelben auftritt, welcher die Spur oder das Zeichen der erlittenen Veränderung an ſich trägt, muß die folgende Empfindung auch das Zeichen der frühern Empfindung in ſich enthalten. Wir können daher in jeder ſpätern Empfindung ein Zeichen der frühern Empfindungen mittelbar oder unmittelbar finden. Wenn wir nun auf ein ſolches Zeichen in der gegenwärtigen Empfindung achten, ſo vergegenwärtigen wir uns die vergangene Empfindung. Das Bewußtſein einer vergangenen Erſcheinung in der Gegenwart nennen wir eine Erinnerung. Weil wir es haben können, ſchreiben wir uns das Vermögen zur Erinnerung oder Gedächtniß zu.

Daß die frühern Empfindungen Spuren in den ſpätern Empfindungen zurücklaſſen, iſt eine Bemerkung, welche ſich uns bei Beobachtung der Vorgänge unſeres Bewußtſeins ſehr bald aufdrängt, und die Erſcheinungen unſeres Gedächtniſſes gehören daher auch zu den Vorgängen unſeres geiſtigen Lebens, welche nicht allein

die Beobachtung immer beſchäftigt, ſondern auch die Erklärungen der Pſychologie ſchon in den früheſten Zeiten herausgefordert haben. Es iſt nicht unſeres Orts phyſiologiſche Erklärungen abzugeben über die leiblichen Vorgänge, welche hierbei ſtattfinden, vielmehr haben wir es hier allein mit der logiſchen Nothwendigkeit zu thun, welche uns in den Thätigkeiten des Gedächtniſſes ein unentbehrliches Moment für unſere wiſſenſchaftliche Entwicklung erblicken läßt. Für das Fortſchreiten im Wiſſen, wenn wir uns deſſelben bewußt werden ſollen, wird auch eine Erinnerung an die frühern Hemmungen verlangt, welche gegenwärtig überwunden ſind. Wenn wir durch ihre Erklärung die Erſcheinungen bewältigen ſollen, ſo müſſen wir in der Erklärung ſelbſt ihrer noch eingedenk bleiben. Folgte nun auf jede Erſcheinung ſogleich ihre Erklärung, ſo würde freilich die Erinnerung nur die kürzeſte Zeit zu dauern haben; weil ſobald die Hemmung überwunden iſt, der Fortſchritt, zu welchem ſie antrieb, an die Stelle des Mittels zu ihm getreten, keiner weitern Stütze von der phyſiſchen Seite bedürfte; aber wir ſind nicht in einer ſo glücklichen Lage ſogleich alles, was uns erſchienen iſt, auf ſeine Gründe zurückführen zu können, vielmehr müſſen wir viele Erſcheinungen lange in unſerm Gedächtniß und in unſerm Nachdenken umhertragen, ehe wir zur Löſung der in ihnen liegenden Aufgaben gelangen können, und wir bedürfen deswegen einer fortwährenden Erinnerung an vergangene Empfindungen. Ja wir haben geſehn, daß die Erſcheinungen in einem ſolchen Zuſammenhange unter einander ſtehen, daß keine derſelben ohne ihre Verkettung mit den übrigen zu einer vollſtändigen Erklärung gelangen kann, und ſind hierdurch zu dem Ergebniß gekommen, daß dem philoſophiſchen Wiſſen das empiriſche Erkennen beſtändig zur Seite gehn muß (42). In dem empiriſchen Elemente unſerer Wiſſenſchaft iſt es nun unverkennbar, wie unentbehrlich uns das Gedächtniß iſt. Daher hat ſelbſt der entſchiedenſte Skepticismus, welcher alles allgemeine und philoſophiſche Erkennen auszuſcheiden und auf das Bewußtſein der Erſcheinungen uns zu beſchränken dachte, doch Mittel ſuchen müſſen das Erkennen früherer Erſcheinungen uns zu retten. Es iſt hieraus die richtige Unterſcheidung der neuern Griechiſchen Skeptiker zwiſchen dem erinnernden Zeichen (σημεῖον ὑπομνηστικόν) und dem offenbarenden Zeichen (σημεῖον ἐνδεικτικόν) hervorgegangen. Indem man das letztere, welches auf die verborgenen Gründe der Erſcheinungen hinweiſen ſollte, leugnen zu dürfen glaubte, konnte man ſich doch nicht verbergen, daß es Zeichen der erſten Art gebe, Erſcheinungen, welche an andere Erſcheinungen erinnern, Zeichen, welche auf andere Zeichen hinweiſen, und daß ſolche Zeichen für die Fortführung unſeres praktiſchen Lebens uns unentbehrlich wären. Auch Hume iſt in

ähnlicher Weiſe entſchloſſen Zeichen, welche verborgene Urſachen offenbaren, zu leugnen, kann aber doch andere Zeichen, welche auf frühere Empfindungen und auf eine frühere, zur Gewohnheit ausgebildete Uebung deuten, für die Erklärung der Vorgänge in unſerm Bewußtſein nicht entbehren. Das Vorkommen ſolcher Zeichen in unſerer ſinnlichen Empfindung, welche andere vergangene Zeichen oder Erſcheinungen uns noch theilweiſe gegenwärtig erhalten, wird uns durch viele bekannte Erſcheinungen bezeugt. Die nächſtvorhergehenden Reize klingen faſt in jeder gegenwärtigen Empfindung nach. Das beweiſen in auffallender Weiſe Harmonie und Disharmonie der Töne und der Farben, die Abſchattungen, welche die ſpätern ſinnlichen Eindrücke des Geſchmacks, des Geruchs, des Gefühls durch die Folge, in welcher ſie vorkommen erfahren. Da dieſe Folge in das Unbeſtimmte fortgeht, werden auch in aller Folge noch die Nachwirkungen früherer Eindrücke in uns bemerkt werden können, wenn auch durch alle dazwiſchen liegenden Empfindungen überdeckt, doch noch immer dem ſcharfen Blicke nicht unerkennbar. Ohne nun auf phyſiologiſche Erklärungen uns einzulaſſen, welche beſondere Gedächtnißeindrücke oder nachbleibende Bilder in unſerm Organismus und Abdrücke der ſinnlichen Eindrücke im Gehirn zu Hülfe gerufen haben, um leicht begreifliche Vorgänge durch ſinnliche Veranſchaulichung nur zu verdunkeln, werden wir allein darauf zu dringen haben, daß die forſchende Vernunft, ſo wie ſie eine Empfindung und damit eine Erregung ihres Denkens in ſich aufgenommen hat, in einen Punkt ihrer Entwicklung eingetreten iſt, welcher als Grundlage für weitere Erfolge von ihr feſtgehalten werden muß. Wenn auch die Hemmung, welche in der Empfindung liegt, von ihr beſeitigt werden ſoll, ſo darf doch die Erregung ihres Denkens ſie nicht gleichgültig laſſen, und was auch für neue Erregungen ihr folgen mögen, ſie muß in der Folge ihres Lebens das Bewußtſein bewahren, daß ſie durch jene Erregung hindurchgegangen iſt. Andere Empfindungen werden nun wohl die frühern Empfindungen überdecken, nicht aber ſie ganz aus dem Bewußtſein verdrängen können. Wegen des erſtern Umſtandes werden wir zu erwarten haben, daß wir unter einer Gewalt der Eindrücke leben, welche uns nicht ſelten verhindert auch nur der nächſten Vergangenheit eingedenk zu ſein; wegen des andern Umſtandes werden wir behaupten müſſen, daß es kein Moment unſeres bewußten Lebens geben könne, deſſen Folgen oder Spuren nicht noch in aller folgenden Zeit mitfortgeführt würden. Beide Umſtände geben uns aber auch zu bedenken, daß die Entwicklungen unſerer Vernunft unter phyſiſchen Bedingungen ſtehn und daß daher eine phyſiſche Begleitung jedem Acte des Gedächtniſſes von nöthen iſt, daß wir aber auch vergeblich aus ihr allein dieſen Act abzuleiten verſuchen

ürden. Denn nur dadurch erinnern wir uns, daß wir nicht allein
e Spuren des Vergangenen in uns tragen, ſondern ſie auch als
che erkennen. Empfinden heißt Erſcheinungen in ſich finden;
) erinnern heißt vergangene Erſcheinungen ſich vergegenwärtigen;
r vergegenwärtigen ſie aber in uns an den Zeichen, welche wir
unſerer gegenwärtigen Empfindung von ihnen finden; die Erin-
rung iſt das Bewußtſein von einer frühern Erſcheinung in der
genwärtigen Erſcheinung, die Erkenntniß eines Zeichens in einem
dern Zeichen; hierzu wird verlangt, daß wir dieſes Zeichen auf
es zu deuten wiſſen. Oft geſchieht eine ſolche Deutung un-
llkürlich, wie wir ſagen, weil durch den Gang des natürlichen
bens lange verdeckte Spuren des Vergangenen wieder hervorge-
ben werden, ſo daß eine ſchon ausgebildete Denkfertigkeit nicht
terlaſſen kann darin Zeichen des Vergangenen zu erblicken; un-
e Aufmerkſamkeit wird alsdann unwillkürlich auf ſolche Spuren
richtet; aber daß wir ſie nicht allein als gegenwärtige Momente
ſerer Empfindung, ſondern als Zeichen früherer Thatſachen be-
chten, wird doch nur als Act unſeres Nachdenkens angeſehn
erden können. Selbſt wenn uns zufällig, wie man zu ſagen
legt, etwas einfällt, ohne daß wir darnach geſucht haben, werden
ir bedenken müſſen, daß nur ein reger Verſtand den Einfall feſt
halten weiß. Die Acte der Erinnerung ſind daher nicht bloß
s Acte der Empfänglichkeit zu betrachten. Man hat ſonſt das
edächtniß den niedern Seelenkräften, der thieriſchen oder ſinnlichen
eele, zugeſchrieben, und es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß
ch Thiere Gedächtniß haben und daß die Erinnerung, ſoweit ſie
f dem unwillkürlichen Zurückbleiben von Nachwirkungen in unſerer
nlichen Empfänglichkeit beruht, nur den Thätigkeiten unſeres
nlichen Lebens zugezählt werden kann; aber man wird weder
ch die Meinung von der abſoluten Unvernunft der Thiere, noch
ch die richtige Erkenntniß des Sinnlichen in unſerer Erinnerung
h abhalten laſſen der forſchenden Vernunft einen Antheil an den
rungen des Gedächtniſſes zuzugeſtehn. Vielmehr muß man ſich
nan erinnern, daß die Empfindung nur ein Element unſeres
enkens iſt (146 Anm.); ebenſo wird es mit der Nachempfindung
r Spuren früherer Eindrücke ſein, auf welcher die Erinnerung
ruht; zu dieſem Elemente wird aber ein anderes Element un-
res Nachdenkens hinzutreten müſſen um den vollſtändigen Gedan-
n der Erinnerung abzugeben. Je nachdem nun das eine oder
s andere Element in der Erinnerung vorwiegt, je nachdem wer-
n wir entweder durch unwillkürliche Ideenaſſociationen oder durch
s Nachdenken des Verſtandes auf die Reſte früherer Empfindun-
n in unſerm gegenwärtigen Bewußtſein aufmerkſam gemacht wer-
n. So wie wir daher ſchon eine doppelte Aufmerkſamkeit un-

terſchieden haben (143 Anm.), ſo werden wir auch eine doppelt Art der Uebung unſeres Gedächtniſſes unterſcheiden müſſen, ei vorherſchend ſinnliche und eine vorherſchend vom Verſtande geleitet Dieſe Unterſcheidung iſt für unſere wiſſenſchaftliche Forſchung nic müßig, da die unwillkürlichen Ideenaſſociationen ebenſo leicht un ſtören, als fördern können in unſerm Nachdenken, während das ver Verſtande geleitete Gedächtniß nur fördernd in unſere Gedanken reihen eingreift. Aber man wird auch darauf achten müſſen, da hiermit doch nur ein Unterſchied dem Uebergewichte nach geſetzt iſ

156. Die Erinnerung vergegenwärtigt uns vergangen Erſcheinungen und ſetzt alſo ein Vermögen zur Vergegenwär tigung nicht gegenwärtiger Erſcheinungen in uns voraus Dieſes Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, we nicht das Nichtgegenwärtige ſelbſt, ſondern nur ſein Bild un vergegenwärtigt werden kann in einem Zeichen oder einer Spur welche an die Sache erinnert. In dem Bilde der Einbildungs kraft werden wir nur Reſte früherer Empfindungen bewahren ihnen ſchreiben wir eine Aehnlichkeit mit dem Nichtgegenwärti gen zu, welche jedoch ſehr entfernter Art ſein kann. Bei einem ſolchen Bilde muß vieles von den Beſonderheiten, welche wi in der Empfindung gegenwärtig hatten, fallen gelaſſen werde um nur das feſtzuhalten, was mit der gegenwärtigen Empfin dung vereinbar iſt. Wenn wir aber etwas in unſerm Denke fallen laſſen, was in der Wirklichkeit deſſen, was gedacht wer den ſoll, als vorhanden vorausgeſetzt werden muß, ſo pflege wir dies eine Abſtraction zu nennen. Für die Vollziehun der Erinnerung und für das Fortſchreiten im Wiſſen müſſe wir alſo auch die Thätigkeiten der Einbildungskraft und de Abſtractionsvermögens fordern.

Daß die Erinnerung und das Bild der Einbildungskraft, wel ches uns vergangene Erſcheinungen darſtellt, niemals vollſtändig da was ſie vergegenwärtigen ſollen, darſtellen können, ergiebt ſich ſchon aus der geringern Lebhaftigkeit, welche ſie in Vergleich mit der un mittelbaren Empfindung haben. In jeder Erinnerung vergeſſen wi auch einen Theil des Erlebten; die gegenwärtige Empfindung läß in dem Wandel, welchen ſie herbeiführt, manches von dem ſchwin den, was früher gegenwärtig war, und verdeckt durch das Neuhe beigeführte das Bewußtſein des Vergangenen. Nur was in de

Gegenwart noch lebendig iſt, kann von der Vergangenheit im gegenwärtigen Bewußtſein dargeſtellt werden. So behalten wir nur ein abſtractes Bild vorübergegangener Erſcheinungen in uns zurück. Dieſe Abſtraction in der Erinnerung und in dem Bilde der ſinnlichen Einbildungskraft bezieht ſich nur auf Beſtandtheile der ſinnlichen Erſcheinung und wird daher auch nur als ſinnliche Abſtraction bezeichnet werden können. Wenn dadurch ein Verluſt an Erkenntniß uns unvermeidlich zu drohen ſcheint, ſo haben wir uns darüber in Folge der ſchon früher gemachten Bemerkung zu tröſten, daß Erſcheinungen durch andere Erſcheinungen, Zeichen durch andere Zeichen vertreten werden können (153). Die ſinnliche Abſtraction iſt aber als eine unwillkürliche anzuſehn, wie wir denn oft erfahren, daß wir uns lebhafter und genauer der Vergangenheit erinnern möchten, als wir es vermögen, und ſehr wider unſern Willen nur in einem abſtracten Bilde das Abweſende uns vergegenwärtigen. In ähnlicher Weiſe, wie ſchon frühere willkürliche und unwillkürliche Aufmerkſamkeit, willkürliche und unwillkürliche Erinnerung von uns unterſchieden worden ſind, werden wir daher auch willkürliche und unwillkürliche Abſtraction zu unterſcheiden haben. Denn daß auch die erſtere vorkommen könne, wird uns daraus erhellen, daß wir im Fortſchreiten zum Wiſſen nicht umhin können unweſentliche Beimiſchungen, welche die Gegenſtände in ihrer Erſcheinung treffen, mit gutem Willen durch Abſtraction zu entfernen. Sollen wir den Schein, welcher in der Erſcheinung auf die Wahrheit fällt, von ihr abſondern um ſie rein zu erkennen, ſo wird man fordern müſſen, daß uns ein Abſtractionsvermögen beiwohnt, durch welches wir mit Vorbedacht den Schein fallen laſſen, alſo von ihm abſtrahiren können. Wir müſſen auf dieſen Unterſchied zwiſchen willkürlicher und unwillkürlicher Abſtraction aufmerkſam ſein, weil es eine übele Gewohnheit der neueſten Philoſophie geworden iſt, gegen die Abſtraction ohne Unterſchied anzukämpfen, in einem ſtarken Contraſt gegen die Philoſophie der Ariſtoteliker, welche nichts mehr als den abſtracten, des Materiellen entkleideten Gedanken pries. Den Streit zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen wird man nur durch richtige Unterſcheidung heben können, da ſie beide die Abſtraction nur in einſeitiger Weiſe bedenken. Was aber die ſinnliche und unwillkürliche Abſtraction betrifft, ſo wird ſie zwar nicht nothwendig dem Fortſchreiten zum Wiſſen ein Hinderniß ſein, weil ein Zeichen für das andere eintreten kann, aber doch oft die Klarheit und Genauigkeit der Vorſtellungen uns verſagen, welche zur Aufhebung ihrer Gründe verlangt wird. Wir können ſie nicht ganz vermeiden, wir müſſen ſie aber zu den Naturproceſſen zählen, welche uns Anknüpfungspunkte für weitere Verarbeitung darbieten ſollen. Die willkürliche Abſtraction dagegen iſt als ein Mittel unſeres Ver-

ſtandes zu betrachten, durch welches die Verworrenheit der Erſcheinungen überwunden werden ſoll.

157. Wenn in den Bildern der Einbildungskraft durch die Abſtraction von der Lebhaftigkeit und Genauigkeit der Empfindungen manches verloren geht, ſo bieten ſie dagegen den Vortheil dar, daß ſie ein Mittel gewähren in ihrer unbeſtimmten Weiſe viele ähnliche Erſcheinungen zu vertreten. Je unbeſtimmter und ungenauer ein Bild iſt, um ſo größer wird die Zahl der Gegenſtände ſein, welche es darſtellen kann. Hierin haben wir einen Vorzug der Bilder der Einbildungskraft vor den Empfindungen zu ſehn, weil nicht allein das Beſondere, ſondern auch das Allgemeine erkannt werden ſoll (127), und wenn wir alſo in der Erkenntniß der Wahrheit von der Erſcheinung ausgehn ſollen, auch in den Erſcheinungen unſeres Bewußtſeins nicht allein das Beſondere, ſondern auch das Allgemeine vertreten werden muß. Die Empfindung verkündet uns nur das ſchlechthin Beſondere in unſerm ſinnlichen Bewußtſein (145); das Bild der Einbildungskraft giebt dagegen eine Darſtellung des Allgemeinen ab; es vertritt nicht allein die gegenwärtige, ſondern auch vergangene Erſcheinungen, und iſt durch ſeine Unbeſtimmtheit fähig auch Abweſendes und Zukünftiges darzuſtellen; die ſinnliche Einbildungskraft giebt uns abſtracte Bilder des Allgemeinen oder der Ähnlichkeiten, welche wir unter den beſondern Erſcheinungen finden. Sofern ſie nicht blos als Erſcheinungen in unſerm Bewußtſein betrachtet werden, ſondern ein Sein uns darſtellen ſollen in ſeinen Erſcheinungen, nennen wir ſie Vorſtellungen. Die Vorſtellung iſt ein allgemeines Bild, welches von Erſcheinungen abgenommen worden iſt. Sie iſt ſinnlich, ein Ergebniß ähnlicher oder in irgend einer Weiſe verbundener ſinnlicher Erſcheinungen, die zu einem Gemeinbilde ſich verſchmolzen haben. In verſchiedenen Graden der Allgemeinheit kann ſie die urſprünglichen Erſcheinungen in unſerm Denken, doch nur in einer abſtracten Weiſe vertreten.

Von der Nothwendigkeit allgemeiner Bilder für unſer wiſſenſchaftliches Denken kann die Weiſe als Beiſpiel gelten, in welcher die Philoſophie mit der Erſcheinung verkehrt. Sie läßt ſich auf

ene Erſcheinungen nur nebenbei ein, geht aber von der Er-
ung im Allgemeinen aus. Dazu bedarf ſie eines allgemeinen
, welches überhaupt die Weiſe der Erſcheinung darſtellt.
wenig wie die Philoſophie können die empiriſchen Wiſſen-
Geſammtbilder von Reihen und Verbindungen der Erſchei-
entbehren. Alle ſolche Bilder nehmen in ihrem wiſſenſchaft-
Gebrauch eine objective Bedeutung in Anſpruch. Bilder der
ungskraft können an ſich als bloße Vorgänge in unſerm Be-
angeſehn werden; wenn ſie aber für die Erkenntniß be-
erden ſollen, muß man ſie als Abbildungen von Erſcheinun-
trachten, welche auf ein Sein außer uns oder in uns hin-

Dieſe objective Bedeutung derſelben hebt das hervor, was
orſtellung nennen. Die Vorſtellung wird von der vorgeſtell-
che unterſchieden, ſo wie das Zeichen von dem Bezeichneten
Anm.). Auch hier iſt ein Doppeltes der Vorſtellung zur
zu ſtellen, ein Vorſtellendes, welches die Zeichen empfängt,
n Vorgeſtelltes, welches die Zeichen giebt. Der Gegenſatz
n der Vorſtellung und der vorgeſtellten Sache zeigt ſich darin
fallendſten, daß man nicht allein richtige, ſondern auch fal-
orſtellungen von einer Sache haben kann. An ſich ſind die
der Einbildungskraft ohne dieſen Unterſchied, ſo wie die Em-
ngen und Erſcheinungen; wenn ſie aber zur Erkenntniß des
benutzt werden ſollen, können ſie zur Aufklärung wie zur
rung dienen, und es ſchließen ſich die Urtheile über wahr
liſch an die Bilder an, welche ſie von den Erſcheinungen ge-
Ungenau zeigen ſich alsdann ihre Darſtellungen immer, und
de uns immer zum Irrthum ausſchlagen, wenn wir in ih-
ie es dem gemeinen Menſchenverſtande begegnet, die Wahr-
r Gegenſtände dargeſtellt ſehen wollten. Denn die Vorſtel-
geben nur Bilder von der Wahrheit der erſcheinenden Dinge
er in der wiſſenſchaftlichen Forſchung glauben ſollte, daß er
t Vorſtellungen zu thun habe, dem würde kein anderes Er-
ſich aufthun, als daß unſer Denken nicht das Sein, wie es
ndern nur ſchwache Copien des Seins abgeben könnte (115
. Denn wenn auch die richtige Vorſtellung ein ähnlicheres
on der Sache giebt, als die falſche, ſo iſt es doch immer
n Geſammtbild der Erſcheinungen, ein ſinnliches Bild, wel-
chein und Wahrheit vermiſcht. Über das Sinnliche geht die
lung nicht hinaus; wenn ſie auch von einigem Sinnlichen
irt, ſo geſchieht es doch nur um Zeichen fallen zu laſſen,
ſie andere Zeichen in ſich aufnehmen könne. Daß ſie dabei
on der Erkenntniß der Wahrheit ihrer Gegenſtände entfernt
werden wir in ſolchen Fällen leicht bemerken können, in wel-
uns vergönnt iſt über den ſinnlichen Schein in der Erkennt-

niß eines Gegenſtandes hinauszugehn. Ein ſolcher Fall liegt uns nahe in der Selbſterkenntniß, der wir uns doch einigermaßen gewachſen finden werden. Ein jeder hat eine Vorſtellung von ſich ſelbſt, entnommen aus den vielen Erſcheinungen ſeines Lebens, in welchen er Wahrnehmungen über ſich geſammelt hat; falſch braucht dieſe Vorſtellung nicht zu ſein; wer aber in ihr das Ziel ſeiner Selbſterkenntniß erblicken ſollte, würde darauf zu verweiſen ſein, daß ſein wahres Ich, ſein Charakter, wie man zu ſagen pflegt, etwas ſehr Verſchiedenes von dem iſt, was im Wechſel der Erſcheinungen von ihm erlebt wurde. Noch auffallender vielleicht ſtellt ſich der Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Erkenntniß der wahren Sache dar, wenn wir die Vorſtellungen, welche wir von andern Menſchen haben, mit der Wahrheit vergleichen, welche wir in ihnen ſuchen müſſen und zum Theil erkennen können. Wir bilden uns Vorſtellungen von ihnen nach ihren Minen, Geberden, nach ihrer Redeweiſe, richtige Vorſtellungen, ſinnliche Bilder ihrer Erſcheinungsweiſe; wir werden nicht zweifeln, daß ſie weit davon entfernt ſind das Weſen und den Charakter der andern Menſchen uns wiederzugeben; ſie bieten nur Haltpunkte für unſere Forſchung nach dieſer Wahrheit dar, welche den Erſcheinungen zu Grunde liegt. Es iſt eine alte, den Ariſtotelikern geläufige Unterſcheidung zwiſchen der ſinnlichen und der überſinnlichen Art (species sensibilis, species intelligibilis) eines Gegenſtandes. Wenn man ſie mit mancherlei Unwahrheiten und ſelbſt mit Irrthümern vergeſellſchaftet fand, ſo hätte man ſie doch deswegen nicht vernachläſſigen oder verwerfen ſollen. Ein viel ſchwererer Irrthum begegnet denen, welche die allmeine Vorſtellung mit dem wahren Begriff einer Sache verwechſeln. Die allgemeine, auch richtig gebildete Vorſtellung bietet doch nur ein Bild der ſinnlichen Art, d. h. der Erſcheinungsweiſe eines Gegenſtandes dar.

158. Da wir für das Fortſchreiten im Wiſſen die Mittheilung zwiſchen Ich und Nichtich haben fordern müſſen (132), alles unſer Erkennen aber an die Erſcheinung ſich anſchließt, werden wir auch eine Gemeinſamkeit des Bewußtſeins von den Erſcheinungen unter verſchiedenen Subjecten vorausſetzen müſſen. Sie wird durch die Sprache vermittelt. Zu ihr gehört es, daß wir aus den Eindrücken, welche wir von andern Gegenſtänden empfangen, entnehmen können, daß in ihnen ähnliche Empfindungen und Vorſtellungen vorkommen, wie in uns. Wir müſſen uns dazu in ihr Inneres verſetzen können und es gehört hierzu die Fähigkeit die Zeichen, welche wir vom Daſein

anderer Dinge empfangen, auf Vorſtellungen in uns ſelbſt zu deuten und ſie im eigentlichen Sinne des Wortes aus Zeichen, welche auf Äußeres verweiſen, in Zeichen, welche auf uns ſelbſt verweiſen, zu überſetzen. Dies wird uns wohl freilich nicht ſogleich überall gelingen, ſondern nur da, wo wir leicht zu deutende Zeichen vorfinden, und dies werden ſolche Zeichen ſein, welche eine Ähnlichkeit des Innern der Gegenſtände mit unſerm Innern verrathen. Bei ſolchen Mittheilungen in einer verſtändlichen Sprache liegt nun die Ausſicht auf eine noch weiter gehende Abſtraction vor, als die iſt, welche in der Ausbildung der auf uns ſich beziehenden Vorſtellungen geübt wird; denn es läßt ſich erwarten, daß die Erſcheinungen im Innern anderer Subjecte den Erſcheinungen in uns noch weniger ähnlich ſein werden, als die Erſcheinungen in uns untereinander ſind.

Sprache im weiteſten Sinne werden wir alle verſtändliche Zeichen oder Erſcheinungen nennen können, und weil wir keine ſchlechthin unverſtändliche Erſcheinungen anzunehmen haben, können alle Erſcheinungen unter den Begriff der Sprache gebracht werden. Man hat in dieſem Sinne von der Sprache der Natur geredet, in welcher die ganze äußere Welt ſich uns mittheilen ſoll; man hat auch das Denken ein Reden mit uns ſelbſt genannt, weil wir uns ſelbſt unſern Gedanken mittheilen und die Erſcheinungen unſeres eigenen Lebens uns Zeichen der in uns verborgenen Wahrheit abgeben. Dieſer weiteſte Gebrauch des Wortes hat nur deswegen den Schein eines bildlichen Ausdrucks, weil wir das Maß unſerer Worte von dem Maße unſeres gegenwärtigen Verſtändniſſes abzunehmen pflegen. Nach dieſer ſind wir freilich genöthigt die uns verſtändlichen Zeichen und den Begriff der Sprache viel enger zu begrenzen. Die Mittheilung ſuchen wir im praktiſchen Leben weniger im Verkehr mit uns, als mit Andern; wir achten nicht darauf, daß auch die verſchiedenen Acte unſeres Bewußtſeins gar ſehr der Verſtändigung unter einander bedürfen und nicht weniger verſtändlich unter einander ſich beſprechen. Die meiſten Erſcheinungen der Außenwelt reden zu uns nur eine unverſtändliche Sprache. Daher nimmt der Begriff der Sprache in unſerm gewöhnlichen Verkehr eine Bedeutung an, welche ihn auf die Mittheilung unter verſchiedenen Menſchen beſchränkt. Unter ihnen hat ſich ein regelmäßiger Austauſch ihrer Vorſtellungen und Gedanken gebildet, welchen wir leicht verſtehen lernen, und auf dieſe Sprache ſind wir vorzugsweiſe angewieſen, wenn wir das Verfahren der Vernunft im Verſtändniß der Erſcheinungen uns veranſchaulichen wollen. Denn in den andern Men-

ſchen liegt uns eine Natur vor, welche die größte Gleichartigkeit mit unſerer eigenen Natur darbietet, welche wir daher auch am erſten uns aneignen können. In der Sprache der Menſchen unter einander ſehen wir nun, wie es in der Entzifferung der Erſcheinungen, ſoweit ſie auf äußeres Sein deuten, zunächſt darauf ankommt, die uns äußerlich vorliegende Erſcheinung in eine innere Erſcheinung zu überſetzen. Die Mine, die Geberde, das Wort, die Schrift, welche nur als Zeichen von Andern Bedeutung für uns haben, müſſen wir auf Vorſtellungen zurückbringen, welche ſchon als innere Erſcheinungen uns bekannt geworden ſind. Dies iſt der erſte Schritt zur Verſtändigung, daß wir die Vorſtellung erkennen, welche der Sprachtheil bezeichnet; nachdem er geſchehen, können wir weiter dazu ſchreiten, aus der Verknüpfung der Sprachtheile, d. h. einer Reihe äußerer Erſcheinungen, auch die Verknüpfung der Vorſtellungen oder einer Reihe innerer Erſcheinungen, und ſo den Sinn zu erkennen, aus welchem die Rede hervorgegangen. Daß dabei das Ganze auf den Theil zurückwirkt, werden wir erſt recht verſtehn, wenn wir die Mittheilung unter unſern eigenen Vorſtellungen über die Mittheilung von dem Einen zum Andern nicht außer Augen verlieren. Wir werden nicht nöthig haben weitläuftig zu entwickeln, welche große Vortheile durch dieſe Mittheilung der Erſcheinungen unſerer Wiſſenſchaft zuwachſen, da es deutlich genug iſt, wie auf dem Verſtändniß der Sprache alles Lehren und Lernen beruht und daß wir nur auf einen ſehr kleinen Theil von einigermaßen deutlichen Erſcheinungen angewieſen ſein würden, wenn uns nicht durch Lehren und Lernen eine Erkenntniß von den Erfahrungen Anderer zukäme. Durch die Überlieferung vermittelſt der Sprache eröffnet ſich uns das Feld einer über die weiteſten Zeiten und Räume ſich erſtreckenden Reihe von Erſcheinungen, welche zwar noch immer beſchränkt bleibt, aber doch eine unermeßliche Erweiterung in Ausſicht ſtellt. An den Erſcheinungen der Sprache ſehen wir nun auch, wie verſchieden die Zeichen von dem, was ſie bezeichnen, ſein können. Nur die entfernteſten Ideenaſſociationen können uns bei der Schrift an die Laute erinnern, und noch entfernter liegen die Ideenaſſociationen, welche Worte und Vorſtellungen verbinden. Es liegt deswegen in der Verbindung der Sprache mit dem Denken etwas Geheimnißvolles für uns, über welches ſich niemand wundern wird, welcher die Rückbedingtheit unſerer empiriſchen Erkenntniß kennt. Es weiſt aber auch die gänzliche Ungleichartigkeit, welche wir zwiſchen äußerer und innerer Erſcheinung zu finden pflegen, uns darauf hin, daß wir das Überſetzen aus der Sprache in die Vorſtellung nicht an dem Faden der Ähnlichkeiten zwiſchen der einen und der andern Erſcheinung fortführen können, daß vielmehr hierbei noch eine andere Thätigkeit unſeres Denkens eintreten muß, welche nicht blos

arauf beruht, daß Reſte oder Spuren früherer Empfindungen an as Vergangene uns erinnern. Erſt ſpäter, wenn wir den Unter- hied zwiſchen äußerer und innerer Erſcheinung und wie er uns ntſteht, erklärt haben werden, dürften wir uns in den Stand ge- tzt ſehen über dieſe Thätigkeit unſeres Denkens weitere Auskunft u geben. Daß wir hier auf dieſe ſpätere Erörterung verweiſen üſſen, obgleich wir den Unterſchied zwiſchen äußerer und innerer rſcheinung ſchon gebraucht haben, wird darin ſeine Entſchuldigung nden, daß wir bei der Unterſuchung über unſere Vorſtellungen im llgemeinen die Sprache nicht übergehen konnten, weil ſie ohne weifel den größten Antheil an der Ausbildung unſerer Vorſtellun- en hat und überall auf das mächtigſte, ſo wie in unſer Denken berhaupt, ſo auch in die ſinnliche Abſtraction eingreift.

159. Indem die Wahrnehmung, zu der Empfindung hren bleibenden Gegenſtand hinzudenkend, eine Reihe von rſcheinungen zu einer Vorſtellung zuſammenfaßt und eine auer gewinnt (152), geſellt ſich in ihr zu der Empfindung es Gegenwärtigen auch die Erinnerung der vergangenen Er- cheinung und es bildet ſich in ihr nur ein abſtractes Bild er Erſcheinungen, welche in der gegenwärtigen Empfindung hren Abſchluß gefunden haben. Daher wird auch die Wahr- ehmung, wie ſehr wir auch unſere Aufmerkſamkeit in ihr zur eobachtung ſchärfen mögen, niemals ganz genau, ſondern mmer nur in verworrener Weiſe die Vorgänge darſtellen kön- en, welche wir in Verlauf der Empfindungen oder des ſinn- chen Werdens als vorhanden vorausſetzen müſſen.

Die Klagen, welche man zu hören pflegt, über die Grobheit der über die Ungenauigkeit und in deren Folge auch über die äuſchungen der Sinne treffen in der That nur die ſinnliche Wahr- ehmung. Jede Empfindung iſt an ſich genau und kann nicht uſchen, weil ſie nichts anderes als das nothwendige Ergebniß des eizes und der Aufmerkſamkeit darſtellen kann. In der Wahr- ehmung aber kommen die Ungenauigkeiten und naht ſich die äuſchung, wenn ſie auch noch nicht eintritt. Die Ungenauigkeiten rgeben ſich nothwendig aus der ſinnlichen Abſtraction, ohne welche eine Wahrnehmung bleiben kann. Wie kurz auch eine Wahrneh- mung ſein möge, ſie dauert mehrere Augenblicke. Wenn wir den litz mit den Augen verfolgen, eine der kürzeſten Erſcheinungen, elche wir wahrnehmen, er hat ſeinen Verlauf in der Zeit und ird wahrgenommen von einem Anfange zu einem Ende forteilend; i dieſem Verlaufe würden wir unzählige Momente unterſcheiden

können, welche alle in dem Fortgange unſerer Empfindungen liegen müſſen, welche aber in unſerer Wahrnehmung nur als ein Geſammtereigniß aufgefaßt werden. Zu einem abſtracten Bilde deſſelben iſt uns unwillkürlich die ganze Reihe unſerer Empfindungen zuſammengeſchmolzen. Wir haben eine Ahnung davon, daß unſere Wahrnehmungen nicht alles genau bemerken, was in der ſinnlichen Erſcheinung ſich unterſcheiden ließe; wir wiſſen, daß unſere Aufmerkſamkeit einer Steigerung fähig iſt und daß wir im Verlaufe der Erſcheinungen mehr bemerken würden, wenn wir unſere Aufmerkſamkeit ſchärfer anſpannten; wenn wir auf dieſelben ſinnlichen Erſcheinungen unſer Nachdenken wieder zurücklenken, ſo werden wir gewahr, daß unſer Mangel an Aufmerkſamkeit ſchwächere Reize unbemerkt an uns vorübergehn ließ, welche bemerkt zu haben für unſere Erforſchung der Wahrheit von Gewicht geweſen wäre. Wir ſuchen daher in künftigen Fällen die Reize zu verſtärken und unſere Aufmerkſamkeit zu ſchärfen und es ſind hieraus die künſtlichen Vorrichtungen hervorgegangen, welche wir unter den Namen von Inſtrumenten der Beobachtung kennen. An ihrem Gebrauch wird es uns beſonders anſchaulich, wie ungenau wir zu ſehen und zu hören pflegen mit unbewaffneten Augen und Ohren, den beſten Werkzeugen, welche die Natur uns für die Wahrnehmung gegeben hat, weil eben nur ein abſtractes Bild der Erſcheinungen von allen Empfindungen, welche uns gleichſam im Fluge berührten, in unſerer Wahrnehmung zurückbleibt. Wenn wir aber alsdann mit Hülfe ſolcher Inſtrumente zu genauerem Sehen und Hören gelangt ſind, ſo werden wir doch nicht glauben, daß wir damit die Grenze der Genauigkeit ſinnlicher Wahrnehmungen erreicht haben. Denn wenn es uns gelungen iſt die Kraft unſerer natürlichen Werkzeuge für die Empfindung durch optiſche und akuſtiſche Inſtrumente zu verſtärken, indem wir die von außen kommenden Reize erhöhn, wenn wir überdies in der durch wiſſenſchaftliches Nachdenken geleiteten Beobachtung unſere Aufmerkſamkeit nach Möglichkeit geſteigert haben, ſo müſſen wir doch aus unſern eigenen Erfolgen abnehmen, daß noch beſſere Inſtrumente erfunden werden können, daß eine beſſere Leitung der Beobachtung unſere Aufmerkſamkeit noch zu größerer Stärke zu erheben vermögend ſein werde. Es bleibt alſo das Ergebniß, daß wir zwar genauer, aber nie völlig genau wahrnehmen können. Dächten wir auch die Inſtrumente der Beobachtung im höchſten Grade vervollkommnet und die Aufmerkſamkeit des Beobachters auf das Aeußerſte geſteigert, ſo würde doch in der Wahrnehmung, welche ſich hieraus ergeben könnte, unvermeidlich ein Verlauf von ſinnlichen Eindrücken ſich darſtellen, in welchem die einzelnen Eindrücke ſich nicht unterſcheiden ließen. Wenn das Mikroſkop mir zeigt, daß was dem unbewaffneten Auge als eine

leichartig gefärbte Ebene erſchien, der genauern Beobachtung als
ne verſchiedenartig gefärbte Kette von Hügeln ſich darſtellt, ſo
erde ich ſchließen müſſen, daß auch die einzelnen gefärbten Hügel,
elche ich nun unterſcheide und an welchen ich nichts weiter zu
nterſcheiden vermag, doch noch in andere Einzelheiten ſich zerlegen
ürden, wenn ich ſchärfer die vorliegenden Erſcheinungen zu unter-
heiden vermöchte. Einige, wenn auch die kleinſte Zeit, welche ich
meſſen kann, wird mein Denken gebrauchen um über die Theile des
egenſtandes gleichſam hinwegzuſtreifen und das ganze Bild deſ-
lben zuſammenzufaſſen. Wenn auch in einem Augenblicke der
indruck geſchieht, meine Aufmerkſamkeit wandert von dem einen
unkte des Gegenſtandes zum andern, und wenn ich das Ende
reiche, habe ich den Anfang hinter mir, noch im Gedächtniß, aber
icht im augenblicklichen Eindruck gegenwärtig. So wird ſich jede
Wahrnehmung aus einer Reihe von Empfindungen zuſammenſetzen,
on welcher die eine vergangen iſt, während die andere gegenwärtig
vollzogen wird, und indem ich das Bild der Erſcheinung zuſam-
menfaſſe, wird der Anfang der Empfindung nur in einem Bilde
einer Einbildungskraft mir vorſchweben. Daher keine Wahrneh-
mung ohne Erinnerung. Daß wir zur Wahrnehmung auch das
Gedächtniß anſtrengen müſſen, bemerken wir nur im gewöhnlichen
Laufe unſeres Denkens nicht, weil es ein kleinſter Grad der Er-
innerung iſt, nur an die zunächſt vorhergehenden Erſcheinungen,
als für die Wahrnehmung verlangt wird. Dennoch fehlt uns
auch dieſer kleinſte Grad der Erinnerung zuweilen, wie im tiefen
Schlaf, in der Ohnmacht; da ſchwindet uns das Bewußtſein von
der Außenwelt und dem Ich in jedem bemerkbaren Grade und
man meint, wir hätten da keine Empfindung. Daß aber auch die
Empfindung in ſolchen Zuſtänden fehle, dürfte doch ſchwerlich an-
zunehmen ſein; Leibniz hat mit Recht darauf beſtanden, daß man
nicht meinen dürfe, die Stetigkeit in dem Zuſammenhange unſeres
Lebens könne unterbrochen werden, und ſie würde unterbrochen
werden, wenn der Wechſel der Empfindungen unterbrochen würde;
wir aber können in ſolchen Zuſtänden dieſes Zuſammenhangs uns
nicht bewußt werden, weil die Erinnerung und mit ihr die Wahr-
nehmung uns ausgegangen iſt; wir können uns unſerer Empfin-
dungen nicht bewußt werden, weil wir weder unterſcheiden, noch
verbinden können und alſo der Acte des Nachdenkens nicht mächtig
ſind, durch welche wir uns im Gegenſatz gegen das Nichtich erken-
nen müſſen. Man pflegt anzuerkennen, daß in ſolchen Zuſtänden
ſcheinbarer Empfindungsloſigkeit die Unterſcheidung uns fehlt, indem
man ihnen die äußerſte Verworrenheit des Bewußtſeins vorwirft;
man muß aber auch den Mangel an Verbindung in ihnen aner-
kennen, weil ſie keine Erinnerung, d. h. keine Verbindung des

das Blitzende iſt; daß es aber das Blitzende iſt, weiß ich, und damit iſt der Grund zu einer ſinnlichen Vorſtellung von dieſem unbekannten Träger der Erſcheinung gelegt. Dieſe Vorſtellung werde ich durch alle weitere Unterſuchungen über ihn fortführen müſſen. Wenn mir derſelbe Träger noch in andern Erſcheinungen vorkommen ſollte, ſo werde ich meine Vorſtellung von ihm durch ſie bereichern können; aber ich werde dabei nicht vergeſſen dürfen, daß er früher als das Blitzende mir erſchien; denn dies hat mir ein Zeichen ſeines Seins abgegeben, welches zum Verſtändniß ſeiner Wahrheit mir dienen ſoll.

162. Die doppelte Art der Vorſtellungen, welche aus der Wahrnehmung hervorgehn, führt zu zwei ſehr verſchiedenen Weiſen, in welchen die Wahrnehmungen unter einander verbunden werden. Wenn wir die Erſcheinungen ohne Rückſicht auf ihre Träger zu allgemeinen Vorſtellungen zuſammenfließen laſſen, ſo können wir dabei nur auf ihre größere oder geringere Aehnlichkeit achten. Hieraus entſtehn uns Sammlungen von Erſcheinungen, welche das Unähnliche in der Vorſtellung fallen laſſen und nur das Aehnliche aufnehmen, alſo auf ſinnlicher Abſtraction beruhen. Vorſtellungen, welche ſolche Sammlungen ähnlicher Erſcheinungen uns darſtellen, nennen wir *abſtracte Vorſtellungen*. Sie können durch verſchiedene Grade der Abſtraction durchgeführt werden, je nachdem die Aehnlichkeit der Erſcheinungen, welche in ihnen zuſammengefaßt werden, größer oder geringer iſt. So kommen wir zu den abſtracten Vorſtellungen der Farben, des Lichtes, der Wärme, der Gefühle der Luſt und der Unluſt, des ſinnlichen Wahrnehmens, des ſinnlichen Vorſtellens u. ſ. w. Wenn wir dagegen die Erſcheinungen auf ihre Träger beziehn, um dieſe zur Vorſtellung zu bringen, ſo werden wir hierbei nicht von der größern oder geringern Aehnlichkeit der Erſcheinungen geleitet, ſondern von dem Gedanken des unbekannten Grundes, welcher ſehr unähnlichen Erſcheinungen zum Träger dienen und andere ſehr ähnliche Erſcheinungen von ſich ausſchließen kann. Denn verſchiedene Träger können uns in ähnlicher Weiſe erſcheinen und derſelbe Träger kann zu verſchiedenen Zeiten in ſehr verſchiedenen Reizen und Acten der Aufmerkſamkeit ſich uns zu er-

nnen geben. Unſer Ich geht durch die verſchiedenſten Erſcheinungen der Luſt und des Schmerzes, der Empfindungen es Lichtes und der Finſterniß hindurch; wenn wir es zur ollſtändigen Vorſtellung bringen wollen, werden wir uns an lle die Erſcheinungen erinnern müſſen, in welchen es uns vorekommen iſt. Ebenſo iſt es mit den Dingen der Außenwelt; aſſelbe Ding zeigt ſich uns von verſchiedenen Seiten, oft in anz entgegengeſetzten Erſcheinungsweiſen; keine von ihnen ürfen wir durch Abſtraction fallen laſſen; wir müſſen ſie ſo orgfältig als möglich zu ſammeln ſuchen, wenn wir eine richige, vollſtändige und für die Zwecke unſeres Forſchens ausreichende Vorſtellung vom Träger der Erſcheinungen gewinnen ollen. Jede beſondere Erſcheinung iſt nun aber mit dem Bedanken ihres Trägers verwachſen (160) und alle Erſcheiungen deſſelben Trägers ſind daher auch in der Vorſtellung eſſelben untereinander verwachſen; daher pflegen wir ſolche Vorſtellungen der Träger concrete Vorſtellungen oder Vorſtellungen des Concreten zu nennen. Sie ſtellen Träger ar, welche als bleibende Einzelheiten gedacht werden, in dem Bechſel der Erſcheinungen aber eine Mannigfaltigkeit von eichen ihres Daſeins uns geben (151). In der Einheit einer ncreten Vorſtellung müſſen wir alle ihre veränderlichen Zeien zuſammenzufaſſen ſuchen um ihre bleibende Wahrheit im Begenſatz gegen die Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinung uns orſtellig zu machen, damit wir ſie zum Gegenſtande unſerer orſchung machen können.

163. In Sätzen, welche Wahrnehmungen bezeichnen, ſind e Worte, welche concrete Vorſtellungen ausdrücken, zu Subcten, die Worte für abſtracte Vorſtellungen zu Prädicaten eſtimmt (152). Dieſe ſollen uns nur Sammlungen von eichen zur Vorſtellung bringen, aus welchen die wahren Subcte der Erſcheinungen erkannt werden können; jene drücken ar nicht die Wahrheit der Subjecte aus, aber geben doch on ihnen eine Vorſtellung. Bei der Wichtigkeit, welche dier Unterſchied für den Zweck unſeres Denkens hat, läßt ſich meſſen, wie verhängnißvoll es iſt, daß beide Arten der Vorellung leicht mit einander verwechſelt werden können. Denn

wenn auch in der reinen Wahrnehmung kein Irrthum möglich iſt, weil in ihr nur eine Reihe von Erſcheinungen auf ein unbeſtimmtes Subject bezogen wird, ſo tritt doch die Möglichkeit eines Irrthums ſogleich ein, wenn wir das unbekannte Subject der Erſcheinungen durch eine Reihe von Vorſtellungen uns zu bezeichnen anfangen (161). Wenn wir nur ein völlig unbekanntes Subject als Träger der in der Wahrnehmung vereinigten Erſcheinung ſetzen, ſo kann dieſes Subject auch noch als eine Mehrheit von Dingen gedacht werden. Wenn wir dagegen eine Mehrheit von Erſcheinungen zu der Abſicht mit einander verbinden um in ihr die Erſcheinungsweiſe deſſelben Subjects uns vorſtellig zu machen, ſo iſt die Vorausſetzung, daß ein und daſſelbe Subject Grund aller dieſer Erſcheinungen ſei, und dieſe Vorausſetzung kann eine Täuſchung enthalten. Zu dieſen Täuſchungen aber giebt beſonders die Aehnlichkeit der Erſcheinungen Veranlaſſung, welche in den abſtracten, zu Prädicaten beſtimmten Vorſtellungen ſich uns darſtellt.

Daß wir dem Sinn und ſeinen Empfindungen keine Täuſchung aufbürden können, wird ſich darauf zurückführen laſſen, daß Naturproceſſe weder Wahres noch Falſches in ſich tragen (37). Erſt wo die Vernunft ihre Zwecke zu betreiben begonnen hat, kann es ſich ereignen, daß in ihren Verſuchen Zweckmäßiges oder Unzweckmäßiges vorkommt; das Zweckmäßige aber in theoretiſcher Rückſicht nennen wir das Wahre, das Unzweckmäßige das Falſche. Nun hat allerdings die Vernunft auch ſchon in der Wahrnehmung ihren theoretiſchen Zweck zu betreiben begonnen; aber noch in ſo unbeſtimmter Weiſe und nach einem ſo nothwendigen Geſetze, daß von keiner Täuſchung in ihr die Rede ſein kann. Über Verworrenheit der Wahrnehmungen kann man klagen; eine falſche Wahrnehmung kann nicht vorkommen. Erſt bei Vorſtellungen und bei dem Gebrauch der Sprache in Bezeichnung der Vorſtellungen kommt Irrthum vor. Es zeigen ſich aber auch hier ſogleich die gefährlichſten Irrthümer, weil ſie die urſprünglichſten und am weiteſten verbreiteten ſind. Vorſtellungen und ihre Bezeichnungen durch Wort kann man als vorläufige Abänderungen von Erſcheinungskreiſen und als Überlieferungen ſolcher Abänderungen anſehn; man muß ſich aber hüten ihnen eine weitere, eine objective Bedeutung beizulegen; ſobald dies geſchieht, iſt die Gefahr der Täuſchung vorhanden. Wahrnehmungen faſſen Kreiſe von Erſcheinungen zuſammen [illegible] ſie auf einen Gegenſtand des Denkens; aber ſie thun

dies mit der Vorsicht, daß über ihren Gegenstand noch gar nichts bestimmt wird; wenn sie das Es, welches sie als Subject setzen, auch nur als eine Einheit des objectiven Seins setzten, so würden sie in Irrthum sein können. Man darf sich nicht darüber täuschen, daß kein Träger einer Erscheinung oder einer Reihe von Erscheinungen für sich allein im Stande ist die Erscheinungsreihe zu tragen. In den Vorstellungen stellt sich das Sein der Dinge, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen, nur vermischt mit Schein dar und wir dürfen nicht wähnen, daß die Dinge ihren Erscheinungen gleichen (157 Anm.). Wenn wir daher das Bild, welches wir in der Vorstellung von der sinnlichen Erscheinung der Sache gewinnen, schlechthin der Sache beilegen und meinen darin die Wahrheit der Sache erkannt zu haben, so ist ein Irrthum vorhanden. Die gemeine Vorstellung ist zu diesem Irrthum geneigt; sie glaubt den Dingen ihre sinnlichen Qualitäten, ihr Vorkommen in Raum und Zeit, ihre Verhältnisse als Eigenschaften beilegen zu können. Die Gefahr des Irrthums steigert sich noch durch die bekannten Wendungen, welche die Sprache in Umwandlung von Prädicaten in Subjecte vornimmt. Man wird sich hüten müssen das grammatische Subject mit dem logischen Subjecte zu verwechseln. Der Blitz, welchen wir nur für eine Erscheinung halten können, wie er in der Wahrnehmung als ein solcher gesetzt wird, welcher daher auch nur als Prädicat im logischen Sinne zu denken ist, wird doch in der Rede auch als Subject auftreten können, indem wir noch mancherlei an ihm oder in Beziehung auf ihn unterscheiden und von ihm aussagen können. Wenn man nun jedes Wort, welches in unserer Rede als Subject auftritt, für das Zeichen eines Trägers von Erscheinungen halten wollte, so würde uns eine unsägliche Verwirrung unserer Gedanken über den wichtigsten Punkt der wissenschaftlichen Aufgabe entstehn, über die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Grund der Erscheinung. Diese Verwirrung ist aber schwer zu vermeiden, weil die Vorstellungen der Prädicate, wie der Subjecte, beide in logischer Bedeutung genommen, doch nur Sammlungen von Erscheinungen darstellen und nur darin von einander sich unterscheiden, daß sie aus verschiedenen Gründen gemacht werden. Nicht immer wird es leicht sein ihre Gründe sich gegenwärtig zu erhalten; die vielen Trugschlüsse, welche auf dem Schein der Rede beruhn, beweisen uns das Verführerische in den Mitteln unserer Mittheilung und wie leicht es verleiten kann das grammatische Subject mit dem logischen zu verwechseln. Die Unterscheidung zwischen abstracten und concreten Vorstellungen muß uns vor diesen Verwechslungen warnen. Im Allgemeinen ist sie leicht gemacht, schwerer aber ist es sie unbeirrt durchzuführen. Nicht allein die gewöhnliche Vorstellungsweise ist von den Verwechslungen erfüllt, welche

Verwechslungen der logiſchen Prädicate für Vorſtellungen der lo
ſchen Subjecte nehmen, ſondern auch in der wiſſenſchaftlichen Unt
ſuchung hat man dieſe Verwechslungen weiter fortgetrieben und d
was als ein verläufiges Hülfsmittel für Unterſcheidung der Claſſ
ren Erſcheinungen uns dienen kann, als einen endgültigen Halpu
für die Unterſuchung über die Gründe der Erſcheinung feſtzuhalt
geſucht. Wenn die Einbildungskraft Wolken und Himmel, Be
und Thäler, Flüſſe und Meere nicht als Sammlungen von E
ſcheinungen, welche zu Prädicaten beſtimmt ſind, ſondern als Su
jecte uns erſcheinen läßt, ſo lehrt uns freilich ein kurzes Nachde
ken ſolche Sammlungen auflöſen; aber wenn die Wiſſenſchaft n
auf die Elemente ſolcher Zuſammenſetzungen vorzudringen ſtrebt,
gelingt es doch nicht leicht die richtigen Gründe zu entdecken, wel
zu feſtern Verbindungen der Erſcheinungen führen, und nur zu
treten alsdann an die Stelle der concreten Gründe Sammlung
von Erſcheinungen, welche nur durch ihre Ähnlichkeit zuſammen
halten werden, und geben fingirte Träger der Erſcheinungen
Wie lange hat man ſich mit der Annahme getragen, daß die
Elemente bleibende Träger der Naturerſcheinungen wären; in
Phyſik ſind das Phlogiſtikon, das Licht, der Wärmeſtoff und
manche andere Stoffe, in der Pſychologie die Pflanzen-, die th
riſche und die vernünftige Seele oder die verſchiedenen Seelenkr
Beiſpiele ähnlicher Annahmen. Wir werden noch oft Veranlaſſu
haben auf dieſe Claſſe der Irrthümer zurückzukommen.

164. Unſere Irrthümer in der Weiſe die Subjecte
Erſcheinungen durch ihre Erſcheinungsweiſen zu beſtimmen
ſen uns darauf hin, daß wir die Gründe der Erſcheinun
nicht in dem Naturproceſſe der ſinnlichen Empfindung ken
lernen, ſondern in einem Acte unſerer denkenden Vernunft
der Erſcheinung hinzudenken. Das Es, der Träger der ſi
lichen Erſcheinung, wird nicht empfunden, ſondern ſein Geda
ergiebt ſich in einem freien Acte des Nachdenkens, in welch
wir die erſte Regung unſeres Triebes nach dem Wiſſen an
erkennen haben; denn wir ſetzen dieſen Träger zu dem Zw
die ſinnliche Erſcheinung aus ihrem Grunde zu erklären. H
durch gehen wir über den natürlichen Anknüpfungspunkt u
res Denkens hinaus und machen den Beginn einer Forſchu
in welcher die Erklärung der Erſcheinungen verſucht werd
ſoll. Der Verſuch kann gelingen, kann mißlingen, je nachd
wir den Geſetzen unſeres Denkens getreu bleiben oder vore

in unſerm Verfahren vorſchreiten. Deswegen kann Wahrheit der Ergebniſſe oder auch Irrthum eine Folge ſein des gewagten, aber von der Vernunft gebotenen Unternehmens die Gründe der Erſcheinung in Gedanken zu faſſen.

165. Zwiſchen den beiden Elementen der Wahrnehmung iſt ein voller Gegenſatz. Jede Erſcheinung iſt ein ſchlechthin Beſonderes in unſerm ſinnlichen Bewußtſein (145); jedes Subject der Erſcheinung müſſen wir als einen allgemeinen Grund denken, weil von ihm viele Erſcheinungen begründet werden (152); jede Erſcheinung iſt nur in einem augenblicklichen Entſtehn und Vergehn, und die Reihe der Erſcheinungen iſt in einem beſtändigen Werden (144); dagegen jedem Subject der Erſcheinung haben wir ein bleibendes Sein beizulegen (151). Daher müſſen wir auch zwiſchen den Thätigkeiten, welche dieſe Elemente ſetzen, einen vollen Gegenſatz anerkennen. In der Erkenntniß der Erſcheinungen üben wir nur einen Act der Empfänglichkeit (Receptivität); durch unſere Aufmerkſamkeit empfangen wir den Reiz und beide verſchmelzen ſich zur Empfindung; indem wir aber in der Wahrnehmung zu der Empfindung ihren Grund hinzudenken, üben wir einen Act unſeres freien Nachdenkens aus. Wir dürfen nicht anſtehn, indem die Vernunft in uns ihren Willen zur Erkenntniß der Wahrheit geltend macht, uns in unſerm Denken eine Freithätigkeit (Spontaneität) zuzuſchreiben. Es iſt hierin der Wille zu wiſſen. Er geht aber über die Erſcheinungen hinaus auf die Gründe der Empfindung, und indem er die Erſcheinungen nur als Zeichen der Wahrheit betrachtet, will er ein Verſtändniß dieſer Zeichen gewinnen. Wir ſollen das verſtehen lernen, was in den Erſcheinungen ſich uns verkündet. Daher ſchreiben wir uns ein Vermögen zu die Erſcheinungen zu verſtehn und nennen es *Verſtand*. Die Gedanken des Verſtandes ſind nichts anderes als die Acte der Freithätigkeit unſerer Vernunft, in welchen ſie das Verſtändniß oder die Erklärung der Erſcheinungen betreibt.

Die Lehren des Senſualismus, welcher unſer Denken nur als das Ergebniß der Sinnlichkeit oder der Empfänglichkeit unſerer Vernunft anſieht, gehen weſentlich darauf aus alle Freithätigkeit im

Erkennen zu leugnen. Sie haben daher auch in folgerichtiger Entwicklung zu dem Satze führen müſſen, daß unſere theoretiſche Vernunft nur ein paſſives Vermögen wäre. Wenn dieſe Lehrweiſe hierbei auf den Gegenſatz zwiſchen praktiſcher und theoretiſcher Vernunft ſich geſtützt hat, von welchen man auch die erſtere den Willen und nur die andere Vernunft in engerer Bedeutung des Wortes nannte, ſo müſſen wir dieſen Gegenſatz für unrichtig gefaßt halten und leugnen, daß die theoretiſche Vernunft ohne Willen wirkſam ſein könne. Der Wille iſt im Allgemeinen auf das Zukünftige gerichtet, ohne Rückſicht darauf, ob daſſelbe als außer oder in uns ſeiend gedacht werden möge; die praktiſche Vernunft geht auf das Handeln, d. h. auf die Hervorbringung eines Zukünftigen in der Außenwelt; aber auch das Wiſſen iſt ein Zukünftiges, welches in uns hervorgebracht werden ſoll und welches wir wollen müſſen um es hervorzubringen. Man ſieht, welche Bedenken von metaphyſiſcher Seite dem Senſualismus ſich entgegenſetzen, wenn er das denkende Ich als ein ſchlechthin leidendes und nur empfängliches Subject ſich zu denken unternimmt, da wir ein rein paſſives Weſen nicht als ein Subject, d. h. als einen Factor der Erſcheinungen denken können. Dieſe Bedenken haben ſich auch bei den Senſualiſten geregt; ſie ſind dadurch veranlaßt worden der theoretiſchen Vernunft als der paſſiven Seite des Ich die praktiſche Vernunft als ſeine active Seite beizugeben und anzunehmen, daß dieſe, ſollte es auch nur im Streben nach Selbſterhaltung ſein, einen Einfluß auf die Bildung unſerer Gedanken ausübe. Sie haben nur nicht bemerkt, daß ſie hierin ihren ſenſualiſtiſchen Grundſätzen nicht getreu blieben, vielmehr auch in das Erkennen des Ich von ſeiner praktiſchen Seite eine Freithätigkeit deſſelben hinübertrugen. Wenn das vernünftige Weſen, ſo werden wir im Allgemeinen ſagen müſſen, im Wiſſen fortſchreiten ſoll, ſo muß es die Gedanken ſeiner Erkenntniß nicht allein empfangen, ſondern auch ergreifen, ſich aneignen in einer ſelbſtändigen, ihm eigenen Thätigkeit ſie als ſeine Gedanken ſetzen. Dazu mag es von außen erregt werden; aber mit der äußern Erregung allein iſt es nicht gethan; ſie würden nur einen von den Umſtänden abhängigen Schein an ihm hervorbringen, nur eine augenblickliche, ſo wie auftauchende, ſo auch wieder verſchwindende Erſcheinung an ihm hervorrufen können; um das Wiſſen zu haben muß es daſſelbe feſthalten, und weil es die Erſcheinungen nicht feſthalten kann, auf die Gründe der Erſcheinungen vordringen. Es iſt nun der ſtärkſte Beweis gegen den Senſualismus, von der einen Seite oft vorgebracht, von der andern Seite doch noch nicht genug erwogen, daß wir immer nur das Werden der Erſcheinungen in unſerer ſinnlichen Empfindung auffaſſen, aber nie die Wahrheit der Sache, das Ding, welches der

rſcheinung zu Grunde liegt, empfinden oder mit dem Sinn ergrei-
n können. Über dieſen Punkt, welchen wir ſchon früher berührt
aben (146), täuſchen ſich die Senſualiſten, weil ſie die ſinnliche
mpfindung und die an die Wahrnehmung ſich anſchließende Vor-
ellung der Sache nicht in folgerichtiger Unterſcheidung auseinan-
erzuhalten wiſſen und daher anzunehmen pflegen, daß wir die
Sachen ſelbſt empfinden und nicht erſt zu unſerer Empfindung hin-
udenken. Und doch iſt dieſer Punkt ſo offenbar, daß ſelbſt die
emeine Vorſtellung darüber zum Verſtändniß gebracht werden kann,
bwohl ſie in den Übertragungen, welche ſie in ihrer abkürzenden
Redeweiſe liebt, zur Verwechslung des Empfundenen und des Hin-
ugedachten Veranlaſſung zu geben pflegt. Nichts iſt gewöhnlicher,
ls zu hören, daß man dieſes oder jenes Ding oder einen Grund
er Erſcheinung, etwa einen Körper, ein Thier, einen Menſchen,
che, höre, fühle oder irgendwie ſonſt empfinde. Ein kurzes Nach-
enken wird uns belehren können, daß man etwas anderes meint,
ls man in ſolchen Reden ſpricht, indem unter Sehen, Hören und
ühlen nicht die ſonſt ſo genannten Empfindungen, ſondern die Er-
olge des Nachdenkens verſtanden werden, welche an dieſe Empfin-
ungen ungeſucht, nach beſtändiger Gewöhnung ſich anzuſchließen
flegen. Wir ſehen nicht den Körper, ſondern nur das Licht und
ie Farbe; aus dieſen Erſcheinungen aber ſchließen wir, daß ein
örperlich uns erſcheinendes Ding jene Empfindungen uns errege.
Wie möchten wir irgend ein Ding fühlen, da wir immer nur höch-
ens die Oberfläche des Dinges berühren können; und jede ſinn-
che Empfindung bleibt, wenn ſie das höchſte erreicht, auf eine
che Berührung mit der Oberfläche des Gegenſtandes beſchränkt.
s iſt ſogleich einleuchtend, daß wir niemals einen Menſchen hö-
n, ſondern nur den Ton ſeiner Stimme oder den Schall ſeiner
ritte u. ſ. w. So werden wir durch alle Überlegungen, welche
ir über unſere Empfindungen anſtellen mögen, zu dem Ergebniß
etrieben, daß niemals ein Ding von uns empfunden werden kann,
ndern unſer Sinn nur die Erſcheinungen der Dinge auffaßt, wir
ber zu dieſen Erſcheinungen ihre Gründe hinzudenken und alsdann
uch Vorſtellungen von dieſen Gründen, d. h. der Dinge uns ma-
en, von welchen unſere Empfindungen uns Zeichen abgeben. Viel-
icht findet jemand dieſe Überlegungen trivial; man würde ihrer
icht bedürfen, wenn nicht beſtändig über die Gewohnheit des Den-
ns die Bildung der Gedanken vergeſſen würde, welche zu der Ge-
ohnheit des Denkens geführt hat. Die Meiſten, im Gefühl ihrer
berlegenheit, verſchmähn es in die Gedanken eines Kindes ſich zu
rſetzen; einige meinen, die Kinder müßten erſt ſehen und hören
rnen, obwohl die Empfindungen, welche wir ſo nennen, ein jedes
npfindende Weſen von Natur empfängt, das denkende Weſen aber

ſeine Empfindungen gebrauchen lernen muß um zur Unterſcheidung der Dinge, welche nicht geſehn und nicht gehört werden, durch das Sehen und das Hören zu gelangen. Wie viele Überlegungen gehören dazu, ehe wir zu der Vorſtellung des einzelnen Menſchen, des einzelnen Thieres gelangen, von welchen man meint, ſie würden ſinnlich empfunden; man muß dazu die Empfindungen ſammeln und erſt einſehn lernen, daß die geſammelten Empfindungen auf denſelben Gegenſtand ſich beziehn, von dem wir eine Geſammtvorſtellung erwerben ſollen; zu einer ſolchen Einſicht wird Verſtand verlangt; denn nicht in der beſondern Empfindung können wir den Gedanken faſſen, daß die Erſcheinung, welche wir empfinden, mit andern früher empfundenen Erſcheinungen zuſammengehört als Zeichen deſſelben Gegenſtandes; auch die Erinnerung an frühere Erſcheinungen kann zu dem Schluſſe, daß ſie denſelben Gegenſtand bezeichnen, nicht berechtigen. Ebenſo wenig wie ein beſonderes Nichtich, können wir auch das Ich empfinden; wir empfinden immer nur das gegenwärtige Moment unſeres Lebens; auch die Erinnerung führt den Gedanken des Ich nicht zu, ſondern bleibt bei der Vergegenwärtigung eines frühern Lebensmoments ſtehen; der Verſtand aber fügt den Gedanken hinzu, daß frühere und gegenwärtige Momente auf das Ich als auf einen und denſelben Grund hinweiſen. Wie ſchwach begründet die Annahme iſt, welche Senſualiſten zu Hülfe gerufen haben, daß durch die Ähnlichkeit der Erſcheinungen der Gedanke an ihre Verbindung in einem Grunde uns eingegeben werde, werden wir nicht weiter zu erörtern haben, da ſchon gezeigt worden iſt, daß die concreten Vorſtellungen, welche auf die Gründe der Erſcheinungen gehn, nicht in derſelben Weiſe, wie die abſtracten Vorſtellungen, nur ähnliche Erſcheinungen in ſich vereinen (162). So können weder Empfindungen, noch Reſte der Empfindungen, noch Vergleichung ähnlicher Empfindungen mit einander die Vorſtellungen der zu Grunde liegenden Dinge uns darbieten. Wir hören, ſehen, fühlen, ſchmecken, riechen kein Ding; auch unſer innerer Sinn empfindet kein Ding; unſere Erinnerungen führen uns nicht auf Dinge, ſondern nur auf Erſcheinungen der Dinge, auf Thatſachen der vergangenen Zeit; die Vergleichung ähnlicher Erſcheinungen kann nur abſtracte Vorſtellungen hervorrufen. Die nächſten Gründe der Erſcheinungen, welche man zu empfinden glaubt, hat man Individuen oder einzelne Dinge genannt; es iſt aber ſchon bemerkt worden, daß ſie, obgleich ſie einzelne Dinge heißen mögen in Gegenſatz gegen ihre allgemeinen Arten und Gattungen, doch allgemeine Gründe ſind in Gegenſatz gegen ihre Erſcheinungen, die in großer Menge von ihnen ausgehn (127 Anm.); um ſolche Allgemeinheiten zu erkennen, dazu gehört ebenſo ſehr Unterſcheidung wie Verbindung, welche nur unſer Verſtand richtig vollziehen kann.

166. Das Hinzudenken des unbeſtimmten Grundes zur Erſcheinung in der Wahrnehmung geſchieht zwar unausbleiblich, iſt aber doch nicht als das Werk eines Naturproceſſes zu denken, denn die Vernunft vollzieht es mit Abſicht, indem ſie durch den Gedanken des Grundes die Erſcheinung erklären will. Es iſt als der kleinſte Fortſchritt der forſchenden Vernunft zu betrachten, welcher von den gegebenen Ausgangspunkten in der Verwirklichung des Wiſſens gethan wird. Indem der Verſtand ihn thut, beginnt er ſein methodiſches Werk, welches nach einem allgemeingültigen Geſetze vollzogen werden ſoll. Das Geſetz, nach welchem er gethan wird, nennen wir das *Geſetz des zureichenden Grundes*. Wir befolgen in ihm den Grundſatz, daß für alles, was uns erſcheint oder was wir in uns finden, ein zureichender Grund zu ſuchen ſei, d. h. ein Grund, welcher das Gefundene in genügender Weiſe erklärt.

Es iſt das Zufällige in den Erſcheinungen, welches ſeine Erklärung durch den zureichenden Grund zu fordern unſere Vernunft veranlaßt (140), und daher hat Leibniz das Geſetz des zureichenden Grundes als den allgemeinen Grundſatz bezeichnet, welchen wir in der Erkenntniß aller zufälligen Wahrheiten zu befolgen hätten. Wenn er ihn im Gegenſatz gegen den Grundſatz des Widerſpruchs faßt, der alle ewige und nothwendige Wahrheiten begründen ſoll, ſo leuchtet hieraus die Denkweiſe des demonſtrativen Verfahrens in der Wiſſenſchaft hervor, welche von vornherein mehrere Principien der Wiſſenſchaft neben einander annehmen zu dürfen meint. Es wird überdies dabei ein Gegenſatz zwiſchen zufälligen und nothwendigen oder ewigen Wahrheiten vorausgeſetzt, welcher nicht allein ſchon in der Form ſeiner Ausſage an die Vieldeutigkeit des Wortes nothwendig erinnert (140 Anm.), ſondern auch in der weitern Ausführung der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſich nicht feſthalten läßt, weil nur vorläufig etwas als zufällig von uns angeſehn werden kann, wenn wir aber ſeinen zureichenden Grund erkannt haben, ſich zeigt, daß es nothwendig in ihm begründet iſt. Wenn wir alſo auch mit Leibniz beide Grundſätze anerkennen müſſen, ſo werden wir ihnen doch die Stellung zu unſerm Erkennen nicht beilegen können, welche er ihnen anwies. Ohne Zweifel haben ſie eine ſehr verſchiedene Stellung in der Wiſſenſchaft; ſie muß aus ihrer Bedeutung hervorgehn. Wir haben die Grundſätze des Widerſpruchs und der Übereinſtimmung zuſammengeſtellt; beide haben es mit Verbindung und Unterſcheidung in unſerm Denken (129 f.), alſo mit den Elementen unſeres Denkens und der Form ihrer Ver-

hältniſſe zu einander zu thun; der Grundſatz des zureichenden Grundes dagegen könnte auf die Form des Denkens nur inſofern bezogen werden, als er den Beweggrund zu Unterſcheidungen und Verbindungen abgiebt; ſeine unmittelbare Bedeutung aber geht unſtreitig auf den Inhalt der Erkenntniß, welche bezweckt wird und durch die Mittel der Unterſcheidung und Verbindung erreicht werden ſoll. Den zureichenden Grund wollen wir wiſſen, dazu wenden wir die Formen unſeres Denkens an. Es ergiebt ſich hieraus faſt das Entgegengeſetzte von dem, was Leibniz annahm, wenn er den Satz des Widerſpruchs auf die ewigen Wahrheiten, den Satz des Grundes auf die zufälligen und zeitlichen Wahrheiten beſchränkte. Daß der erſtere auch auf das Zeitliche ſeine Anwendung finde, wird doch wohl einleuchten; daß aber der letztere auf die Erkenntniß des Ewigen ausgehe, wird man zugeſtehen müſſen, wenn man bleibende und ewige Gründe der Erſcheinungen annimmt, und ſelbſt Leibniz wird auf ſolche Gründe geführt, wenn er die Beſchlüſſe Gottes über die zufälligen Dinge der Welt auf die ewigen Ideen im Verſtande Gottes zurückführt. Was nun aber die richtige Stellung dieſer Grundſätze betrifft, ſo wird ſie aus dem Geſagten deutlich ſein. In allem unſerm Denken ſind wir auf richtige Unterſcheidungen und Verbindungen angewieſen, wie ſie von den Grundſätzen des Widerſpruchs und der Übereinſtimmung gefordert werden; aber richtige Unterſcheidungen und Verbindungen ſollen doch nur als Mittel dienen den zureichenden Grund der Erſcheinungen zu finden, wie ihn zu ſuchen der Grundſatz des zureichenden Grundes verlangt.

167. Indem der Verſtand nach dem Geſetze des Grundes die Erſcheinungen zu erklären ſtrebt, muß er darauf ausgehn, den Schein von der Wahrheit der Sache abzuſondern; er kann daher nur verſchiedene Gründe der Erſcheinung ſetzen, welche an einander ſcheinen, und indem er den Gedanken des einen Grundes zu vollziehen ſucht, von dem abſehn, was dem andern Grunde für die Hervorbringung der Erſcheinung zugeſchrieben werden muß. Daher wird das Denken des Verſtandes nicht ohne Abſtraction ſich vollziehen laſſen. Die Abſtraction des Verſtandes unterſcheiden wir jedoch von der ſinnlichen Abſtraction (156) dadurch, daß ſie nicht unwillkührlich, ſondern mit dem Bewußtſein ſich vollzieht durch das Fallenlaſſen des Scheines der Wahrheit der Sache auf den Grund zu kommen. Um die concreten Gründe der Erſcheinung zu erkennen, müſſen wir vom ſinnlichen Schein abſtrahiren.

168. Durch die Abſtraction vom Schein will der Verſtand zur Erkenntniß der Gründe der Erſcheinung ſich erheben, daß ſein Streben in dieſer Richtung als eine Erhebung angeſehn werden muß, kann nicht bezweifelt werden, weil der Wiſſenſchaft die Erkenntniß der Gründe einen höhern Werth hat, als die Erkenntniß der Erſcheinung; denn in der Erkenntniß der Gründe will ſie ihrem Zwecke genügen. Die Gründe, welche über der ſinnlichen Erſcheinung ſtehen, ſtellen ſich deswegen als überſinnliche Gründe dar und das Streben des Verſtandes wird daher als auf die Erkenntniß des Ueberſinnlichen ausgehend angeſehn werden müſſen. Wenn wir in ihm nicht ein Vermögen das Ueberſinnliche zu erkennen beſäßen, würden wir den Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens nicht erreichen können, vielmehr auf die Erkenntniß der Erſcheinungen beſchränkt bleiben.

1. Je mehr Einfluß die Lehren des Senſualismus auf die Meinungen der neuern Wiſſenſchaft gewannen, um ſo mehr mußte die Abneigung um ſich greifen auf die Erkenntniß des Ueberſinnlichen einzugehn. Sie fand darin ihre Entſchuldigung, daß man das Ueberſinnliche von der entgegengeſetzten Seite her als etwas Geheimnißvolles, unſerm gewöhnlichen Leben und Denken fern Stehendes ſich dachte und mit einer ehrfurchtvollen Scheu behandelte als einem uns weit entrückten Gebiete angehörig; um ihm nichts von ſeiner Würde zu entziehen, glaubte man es nicht in den vertraulichen Verkehr unſeres täglichen Lebens verflechten zu dürfen. In dieſer Weiſe iſt es denn auch geſchehn, daß man den ruhig überlegenden, mit unſern nächſten Angelegenheiten beſchäftigten und das Kleinſte wie das Größte bedenkenden Verſtand für unfähig gehalten hat zu der myſteriöſen Höhe der überſinnlichen Wahrheit ſich zu erheben. Mit unſerm gegenwärtigen irdiſchen Leben ſollte ſie nichts zu thun haben, dem zukünftigen Himmel ſollte ſie vorbehalten bleiben. Solchen in das Unbeſtimmte hinausgreifenden Vorſtellungen vom Ueberſinnlichen kann die Wiſſenſchaft ſich nicht hingeben; ſie findet ſich vielmehr in einem beſtändigen Verkehr mit den überſinnlichen Gründen der Erſcheinung. Der Ausdruck überſinnlich kann eben nichts anderes bezeichnen, als das, was über der ſinnlichen Erſcheinung ſteht und in einer zwar durch den Sinn vermittelten, aber nicht vom Sinn vollzogenen, alſo nicht ſinnlichen Erkenntniß von uns erkannt wird. Daß ſeine Erkenntniß durch den Sinn vermittelt werden muß, wird nicht geleugnet werden

können, wenn man davon ausgeht, daß alles unser Erkennen seinen ersten Anknüpfungspunkt in der Erscheinung findet; es liegt aber auch darin ausgesprochen, daß es eben als das Uebersinnliche gedacht werden soll, als welches es doch nur unter der Bedingung gedacht werden kann, daß wir in ihm wissen, wie es über das Sinnliche sich erhebt, es begründet und erklärt. Keine Erklärung über irgend etwas können wir haben, ohne uns daran zu erinnern, daß sie dieses Etwas erklärt, ohne also auf das in unsern Gedanken zurückzugehn, von welchem die Erklärung ausgegangen und gefordert worden ist (66). Das Uebersinnliche können wir daher auch nur denken, wenn wir es als das Sinnliche begründend und erklärend in engster Verbindung mit dem Sinnlichen erkennen. Es würde nicht das Uebersinnliche sein, wenn es nicht den zureichenden Grund des Sinnlichen abgäbe und so im Sinnlichen zur Erscheinung käme. Wenn wir nun dem Sensualismus darin widersprechen müssen, daß er unser Denken in sinnlichen Empfindungen und Resten sinnlicher Empfindungen für so versunken ansieht, daß wir über sie in keiner Weise uns zu erheben vermöchten, so haben wir uns hierüber auf unsere schon früher entwickelten Sätze zu beziehn, welche uns haben erkennen lassen, daß diese Annahme und zu einem bodenlosen Skepticismus führen würde und daß wir in jeder Erkenntniß, welche einen Grund der Erscheinung setzt, ein nicht sinnlich Erkanntes, also einen übersinnlichen Grund aufdecken. Wir sehen und empfinden keine Sache, kein einzelnes Ding, in einer Erhebung unseres Gedankens über die sinnliche Erscheinung denken wir es zu ihr hinzu (165). Wer dies erkannt hat, wird nicht leugnen können, daß wir über das Sinnliche in unsern Gedanken hinausgehn, er müßte denn behaupten, daß wir weder unser Ich, noch irgend ein Ding der Außenwelt zu denken vermöchten. Schon das unbekannte Es, welches in der Wahrnehmung von uns gesetzt wird, giebt einen Keim der Gedanken an das Uebersinnliche ab, denn es wird als verborgener Grund der Erscheinung gedacht. Diesen Keim müssen wir weiter pflegen um das Uebersinnliche an den Verborgenheit zu ziehn, in welcher es in der Verworrenheit sinnlicher Verflechtungen verhüllt ist. Wie das Nachdenken des Verstandes hierbei weiter verfahren soll, werden wir erst durch die Erörterung der Gesetze unseres Denkens nachweisen können. Nur pflegen wir auch weil die einzelnen Dinge, welche der Erscheinung zu Grunde liegen, sinnliche Dinge zu nennen; es ist aber nur eine verwerfliche Ausdrucksweise derselben, wenn wir ihnen das als was sie erscheinen, als Wahrheit beilegen, wenn wir ihnen Eigenschaften zuschreiben, welche nur mit unsern Verflechtungen verbunden, mit unsern auf sie gerichteten Gedanken verbunden sind. Das Sinnliche liegt den Dingen nicht unsern Gedanken an, wie

führen es fort, ſo lange wir forſchen, und auch am Ende unſerer Forſchung kommen wir auf daſſelbe zurück; aber wir werden auch beſtändig über daſſelbe hinausgetrieben. So müſſen wir in unſerem Nachdenken über die Dinge der Außenwelt abſehn lernen von den Umgebungen, von den Umſtänden, unter welchen ſie uns vorkommen und unſerm Sinne ſich darſtellen; was an ihre Erſcheinung in veränderlicher Weiſe herangebracht wird, haben wir von ihrer Wahrheit loszulöſen um ihr bleibendes Weſen, in welchem ſie durch die verſchiedenſten Erſcheinungen hindurchgehn, uns zum Verſtändniß zu bringen. So viel verräth uns ſchon von dem Verfahren unſeres Denkens in der Erkenntniß des Ueberſinnlichen die Abſtraction des Verſtandes, welche wir haben fordern müſſen (167). In derſelben Weiſe müſſen wir auch in der Erkenntniß unſeres eigenen Ich zu Werke gehen, welches nicht weniger in ſinnlichen Empfindungen ſich uns darſtellt; wir müſſen es entkleiden von den Reizen, welche es erfährt und welchen es in ſeiner Aufmerkſamkeit ſich zuwendend ein Spiel der Verhältniſſe wird, um es loszulöſen von dem Schein, welchen ſeine Umgebungen auf daſſelbe werfen. Den Erſcheinungen haben wir in der Unterſuchung der überſinnlichen Dinge überall unſere Gedanken zuzuwenden, aber nur um ihnen ihr Verſtändniß zu entlocken, und daß der Verſtand hierzu befähigt ſei, wird uns bei den Dingen, welche unſerm Verſtändniß am nächſten liegen, am leichteſten anſchaulich werden. Auch der geſunde Menſchenverſtand kann nicht daran zweifeln, daß wir aus dem ſinnlich erſcheinenden Leben der Menſchen das Verſtändniß ihrer Worte, ihrer Handlungen und daraus die Erkenntniß ihres Charakters, des Grundes ihrer Erſcheinungen, wenn nicht mit vollkommener Genauigkeit und Sicherheit, doch annäherungsweiſe zu ſchöpfen vermögen. So verkehren wir im täglichen Leben unausgeſetzt mit überſinnlichen Dingen und mit Elementen, aus welchen uns die Erkenntniß des Ueberſinnlichen allmälig in größerer Fülle zuwachſen ſoll. Wir leben im ſinnlichen Schein, aber gehen auch beſtändig über den ſinnlichen Schein in unſern Gedanken hinaus.

2. Es iſt als eine unbegründete und nur aus einer verworrenen Vorſtellung vom Ueberſinnlichen hervorgegangene Meinung anzuſehn, daß der Verſtand nur mit dem Sinnlichen ſich beſchäftige und für die Erkenntniß des Ueberſinnlichen ein höheres Erkenntnißvermögen gefordert werden müſſe. Gewöhnlich hat man dieſes höhere Vermögen in der neueſten Philoſophie mit dem Namen der Vernunft bezeichnet. Dies weicht nicht allein von dem ältern und wohlbegründeten Sprachgebrauch der Schule ab, ſondern verwickelt auch in eine überladene Unterſcheidung von verſchiedenen Arten der Vernunft. Unter Vernunft verſtehen wir das Vermögen, in welchem alle zweckmäßige Thätigkeiten unſeres Lebens ausgehn;

da unterſcheiden ſich nun ſogleich die zweckmäßigen Thätigkeiten im praktiſchen und im theoretiſchen Leben und man unterſcheidet demgemäß die praktiſche und die theoretiſche Vernunft. Man ſollte meinen, zu weitern Unterſcheidungen den Ausdruck Vernunft anzuſpannen, könnte nicht eben räthlich ſein. Wenn man aber nicht überſehen kann, daß der Verſtand zweckmäßig in ſeinem Denken verfährt, ſo wird man nicht unterlaſſen können ihn zu der theoretiſchen Vernunft zu rechnen, und wenn man ihm die Erkenntniß des Ueberſinnlichen abſpricht, aber doch meint, die theoretiſche Vernunft könne nicht ohne Erkenntniß des Ueberſinnlichen bleiben, ſo wird man dazu geführt den Verſtand als die eine Art der theoretiſchen Vernunft zu betrachten und ihm eine andere Art der theoretiſchen Vernunft zur Seite zu ſetzen; in dieſem Falle haben ſich die Philoſophen befunden, welche die Erkenntniß des Ueberſinnlichen der Vernunft zuwenden wollten. Sie betrachten die Vernunft als eine beſondere Art der theoretiſchen Vernunft; ſie hätten ſich, um Verwechslungen zu vermeiden, wenigſtens dazu entſchließen ſollen die Vernunft als das Vermögen zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen nur als die theoretiſche Vernunft im engern Sinn zu bezeichnen. Das Mißliche und Verwickelte in einer ſolchen Bezeichnungsweiſe liegt zu Tage; man kann mit einem einfachern Sprachgebrauch auskommen, wenn man das Vorurtheil aufgiebt, daß der Verſtand beſchränkt und in der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe befangen ſei; er wird alsdann alle Thätigkeiten der theoretiſchen Vernunft vertreten können, welche auf das Verſtändniß oder die Erklärung der Erſcheinungen ausgehn. Wenn wir der Abſtammung des Wortes uns anſchließend dem Verſtande zuſchreiben müſſen daß er die Zeichen der Wahrheit zu verſtehn hat, und wenn die Erſcheinungen nur aus ihren Gründen verſtanden werden können ſo wird er alle Gründe der Erſcheinungen zu erforſchen haben, nicht allein die zunächſt liegenden, ſondern auch die entfernteſten, und wir werden ihm die Kraft zuſchreiben müſſen auch die höchſten Geſchäfte der Wiſſenſchaft zu verwalten. In dieſem Sinn hat man ſonſt immer in den Streitigkeiten zwiſchen Rationalismus und Senſualismus, ſo wie in den Verſuchen dieſe Streitigkeiten zur Ausgleichung zu bringen den Gegenſatz zwiſchen der theoretiſchen Vernunft und dem ſinnlichen Elemente unſeres Denkens gefaßt; denn weſentlich handelte es ſich in ihnen nur darum, ob man nur vermöge letztern unſer Erkennen ableiten, oder ob man auch eine freie ſelbſtändige Thätigkeit der Vernunft in ihm anerkennen ſollte, und dieſe begriff man unter den Namen des Verſtandes. Es iſt der volle Gegenſatz zwiſchen Empfänglichkeit und Freithätigkeit im Erkennen (165), welcher in dieſen Unterſuchungen in Frage kam; ein drittes Glied ihm einzuſchieben geſtattet er nicht, ebenſo wenig

wie der Gegenſatz zwiſchen Leiden und Thun, auf welchem er beruht; ein ſolches Glied aber haben die einfügen wollen, welche das Erkenntnißvermögen in Sinn, Verſtand und Vernunft eintheilten. Nur irrthümlich würde man für die Nothwendigkeit dieſer Dreitheilung darauf ſich berufen, daß die entgegengeſetzten Glieder, Sinn und Verſtand, doch in der Einheit des erkennenden Weſens ein Verbindungsglied vorausſetzten; denn das Verbindende für alle Gegenſätze iſt das Allgemeine, unter welchem ſie befaßt ſind, und es iſt ein logiſcher Fehler das Allgemeine zu den beſondern Theilen einer Eintheilung zu rechnen. Das ganze Erkenntnißvermögen umfaßt und verbindet Verſtand und Sinn und wir bedürfen keines dritten Gliedes um ſie zuſammenzubringen und keines neuen Namens um es zu bezeichnen. Aus dem Gedanken des Verſtandes geht es nun auch hervor, daß er die Erkenntniß des Allgemeinen bis zum Allgemeinſten hinan zu übernehmen hat und er iſt daher auch auf die Erkenntniß des Ganzen gerichtet; denn in der Forſchung nach den Gründen der Erſcheinung, welche wir zu verſtehen haben, kann er nicht bloß bei einzelnen oder beſondern Dingen ſtehen bleiben und es iſt daher auch die Unterſcheidung Kant's zwiſchen Begriffen des Verſtandes, welche nur Beſonderes, und Ideen der Vernunft, welche das Ganze im Auge haben ſollen, nicht dazu angethan den Unterſchied zwiſchen Verſtand und theoretiſcher Vernunft im engern Sinne zu begründen. Wir werden noch in unſern ſpätern Unterſuchungen Veranlaſſung haben auch die Dreitheilung, welche Einzelnes, Beſonderes und Allgemeines unterſcheidet und alsdann weiter darauf den Unterſchied zwiſchen Sinn, Verſtand und Vernunft gründen will, einer Kritik zu unterwerfen. Eine Berückſichtigung dürfte es noch verdienen, daß man das Gebiet der theoretiſchen Vernunft im engeren Sinne auch in der Erkenntniß des Uebernatürlichen geſucht hat. Doch zeigt ſchon die gewöhnliche Zuſammenſtellung des Uebernatürlichen mit dem Uebernatürlichen, daß durch dieſe Auffaſſungsweiſe der vorliegenden Frage ein neues Moment hinzugefügt wird. Es liegt auch ohne Zweifel nur eine ſehr beſchränkte Anſicht von den Werken des Verſtandes vor, wenn man dieſelben auf die Erkenntniß des Natürlichen beſchränken will, um der Vernunft die Erkenntniß des Uebernatürlichen vorzubehalten. Denn es wird doch wohl ſchwerlich angenommen werden können, daß der Verſtand es nur mit den Erkenntniſſen der phyſicaliſchen Wiſſenſchaften zu thun habe, nicht aber in das Verſtändniß der Erſcheinungen eindringen könne, welche auf die Vernunft hinweiſen. Wenn man nun unter dem Uebernatürlichen nichts weiter verſtehen ſollte, als das was über die Natur hinausgeht, ſo würden wir in den Gedanken des Verſtandes ſelbſt etwas zu erkennen haben, was über die natürlichen Anfänge

des Denkens ſich erhebt und mithin übernatürlich iſt, und der Verſtand würde unfähig ſein müſſen ſeine eigenen Zwecke zu verſtehn, wenn ihm das Gebiet des Uebernatürlichen verſchloſſen ſein ſollte. Dies anzunehmen haben wir keinen Grund, da wir vielmehr den wiſſenſchaftlich denkenden Verſtand in einer Thätigkeit finden, in welcher er ſich bewußt iſt, daß er wiſſen will. Aber freilich man hat den Gedanken des Uebernatürlichen, wie den Gedanken des Ueberſinnlichen, in einer ſo überſpannten Weiſe phantaſtiſch ſich ausgeſchmückt, daß man nicht mehr zu begreifen wußte, wie unſer tägliches Leben mitten in ſeinen Erweiſungen verläuft.

169. Da aber das Ueberſinnliche als ſolches immer nur in Beziehung auf das Sinnliche, als Grund des Sinnlichen, von uns erkannt werden kann, müſſen Verſtand und Sinnlichkeit in unſerm Denken beſtändig mit einander verbunden bleiben. Von den ſinnlichen Zeichen nehmen wir unſern Ausgang, durch den Trieb zum Wiſſen werden wir zur freien Thätigkeit des verſtändigen Nachdenkens über die Zeichen geführt um ſie zu erklären; die Sinnlichkeit bietet uns die Mittel, welche wir nicht entbehren können; durch ſie aber ſoll unſer Verſtand angeregt werden den Zweck in der Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu ergreifen. Dabei darf die ſinnliche Erſcheinung nicht vergeſſen werden, weil wir in der Erklärung auf das zu Erklärende zurückgehn müſſen um zu erkennen, daß die Erklärung ihm genügt (66). So werden wir im ganzen Verlauf unſeres Denkens an die ſinnlichen Zeichen verwieſen, welche uns unterrichten ſollen und dürfen nicht darauf ausgehn uns in das Innere unſerer Gedanken zurückzuziehn oder die Geſetze unſeres Verſtandes in unſerer Erkenntniß allein um Rath zu fragen. Zwar indem die ſinnliche Erſcheinung unſer Denken bei einem beſondern Gegenſtande feſthält, ſehen wir uns in unſerm Streben nach dem Wiſſen gehemmt, im Gedanken des Beſondern beſchränkt und von einer ſolchen Beſchränkung müſſen wir uns zu befreien ſuchen; aber die Befreiung kann nicht dadurch gewonnen werden, daß wir den ſinnlichen Eindruck fliehen, ſondern wir müſſen ihn benutzen zu unſerm Unterricht und immer mehr Zeichen [illegible] herbeiziehn, um immer vollſtändiger [illegible] erkennen zu lernen.

wir uns von der Beſchränkung in der beſondern Erſcheinung nur dadurch frei machen, daß wir durch den Wechſel der Erſcheinungen hindurchgehend (144) ſie in ihrem Zuſammenhang zu erforſchen ſuchen, in welchem ihre concreten Gründe durch Reihen von Erſcheinungen ſich zu erkennen geben (162). So gelangen wir zu allgemeinen Vorſtellungen von Trägern der Erſcheinungen, welche eine weitere Forſchung über die Gründe der Erſcheinungen uns eröffnen; an ſie muß das Nachdenken über das Ueberſinnliche ſich anſchließen; denn um über einen Gegenſtand nachdenken zu können müſſen wir erſt eine ſinnliche Vorſtellung von ihm haben, und da die Subjecte der beſondern Erſcheinungen zu dieſen als etwas Allgemeines ſich verhalten (165), ſo müſſen wir auch allgemeine ſinnliche Vorſtellungen als Anknüpfungspunkte für unſer Nachdenken über das Ueberſinnliche gebrauchen.

Wie im praktiſchen Leben eine falſche Aſceſe ſich aufgethan hat, welche das Sinnliche zu fliehen rieth, ſo haben auch in der Wiſſenſchaft die Stimmen nicht gefehlt, welche Scheu und Flucht vor dem Sinnlichen als den richtigen Weg zur Erkenntniß empfehlen zu müſſen glaubten. Wenn wir auch meinen dürften, daß wir gegenwärtig über die Zeiten hinweg ſind, in welchen dieſe wiſſenſchaftliche Richtung im Bunde mit der ihr verwandten praktiſchen Richtung in voller Einſeitigkeit ſich geltend machen konnte, ſo dürfen wir doch nicht meinen, daß damit auch die Stimmungen überwunden ſind, welche einer ſolchen Einſeitigkeit das Wort reden. Sie wenden ſich der Uebertreibung des Rationalismus zu, welche ſich ausbildet, wenn er nicht allein die Einſeitigkeit des Senſualismus bekämpft, ſondern auch behauptet, daß die Vernunft oder der Verſtand als alleinige Quelle der Erkenntniß anzuſehn ſei. Aus dieſer Uebertreibung ergiebt ſich die Folgerung, daß wir von den Sinnen keine Hülfe für unſere Erkenntniß zu erwarten haben, daß ſie uns ſtören, die Sammlung des Geiſtes hindern, ihn von der Beſchauung der Wahrheit auf den Schein wenden, und man gelangt zuletzt zu dem Satze, daß die Sinne täuſchten. Wenn es ſo ſein ſollte, was würden wir anders zu thun haben, als daß wir uns den Eindrücken der Sinne verſchlöſſen, ſo viel wir vermöchten, in der Hoffnung, daß uns alsdann die Wahrheit von ſelbſt in innerer Anſchauung ſich offenbaren würde. Daher ſind ſchon die Aſceten alter Zeit geführt worden, und welche ſeltſame Mittel haben ſie erſonnen um das Fleiſch zu tödten und

die Sinne zum Schweigen zu bringen, Mittel, von welchen man freilich nicht glauben ſollte, daß ſie die erwartete Wirkung haben könnten; denn nur durch ſtärkere ſinnliche Reize ſuchten ſie die ſchwächern, durch abſchreckenden Schmerz die verführeriſche Luſt zu übertäuben. Dieſe groben Methoden der Aſceſe zeigen, daß nicht die ſinnliche Empfindung an ſich, ſondern nur die Verführung, welche in ihr liegt, wenn ſie lockend uns feſthalten will, der Feind unſeres vernünftigen Lebens iſt. Wir ſollen nicht bei ihr ſtehen bleiben und im Genuß ſchwelgend in ihr unſern Zweck erblicken, ſondern ſie nur als Mittel benutzen für unſern Fortſchritt um über ſie hinauszukommen, ſo wie wir im Fortſchreiten den Boden nur betreten um ihn zu verlaſſen. Es zeigt aber auch jene grobe Aſceſe am deutlichſten, welche Gefahr darin liegt, wenn wir für die eine ſinnliche Erregung nur die andere eintauſchen und in der harten Uebung der Entſagung und des Schmerzes nur einer künſtlichen und unnatürlichen Wolluſt uns hingeben. Auch andere Mittel einer geiſtigen Aſceſe ſind zwar feinerer, aber nicht beſſerer Art. Die Abſtraction, die Verſenkung in ſich ſelbſt, das innere beſchauliche Leben, die Entzückung und Entrückung (Ekſtaſe) der Seele, von einer Art der ſinnlichen Erregung ziehen ſie ab um eine andere Art der ſinnlichen Erregung an ihre Stelle zu ſetzen; denn wir können wohl unſere Aufmerkſamkeit in einem gewiſſen Grade von der Wahrnehmung der äußern Welt zurückziehn, indem wir aber uns in uns verſenken, treffen wir nur wieder auf die Erſcheinungen unſerer Einbildungskraft und ihre Bilder werden den Fortſchritten unſeres Nachdenkens um ſo gefährlicher, je lockender ſie uns mit dem Wahne ſchmeicheln, daß wir in ihnen der Anſchauung der Wahrheit theilhaftig geworden. Man hofft in uns das Thieriſche ertödten zu können, um nur die reine Vernunft zurückzubehalten, vergißt aber, daß an das Thieriſche das Leben gebunden iſt, welches der Mittel bedarf, im Sinnlichen die Aufgaben für unſer Denken findet und nur in der Arbeit der Gedanken ſeinen Zweck zu erreichen weiß. Daher wird jede Anſchauung, welche ohne dieſe Arbeit am Sinnlichen uns zu Theil wird, nur eine ſinnliche Anſchauung ſein können. In uns können wir wohl Bilder der Einbildungskraft in dieſer Weiſe anſchauen; aber welches liebliche Schauſpiel ſie uns auch bieten mögen, ſie ſind doch nur ſinnliche Bilder, mit welchen wir den Gedanken des Ueberſinnlichen ausſchmücken; jede wahre Anſchauung und Vergegenwärtigung des Ueberſinnlichen dagegen werden wir nur durch Vermittlung der ſinnlichen Erſcheinung und des Nachdenkens unſeres Verſtandes über ſie zu erwerben hoffen dürfen. Was wir aber von der Sinnlichkeit zu überwinden haben, beſteht in ihrer Verworrenheit, ihrer Vermiſchung des Scheines mit der Wahrheit; dazu ſollen die Un-

rschränkungen des Verſtandes führen; deswegen wirkt die Sinnlichkeit verlockend auf uns, wenn ſie durch ihren Reiz uns verleitet in ihr zu verweilen und uns ihr hinzugeben, anſtatt die Arbeit des Denkens zu übernehmen, zu welcher ſie uns anreizen ſollte; wir gebrauchen ſie alsdann nicht zweckmäßig, nicht der Vernunft gemäß. Wer dagegen die Sinnlichkeit fliehen will, der will ſie gar nicht gebrauchen; wer ſie ertödten will, der verſucht nur andere künſtliche Reize an die Stelle der natürlichen zu ſetzen. In beiden Fällen wird die ſinnliche Verworrenheit nicht gehoben, ſondern nur verſtärkt, unwillkürlich oder willkürlich. Davon zeugen die Vergleichungen der Ekſtaſe mit dem tiefen Schlafe, der Betäubung, der Ohnmacht. Die Selbſtvergeſſenheit, welche man in ihr gewinnen will, beſteht nur in der äußerſten Verworrenheit, in welcher der Unterſchied zwiſchen Ich und Nichtich zur Unkenntbarkeit, zur ſcheinbaren Bewußtloſigkeit herabſinkt und daher Unempfindlichkeit eingetreten zu ſein ſcheint (158 Anm.). Man hat geſagt, man müſſe die Empfindung tödten um der Leidenſchaft zu entgehn, weil der ſinnliche Eindruck nicht ohne Leiden ſein könne; aber das Leiden iſt noch keine Leidenſchaft; es wird erſt zur Leidenſchaft, wenn man ſich in daſſelbe verſenkt, und eine ſolche Verſenkung wird durch das Streben herbeigeführt, welches das eine Leiden durch das andere zu überwinden ſucht, weil dies nur unter der Bedingung geſchehn kann, daß man das letztere feſthält.

170. Der Gedanke des überſinnlichen Grundes tritt uns anfangs in der Wahrnehmung nur in einer unbeſtimmten Weiſe entgegen, als der Gedanke eines unbekannten, noch zu erfindenden Grundes (150); wir werden nur dadurch im Wiſſen fortſchreiten können, daß wir dieſen unbeſtimmten Gedanken zur Beſtimmtheit erheben. Hierin ſoll der Verſtand ſeine Reife gewinnen, der anfangs ſchwach und ungebildet nur ein weites und unbeſtimmtes Feld für ſeine Verſuche die Erſcheinungen zu verſtehn vor ſich ſieht. Da aber jeder überſinnliche Grund die Reihe von Erſcheinungen begründet (152), ſo wird der Verſtand nur dadurch ſeinen Geſchäften gewachſen ſich zeigen können, daß er eine ſolche Reihe vermittelſt der Empfindung, Erinnerung und Einbildungskraft zu einer Vorſtellung des überſinnlichen Grundes ſammelt um aus einer Mannigfaltigkeit von Reihen das Verſtändniß eines und deſſelben Gegenſtandes zu gewinnen. Weil nun die Erſcheinung verſchiedene Gründe hat, werden auch verſchiedene Vorſtellungen der Gegenſtände aus

der Wahrnehmung heraus ſich bilden müſſen. Sie ſind als Ausgangspunkte für das weitere Nachdenken des Verſtandes anzuſehn; die Wahrheit der Sachen ſtellt ſich in ihnen in ſinnlicher Weiſe dar, obgleich ſie nicht in ſinnlicher Weiſe iſt. Wenn daher auch die überſinnlichen Gründe nicht in den ſinnlichen Vorſtellungen, welche wir von ihnen haben, ihrer Wahrheit nach ausgedrückt werden können, ſo dürfen wir doch die Verſchiedenheit derſelben nicht unbeachtet laſſen, vielmehr haben wir ſie als das Mittel zu erforſchen, durch welches wir zur Erkenntniß der Verſchiedenheit ihrer Gründe gelangen ſollen. Dabei wird aber auch nicht außer Acht zu laſſen ſein, daß Verſchiedenheit der Zeichen noch nicht auf Verſchiedenheit der Sachen ſchließen läßt, und es wird daher auch bei Unterſuchung der Verſchiedenheit der Vorſtellungen die Bedeutung derſelben nicht überſehn werden dürfen.

Kein Grund der ſinnlichen Empfindung kann ſinnlich empfunden werden (165 Anm.); alle Dinge ſind überſinnliche Dinge (168); wenn wir daher von ſinnlichen Dingen reden (168 Anm. 1), ſo ſoll dies nichts weiter ausdrücken, als daß wir ſinnliche Vorſtellungen von ſolchen Dingen haben und aus ihnen heraus erſt ihre Wahrheit ſuchen ſollen. Dieſer Ausdruck bezeichnet daher nur ein Verhältniß der Dinge zu unſerm forſchenden Verſtande. Weil dies Verhältniß im Fortſchreiten zum Wiſſen nothwendig in Wechſel begriffen iſt, ergiebt ſich auch die Nothwendigkeit verſchiedener Zeichen für dieſelbe Sache, welche in ihrer Bedeutung erkannt werden müſſen um auf daſſelbe Object bezogen zu werden (155 Anm.).

Drittes Kapitel.

Von den verſchiedenen Arten der Vorſtellung der Subjecte, ihrer Gegenſtände und deren Verhältniß zu einander.

171. Die Vorſtellungen, welche wir von den Subjecten der Erſcheinungen uns bilden müſſen, gehen aus einer Sammlung der Wahrnehmungen hervor und müſſen daher nach der Weiſe ſich richten, wie wir die Gegenſtände unſeres Nachdenkens wahrnehmen. Daher wird eine doppelte Art der Vorſtellungen von den Subjecten der Erſcheinungen ſich uns ergeben,

il wir eine doppelte Art der Wahrnehmung anzunehmen ha-
n. Denn die Wahrnehmung entſteht dadurch, daß wir einen
rund oder ein Subject zu der ſinnlichen Empfindung hinzu-
nken (150); jede Empfindung aber hat einen doppelten Grund,
s Ich und das Nichtich (142), und es wird daher in der
ahrnehmung der Gedanke ſich richten können entweder dar-
f, daß die Erſcheinung durch das Ich, oder darauf, daß ſie
rch das Nichtich begründet wird. In jenem Fall faſſen wir
e Erſcheinung als ein Zeichen des Ich, in dieſem als ein Zei-
en des Nichtich auf; beide Zeichen ſind in jeder Empfindung
it einander verbunden; denn das Ich ſcheint am Nichtich und
s Nichtich ſcheint am Ich; in der Wahrnehmung aber wer-
n beide Zeichen von einander unterſchieden, je nachdem man
der Erſcheinung bald ein Mittel zur Erkenntniß des Ich,
ld ein Mittel zur Erkenntniß des Nichtich ſucht und daher
ntweder das Ich oder das Nichtich als Subject der Erſchei-
ung ſetzt.

Jede Empfindung iſt hiernach der Anknüpfungspunkt für zwei
ahrnehmungen und es kommt auf die Richtung an, welche das
enken nimmt, ob die eine oder die andere Wahrnehmung aus
n gezogen werden ſoll. Wenn ich Licht ſehe, ſo kann ich dar-
s die beiden Wahrnehmungen bilden, es leuchtet und ich ſehe
cht; wenn ich ſtechenden Schmerz empfinde, ſo liegt darin die
öglichkeit zu denken, es ſticht und ich fühle Schmerz. Dieſe aus
er Empfindung hervorgehenden Wahrnehmungen ſtehen immer in
eziehung zu einander; aber in der einen wird der Gedanke auf
s Nichtich, in der andern auf das Ich gerichtet um aus der Em-
indung hervorzuziehen, was das eine und das andere zu ihrer
egründung beiträgt. Die Beziehung der Empfindung auf das
ch in unſerm Denken giebt die Wahrnehmung des Ich, die Be-
hung auf das Nichtich die Wahrnehmung des Nichtich ab. Wenn
dann die Wahrnehmungen, welche aus der Beziehung der Em-
indungen auf das Ich hervorgehn, geſammelt werden, ſo ergiebt
h uns die Vorſtellung von unſerm Ich; aus der Sammlung da-
gen von Wahrnehmungen, welche aus der Beziehung von Em-
indungen auf das Nichtich hervorgehen, ergeben ſich Vorſtellungen,
elche uns von unſerm Ich verſchiedene Gegenſtände darſtellen.

172. Wenn wir die Erſcheinung auf das Ich beziehen, denken wir uns das Ich als Subject der Erſcheinung und

als Object unſeres Denkens. Das Ich iſt aber der forſchenden Vernunft innerlich und wir nennen daher die Wahrnehmung, welche die Erſcheinung auf das Ich bezieht, die Wahrnehmung des Innern oder die innere Wahrnehmung. Wenn wir die Erſcheinung auf das Nichtich beziehn, ſo wird das Nichtich als Subject der Erſcheinung und als Object unſeres Denkens gedacht. Das Nichtich liegt aber außerhalb der im Forſchen beſchränkten Vernunft und wir nennen daher die Wahrnehmung des Nichtich die Wahrnehmung des Äußern oder die äußere Wahrnehmung. So wie zwei verſchiedene Arten der Wahrnehmung, ſo werden auch zwei verſchiedene Arten der Vorſtellung aus dieſer doppelten Beziehung der Empfindungen und der Erſcheinungen hervorgehn, die Vorſtellung des innern Ich und die Vorſtellung des äußern Nichtich.

Es iſt nur ein abweichender und nicht wohl zu rechtfertigender Sprachgebrauch, wenn man das Wort Wahrnehmung auf das Bewußtwerden der Außenwelt durch die Empfindung beſchränkt hat. Auch die Erſcheinungen unſeres Inneren nehmen wir wahr. Das Vermögen zur innern Wahrnehmung pflegt man auch wohl den innern Sinn, zur äußern Wahrnehmung den äußern Sinn zu nennen. Um durch dieſen Sprachgebrauch ſich nicht irren zu laſſen, muß verhütet werden, daß man unter dem äußern Sinn nicht das Sinneswerkzeug verſtehe (142) und in dem Unterſchiede, welcher erſt in der Wahrnehmung hervortritt, nicht einen urſprünglichen Unterſchied im Sinn ſelbſt oder im Empfindungsvermögen erblicke; denn die Empfindung und mithin auch das Empfindungsvermögen iſt nur eins (171 Anm.); aber das Denken, welches unausbleiblich an unſere Empfindung ſich anſchließt, indem wir ſie auf ihre Gründe oder auf die erſcheinenden Sachen beziehen (149), erfindet in der einen Empfindung ein doppeltes Zeichen und eine doppelte Bedeutung.

173. Wenn auch innere und äußere Wahrnehmung von derſelben Empfindung ausgehn, ſo müſſen doch die Gegenſtände, welche als ihre Subjecte gedacht werden, in der einen und der andern in ſehr verſchiedener Weiſe ſich darſtellen, weil ihnen die Empfindung auf zwei Gründe bezogen wird, welche zur forſchenden Vernunft in entgegengeſetzter Weiſe ſich verhalten. Was vom Ich wahrgenommen wird, kommt der forſchenden Vernunft unmittelbar zum Bewußtſein; ſie findet in

eigenen Erſcheinungen und alle ihre Wahrnehmungen von ſtellen ihr ein Werden dar, in welchem ſie ſelbſt innerlich Fortſchreiten zum Wiſſen ſich findet. Was dagegen vom tich wahrgenommen wird, kommt zu ihrem Bewußtſein nur h ihr Bewußtſein von ſich als ein ihr Äußeres, welches in nur abgebildet wird, ſo daß ſie von ſeinem Vorhandenſein aus einem Bilde in ihr mittelbar etwas abnehmen kann. er werden auch die beiden Thätigkeiten, aus welchen wir Empfindung erklären müſſen, der Reiz und die Aufmerkkeit, obgleich ſie in unzertrennlicher Verbindung mit einanzu denken ſind (142), doch in der einen und in der andern der Wahrnehmung ungleich und in entgegengeſetzter Weiſe aart. Indem die innere Wahrnehmung den Grund der pfindung im Ich ſucht, richtet ſie den Gedanken zunächſt die Aufmerkſamkeit, welche dem Reize ſich zuwendet; indem äußere Wahrnehmung den Grund der Empfindung im htich ſucht, hebt ſie zuerſt den Reiz hervor, welcher die Aufrkſamkeit herauslockt. In der erſtern iſt der Gedanke vorsweiſe auf das Thun, in der andern vorzugsweiſe auf das en des Empfindenden gerichtet (138); zum Thun des Ich alsdann aber auch das Leiden des Nichtich, zum Leiden ch auch das Thun des Nichtich hinzugedacht werden müſ- Die unausbleibliche Folge hiervon iſt, daß auch die Vorn, welche aus der äußern und welche aus der innern mung hervorgehn, in entgegengeſetzter Weiſe ſich darüſſen.

Hier im Allgemeinen ausgedrückt iſt, wird man an einiſpielen leicht ſich veranſchaulichen können. Aus derſelben ng gehen mir bei jedem ſinnlichen Erkennen zwei entgegengeſtellungen hervor. Die Empfindung des Schmerzes giebt mehmungen ab, daß ich Schmerz fühle und daß etwas Erregendes iſt; ihm folgen die Vorſtellungen des Schmerz n Ich und des Schmerz erregenden Nichtich. Wenn ich ne Farbe ſehe, ſo ergeben ſich im ſinnlichen Erkennen die ehmungen, ich ſehe die grüne Farbe und es iſt etwas Grüorhanden, und es folgen die Vorſtellungen des ſehenden Ich des grün erſcheinenden Nichtich. Wenn ich nun die Wahrmung und die Vorſtellung des Ich aus der Empfindung ziehe, bin ich mir unmittelbar der Empfindung bewußt, welche in mir

zur Erſcheinung gekommen iſt und welche ich auf mein ſehen
fühlendes oder überhaupt empfindendes Ich beziehe; wenn ich
gegen die Wahrnehmung und Vorſtellung des Nichtich auß
Empfindung ziehe, ſo ſchließe ich aus der unmittelbar in mir
genommenen Empfindung und Erſcheinung auf einen ihr er
chenden Grund außer mir. In dem erſten Fall, wenn ich d
danken bilde, ich ſehe die grüne Farbe, ich fühle den S
richte ich mein Denken auf die Aufmerkſamkeit, durch wel
den Reiz mir zum Bewußtſein bringe, denn Sehen und
ſind nur beſondere Weiſen des Aufmerkens, und das Thun
Ich im Aufmerken wird vorzugsweiſe der Gegenſtand meines
kens, der ſinnliche Eindruck aber, durch welchen dieſes Thun
dingt iſt, kommt dabei nur als zweiter Factor in Betracht.
zweiten Falle, wenn ich die Gedanken bilde, es macht Schm
es erſcheint grün, richte ich zunächſt mein Denken auf den
welcher meine Aufmerkſamkeit feſſelt, und das Thun des Nich
welches mich reizt, tritt in den Vordergrund der Betrachtung;
dieſem Thun aber weiß ich nur durch das Leiden meines Ich,
ches den ſinnlichen Eindruck empfängt, ſo daß auch dieſes Le
vorzugsweiſe im Gedanken hervortritt, wärend der Gedanke
Thun meines Ich im Aufmerken, im Sehen und Fühlen,
nicht ausgeſchloſſen iſt, aber doch nur in zweiter Ordnung
tet wird. Aus dieſem Zurücktreten der Thätigkeit unſeres
der äußern Wahrnehmung iſt es geſchehn, daß man gemeint
die äußern Erſcheinungen wären für ſich allein im Stande
pfindung in uns hervorzubringen. Man wird hierbei nicht
hen können, daß ſchon in der Bildung der ſinnlichen
mungen und Vorſtellungen der Verſtand ſeine Rolle ſpielt,
er zu dem Leiden des Ich das Thun des Nichtich, zum
Ich das Leiden des Nichtich hinzudenkt, von dem Grundſa
tet, daß dem Thun des einen das Leiden des andern und
den des einen das Thun des andern entſprechen müſſe.
ſtellt ſich dem Sehen der Farbe das Geſehenwerden des
und dem Geſehenwerden des Farbigen das Sehen der
Seite und die Vorſtellung des Farbigen kann nicht ohne
lung des Sehenden, die Vorſtellung des Sehenden nicht
ſtellung des Farbigen bleiben, in beiden Vorſtellungen aber
ſeln nur die Glieder des Verhältniſſes ihre Stelle, in der
lung des Sehenden gehen wir vom Thun des Ich zum Leiden
Nichtich über, in der Vorſtellung des Farbigen vom Thun
Nichtich zum Leiden des Ich. Es iſt nun, da beide Factoren
Empfindung, Ich und Nichtich, als thuend und leidend geſetzt
den müſſen, ein doppeltes Verhältnißpaar, ein Thun des Ich,
chem ein Leiden des Nichtich entſpricht, und ein Leiden des

Thun des Nichtich entſpricht, und aus dem Wechſel der
dieſen Verhältniſſen ergiebt ſich die Verſchiedenheit der
der innern Wahrnehmung, ſo wie der Vorſtellungen,
ihnen ſich bilden, in Beziehung auf den Gehalt ihrer
ungen. In der Wahrnehmung werden die Momente, aus
die Erſcheinung hervorgeht, doch nur in abſtracter und ver-
Weiſe uns zugeführt (159) und die innere Wahrnehmung
dabei das Thun hervor, welches unmittelbar im Ich gefunden
aber behaftet mit dem Leiden, welches einen Schein auf das
wirft, während die äußere Wahrnehmung das Leiden hervor-
welches im Ich unmittelbar ſich findet, um daraus mittelbar
Sein eines Nichtich zu entnehmen, welches ein Thun, einen
auf das Ich ausübt, aber ebenfalls behaftet iſt mit einem
im Leiden des Ich. Da beide Arten der Wahrnehmung
cher Weiſe entgegengeſetzte Seiten der Empfindung hervorhe-
werden wir uns nicht darüber wundern können, daß die Ge-
bde unſeres Denkens in ſehr verſchiedener Weiſe ſich darſtel-
je nachdem ſie durch die äußere oder durch die innere Wahr-
ung uns zur Vorſtellung kommen.

174. In den Vorſtellungen, welche von den Gegenſtän-
unſeres Denkens durch die äußere und die innere Wahr-
ung ſich uns bilden, können wir die Beſonderheiten, welche
Inhalt abgeben, von der Form der Verknüpfung unter-
en, in welcher ſie zu einer allgemeinen Vorſtellung zuſam-
treten. Beide, **Form und Inhalt der Wahrnehmung**,
ſich nicht trennen, ſondern müſſen bei jeder Wahrnehmung
anden ſein; denn jede Wahrnehmung muß eine Mehrheit
derer Empfindungen in ſich enthalten und als unter ein-
zu einem Bilde der Erſcheinung verbunden darſtellen
). Ohne Inhalt würde die Form der Wahrnehmung leer
und ohne Form die Beſonderheiten der Empfindung ſo
einanderfallen, daß ſie in gar keinem Bilde vom Denken
werden könnten. Da aber die Erſcheinungen in der äu-
und in der innern Wahrnehmung in entgegengeſetzter
aufgefaßt werden, müſſen auch Inhalt und Form der
n und der innern Wahrnehmung von einander verſchie-
in.

175. Weil wir in der innern Wahrnehmung die gegen-
e Empfindung auf das Ich als auf ihren Grund bezie-
müſſen wir das Ich als thätig in der Hervorbringung

der Empfindung uns denken. Die Veränderung aber, welche durch die Thätigkeit des Ich hervorgebracht wird, ſtellt ſich in der innern Wahrnehmung als eine im Ich ſelbſt vorhandene dar; denn durch die Empfindung wird das Ich verändert (144), und jeder beſondere Act der Empfindung muß daher in der innern Wahrnehmung als ein ſolcher aufgefaßt werden, in welchem das Ich ſich ſelbſt verändert. Die Thätigkeit alſo, in welcher wir das Ich innerlich wahrnehmen, wird gedacht werden müſſen als eine vom Ich ausgehende und auf das Ich zurückgehende, d. h. als eine reflexive Thätigkeit, und es kann daher der Inhalt der innern Wahrnehmung ihren Gegenſtand, von welcher Beſchaffenheit er auch ſein möge, immer nur in reflexiven Thätigkeiten darſtellen.

Jede innere Wahrnehmung zeigt uns ein Moment unſers Bewußtſeins, wie es ſo eben uns gegenwärtig iſt; das Bewußtſein kann aber nur von demſelben Subject vollzogen werden, in welchem es ſich findet; ich kann mir meiner nur bewußt ſein, indem ich dies Bewußtſein ſelbſt vollziehe; es geht daher das Bewußtſein auf daſſelbe Subject zurück, von welchem es ausgeht und iſt alſo ein Act der Reflection im weiteſten Sinne des Wortes zu denken; denn reflexive und tranſitive Thätigkeit unterſcheiden ſich dadurch von einander, daß jene auf daſſelbe Object zurückgeht, von welchem ſie ausgeht, dieſe auf ein anderes Object übergeht, als von welchem ſie ausgeht. Nur reflexive Thätigkeiten nehmen wir in uns wahr. Wenn ich mich im Denken finde, ſo iſt das Denken mein Denken, eine Veränderung, welche ſich in mir vollzogen hat und durch mir vollzogen worden iſt. Ich empfinde immer nur meine Empfindungen und nehme mich in ihnen wahr als verändert durch mein Empfinden. In mir finde ich meine Luſt und meine Unluſt; ich muß ſie fühlen und in ihrem Gefühl mich verändern, damit ſie in mir wahrgenommen werden. Das Begehren und den Willen, welche ich in mir wahrnehme, kann ich nur als Thätigkeiten in mir faſſen, welche von mir ausgehend und auf mich zurückgehend mich verändern. Etwas anderes iſt das Handeln, welches eine tranſitive Thätigkeit bezeichnet, weil es eine Veränderung in einem andern Objecte bewirkt; ein ſolches Handeln ſchreibe ich mir zu; ich nehme es aber nicht in mir wahrnehmen, weil zu ſeiner Wahrnehmung gehören würde, daß die Veränderung in einem andern Objecte bemerkt würde, alſo in der Außenwelt durch eine äußere Wahrnehmung; nur das Begehren einer ſolchen Veränderung kann ich in mir wahrnehmen.

176. Im Fortſchreiten zum Wiſſen geht das Ich durch
e Reihe ſolcher innern Wahrnehmungen reflexiver Thätig-
n hindurch, weil es in der Empfindung ſich verändert hat
) beſtändig als ein veränderter Grund der Empfindung ſich
heinen muß (144). Indem nun eine ſolche Reihe innerer
hrnehmungen zur ſinnlichen Vorſtellung des Ich ſich ver-
det, wird unterſchieden werden müſſen die Wahrnehmung
gegenwärtigen von der Erinnerung an die vergangene und
der Erwartung der zukünftigen reflexiven Thätigkeit, welche
t ausbleiben kann, weil das Ich im Streben nach dem
ſen und daher im Übergange zu weitern Acten des Den-
s ſich findet. Die Verbindung daher oder die Form, in
cher die verſchiedenen innern Wahrnehmungen zur Vorſtel-
ng des Ich ſich vereinigen, wird die drei Momente des Ver-
genen, Gegenwärtigen und Zukünftigen in ſich zuſammen-
ſen müſſen. Daher haben wir uns das Ich vorzuſtellen als
einem zeitlichen Verlauf reflexiver Thätigkeiten begriffen;
was durch die drei Momente des Vergangenen, Gegen-
tigen und Zukünftigen verläuft, nennen wir das Zeitliche.
abſtracte Gedanke der Zeit, welcher uns entſteht, wenn
von dem Inhalt der Erſcheinungen in Vergangenheit, Ge-
art und Zukunft abſehn, bezeichnet uns daher die allge-
Form, in welcher unſere innern Wahrnehmungen mit
der verbunden werden. Alle Erſcheinungen, welche wir
lich wahrnehmen, von welcher Art ſie auch ſein mögen,
n Momente abgeben, welche die Zeit erfüllen. Da aber
Erſcheinungen unmittelbar nur in uns ſich darſtellen, wer-
wir auch die Zeit als allgemeine Form aller Erſcheinun-
welche uns vorkommen können, zu betrachten haben.

Der Ausdruck Kant's, welcher die Zeit für die Form unſerer
n Anſchauung erklärt, iſt inſofern nicht ganz glücklich gewählt,
man unter Anſchauung die unmittelbare Erkenntniß des Gegen-
tigen zu verſtehn pflegt, die Zeit aber nicht allein das Gegen-
tige, ſondern auch das Vergangene und das Zukünftige umfaßt,
welche letztere nicht angeſchaut werden können. Es iſt daher zu-
treffender die Zeit als die Form unſerer innern Wahrnehmung oder
Vorſtellung zu erklären. Vorſtellung und Wahrnehmung fallen
immer zuſammen (160) und werden daher auch in der Erklärung

der Zeit verbunden werden können. Eine jede Wahrnehmung
ſchon eine Dauer (152); es iſt in ihr die Erinnerung an ein
gangenes und ein Streben in die Zukunft hinaus. Ohne Zw
hatte aber Kant Recht die Idealität der Zeit zu behaupten, d
darauf zu dringen, daß es nur auf unſerer Vorſtellungsweiſe
ruhe, wenn wir alle Erſcheinungen in der Zeit mit einander
binden oder als einen zeitlichen Verlauf uns denken. Seine L
über dieſen Punkt leidet nur an manchen Mängeln und iſt
ihre Folgerungen nicht zur Entſcheidung vorgedrungen. Wir
den es nicht billigen können, daß er die Vorſtellung der Zeit
von der Weiſe des Menſchen ſeine innern Wahrnehmungen zu
ſen ableiten will, da wir vielmehr den Menſchen hierbei ganz a
Spiel laſſen können, weil eine jede forſchende Vernunft im F
ſchreiten zum Wiſſen ihrer nicht anders wird bewußt werden
nen, als indem ſie ihre Vergangenheit von ihrer Gegenwart
ihrer Zukunft unterſcheidet und dieſe drei Momente der Zeit zu
ner Vorſtellung ihres Fortſchreitens verbindet, mithin ſich ſelbſt
ihre Erſcheinungen in der Zeit vorſtellt. Wir haben uns ſchon
her (85 Anm. 2) im Allgemeinen gegen den anthropologiſchen
ſichtspunkt in der philoſophiſchen Unterſuchung erklären müſſen,
finden ihn auch in der vorliegenden Frage ungerechtfertigt. Es
aus dem Gedanken der forſchenden Vernunft hervor, daß jedes
ject, welches denkt und von Erſcheinungen ausgehend zum
zu gelangen ſucht, an die Form der Zeit gebunden iſt. Aber
noch werden wir ſagen müſſen, daß die forſchende Vernun
Vorſtellung der Zeit nicht aus der vorliegenden Zeit ſelbſt
ſondern in die Erſcheinung hineinträgt. Davon giebt das
barſte Zeugniß der Gedanke der Zukunft ab, welchen wir ni
den bisherigen Erſcheinungen ſchöpfen können, ſondern zu ihn
zuthun. Denn es wird doch wohl niemand einwerfen, daß
durch eine lange Erfahrung davon hätten belehrt werden
daß immer der Gegenwart eine Zukunft gefolgt wäre, um
abzunehmen, daß auch die gegenwärtige Erſcheinung in ei
kunft überzugehn im Begriff wäre. Schon die erſte Erf
wird den Gedanken der Zeit mit ſich gebracht haben in de
ſtellung, daß ſie eine Gegenwart zwiſchen Vergangenheit u
kunft uns darſtelle. Zu dem bisherigen Ablauf der Erſchei
bringen wir aber den Gedanken der Zukunft hinzu, weil
unſerm Streben nach dem Wiſſen die Gewißheit haben, d
bei dem gegenwärtigen Gedanken nicht werden ſtehen bleibe
nen, und was wir von uns ſetzen müſſen, das übertragen w
auf alle Subjecte der Erſcheinung, indem wir ſie als bl
Subjecte denken, welche wie bis jetzt, ſo auch ferner Grün
Erſcheinung abgeben werden. Haben wir aber erſt bemerkt,

die Zukunft nur hinzugedacht wird zum Bewußtſein der gegenwärtigen Erſcheinung, ſo wird auch weiter die Überlegung nicht mehr ſchwer fallen, daß nicht weniger die Vergangenheit nicht in der gegenwärtigen Erſcheinung vorliegt, ſondern zu ihr hinzugedacht werden muß. Sie war in unſerm Bewußtſein, jetzt aber ſind nur noch ihre Spuren uns gegenwärtig, als ſolche Spuren aber müſſen wir ſie erſt erkennen (155 Anm.), dazu angeleitet von dem Gedanken des bleibenden Subjects der Erſcheinungen, welches aus ſeinem frühern Sein auf ſein gegenwärtiges Sein etwas übertragen haben wird. Bedenken wir nun noch, daß Gegenwärtiges nicht ohne Vergangenes und Zukünftiges gedacht werden kann, weil es nur zwiſchen beiden mitten inne liegt, ſo werden wir der Lehre beiſtimmen müſſen, daß wir die Vorſtellung der Zeit und des Verlaufes der Erſcheinungen in ihr nicht aus der Empfindung ziehen, welche immer nur Gegenwärtiges empfinden kann, ſondern aus unſerer Weiſe die Erſcheinungen unter einander zu einer Vorſtellung zu verknüpfen. Dabei ſind nun aber auch die Bedenken nicht abzuweiſen, welche Kant nicht zuerſt, ſondern lange vor ihm viele Philoſophen gehegt haben, ob wohl die Wahrheit der Gegenſtände in der zeitlichen Vorſtellung von ihnen ſich darſtellen dürfte. In ihr faſſen wir die Gegenſtände und ſelbſt die Zeichen, in welchen ſie uns erſcheinen, nicht ohne Beimiſchung unſerer Vorſtellungsweiſe auf, und daß dieſe Vorſtellungsweiſe geeignet ſein ſollte die Gründe der Erſcheinung von dem ihnen anhängenden Schein zu reinigen, dürfen wir nicht erwarten. Wir haben bereits im Allgemeinen anerkennen müſſen, daß die Vorſtellung nur ein ſinnliches Bild der Sache darbietet, aber nicht die Wahrheit der Sache uns erkennen läßt (157); wir werden dies auch im Beſondern geltend machen müſſen von der Weiſe, wie die verſchiedenen Momente der ſinnlichen Erſcheinung in der Zeit zu einem Bilde zuſammenfließen. Dabei darf aber nicht vergeſſen werden, daß wir in unſern ſinnlichen Vorſtellungen auch eine Bildung für die Erkenntniß der Dinge zu ſehen haben, und es leichter darüber ins Reine zu kommen, daß die zeitlichen Erſcheinungen nicht die reine Wahrheit uns darſtellen, als zu erkennen, was in ihnen das Wahre, was das Scheinbare iſt. Für eine ſolche Unterſcheidung bietet die Lehre Kant's nichts dar, weil ſie ohne weiteres die Forſchung aufgiebt, welche von der Erſcheinung auf ihre Gründe vorzudringen ſtrebt. Unſere Abſicht kann nicht ſein an dieſer Stelle hierüber Rechenſchaft zu geben; aber darauf müſſen wir doch bei der Unterſuchung über die Formen unſerer ſinnlichen Vorſtellung aufmerkſam machen, daß es ein eitles Unternehmen ſein würde, wenn man ſie als ſchlechthin unbrauchbar für unſer Erkennen beſeitigen wollte. Die Vorſtellung des zeitlichen Verlaufs können wir von der Erkenntniß unſer ſelbſt und des Lebens

anderer Dinge nicht entfernt halten, da wir das Fortſchreiten im Wiſſen nur als ein Nacheinander in der Entwicklung unſerer Gedanken nicht allein uns vorſtellen, ſondern auch uns denken und begreifen können. Es iſt daher leicht geſagt, daß wir vom Zeitlichen abſehn und dem Ewigen uns zuwenden ſollen; aber wie das zu vollbringen ſei ohne die Flucht vor den Erſcheinungen, welche nur vergeblich verſucht werden würde (169 Anm.), das iſt bei weitem ſchwieriger durchzuführen und wird nur unter der Bedingung gezeigt werden können, daß man auch die Wahrheit des Zeitlichen anerkennt, weil in der Zeit unſer Wiſſen ſich verwirklicht. Wir ſehen alſo hier noch eine weiter auszuführende Aufgabe, den Keim weiterer Löſungen vor uns, welche nicht dadurch abgeſchnitten werden dürfen, daß man die Zeit für eine Form unſerer Vorſtellung erklärt, auf welche nicht Rückſicht genommen zu werden brauche in der Erforſchung der Wahrheit. Nur einige Punkte der hier vorliegenden Fragen mögen hierbei in Erinnerung gebracht werden. Man wird darauf merken müſſen, daß wir in einer doppelten Bedeutung vom Sein in der Zeit reden. Der gegenwärtige Augenblick iſt in der Zeit; aber wir werden eingeſtehn müſſen, daß er nicht Dauer hat in der Zeit oder nicht iſt in der Zeit, welche ohne Vergangenheit und Zukunft nicht gedacht werden kann. Man hat mit Recht geſagt, er dürfe nicht als Theil, ſondern nur als Grenze der Zeit betrachtet werden, als der Zeitpunkt, welcher Vergangenheit und Zukunft ſcheide. Dies würde in der That eine wunderliche Weiſe des Seins abgeben, wenn das zeitliche Werden als das Wahre angeſehn werden müßte. Der gegenwärtige Augenblick würde bei dieſer Vorausſetzung nur die Grenze des Wahren ſein; um ſo wunderlicher würde ſich dieſes Sein uns darſtellen müſſen, je mehr man bedächte, daß der gegenwärtige Augenblick betrachtet werden muß, als das was wirklich iſt, die vergangene Zeit aber nur das, was wirklich war und alſo nicht wirklich iſt, die zukünftige Zeit als das, was noch nicht wirklich iſt, ſo daß alles Wirkliche nur auf die Grenze des Wahren hinausliefe. Auf dieſe Seltſamkeiten haben ſchon die Schlüſſe des Eleaten Zenon hingewieſen, welche die Widerſprüche aufdecken, welche ſich ergeben, wenn man das Kleinſte in der Zeit beſeitigen will, weil der Augenblick nur Grenze und Verneinung der Zeit und des Wahren ſei. Der fliegende Pfeil ruht im gegenwärtigen Augenblick, weil zur Bewegung Zeit gehört, und doch ſoll ſich aus ſeiner Bewegung in den aufeinanderfolgenden Augenblicken ſein Flug zuſammenſetzen. Es iſt die Theilbarkeit in das Unbeſtimmte oder, wie man zu ſagen pflegt, in das Unendliche, welche das Problematiſche in die Begriffe des zeitlichen Werdens bringt, weil jede Unbeſtimmtheit nur ein Problem für den Verſtand ſein kann. Das zeitliche Werden

Verſtand auffordern es auf die kleinſten Theile zurückzuführen, doch wollen ſich nirgends kleinſte Theile deſſelben ergeben, weil Augenblick kein Theil der Zeit iſt. Freilich ſind Atome der ſeltener geſucht worden, als Atome des Raumes, und die ſe, wie Arabiſche Theologen (die Medabberim) ſie behaupteten, ht ohne Zweifel auf voreiligen Annahmen, aber das Untheil- in der Zeit ſollte doch wohl nicht weniger Anſpruch darauf n, als das Untheilbare im Raume, für ein Problem der Phi- phie zu gelten. Man wird hierbei noch auf einen andern Punkt achten haben. In unſerer Wahrnehmung ſtellt ſich uns das ache Moment der Zeit nie dar; aber dennoch ſtützt ſich in ihr s auf das Gegenwärtige; auch die Erinnerung des Vergangenen ht nur darauf, daß im Gegenwärtigen noch eine Spur gefun- wird, welche auf etwas Vergangenes ſich deuten läßt. Was gt uns aber zu dieſer Deutung? Wir können die Spur eben als etwas Gegenwärtiges betrachten. Daher gewinnt es in ſinnlichen Vorſtellung den Anſchein, als wäre das Frühere chthin nicht mehr vorhanden und das Zukünftige ſchlechthin noch ht vorhanden. Und in dieſem Sinn könnte denn wohl ein Menſch, cher nur das Sinnliche, den Genuß der Gegenwart, will, die einung faſſen, wie ſie Ariſtipp ausſprach, nur das Gegenwärtige be Werth und ſei als wahr zu achten, denn das Vergangene ſei hin und das Zukünftige ſei nicht da; wer wiſſe, ob es kommen erde? In der Vorſtellung des zeitlichen Werdens nemlich liegt ine Nöthigung die Momente der Zeit anders als in zufälliger nknüpfung mit einander zu denken; das eine folgt dem andern; greift nothwendig in das andere ein; ſie hängen alle nur loſe einander, ſo daß eben hieraus die Meinung von der Theilbar- der Zeit in das Unendliche hervorgeht. Sieht man nur auf ſinnliche Vorſtellung vom zeitlichen Verlauf, ſo wird man an- n dürfen, daß man überall beliebige Abſchnitte in ihm ma- ürfe, weil nichts in ihm nothwendig zuſammenhängt und je- heilchen der Zeit nichts von ſeiner Bedeutung verliert, wenn ſeinem Frühern oder Spätern abgeſondert wird. Wenn agegen auf die Gründe des Geſchehens zurückgeht und alſo eitliche nicht blos in ſinnlicher Vorſtellung auffaßt, ſo wird wohl ſchwerlich den Verlauf des Frühern und des Spätern eſer Zuſammenhangloſen Weiſe auffaſſen können. Das Fort- tem im Wiſſen weiſt uns darauf hin, daß die frühern Fort- tte im Spätern bleiben und daß mithin das Vergangene nicht ch nicht ſchlechthin vergangen iſt; das Fortſchreiten im Wiſſen ſt uns auch an einen Zweck und ein Zukünftiges denken und nehmen, daß wir das Zukünftige nicht als etwas ſchlechthin noch nicht Vorhandenes anſehn ſollen, weil es ſchon gegenwärtig in un-

ſerm Denken uns beſtimmt. Dieſe Auffaſſung des Zeitlichen, wenn es auf ſeine Gründe zurückgeführt wird, iſt nun ſehr verſchieden von der Auffaſſung deſſelben nur in der Form ſinnlicher Vorſtellung. Da hängen die Theile der Zeit nicht mehr loſe zuſammen, ſo daß man den einen von dem andern abſchneiden könnte. Die Gegenwart läßt ſich nicht von der Vergangenheit und nicht von der Zukunft trennen ohne ihre Bedeutnng zu verlieren. Wir werden alſo wohl nicht ſagen dürfen, daß in der Vorſtellung der zeitlichen Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Wahrheit des Geſchehens von uns erkannt würde. Aber ebenſo wenig werden wir, das Kind mit dem Bade ausſchüttend, zu lehren haben, daß in der Erkenntniß der zeitlichen Folge von uns nichts Wahres erkannt würde. In ihr ſtellt ſich doch richtig das Verhältniß dar des Frühern und des Spätern im Fortſchreiten zum Wiſſen, ſo wie überhaupt in der Entwicklung der Dinge, wenn auch die Glieder deſſelben nur loſe aneinandergefügt werden und nicht in ihrem nothwendigen Zuſammenhange ſich zuſammenfügen. Was überhaupt die ſinnliche Vorſtellung leiſtet, bringt auch die Vorſtellung des zeitlichen Verlaufs der Erſcheinungen zur Sprache. Wir ſammeln in der Form der Zeit Momente der Erſcheinung, welche in der Verbindung unſerer Gedanken nicht zerſtreut bleiben dürfen, und gewinnen dadurch ein Material, welches für die Erkenntniß der Subjecte der Erſcheinungen uns nöthig iſt. Freilich iſt dieſes Material noch wenig geſichtet; Wahrheit und Schein liegen in ihm ungeſondert neben einander; daher ſind auch die Glieder, aus welchen es ſich zuſammenſetzt, nur loſe verbunden; ſo wie überhaupt Unterſcheidung und Verbindung mit einander gleichen Schritt geben, ſo findet es ſich auch hier; beide bleiben hinter dem Maße zurück, welches ſie erreichen ſollen; aber ein brauchbares Material für unſere weitern Unterſcheidungen und Verbindungen wird uns die Vorſtellung der zeitlichen Abfolge der Erſcheinungen darbieten, welchem wir weiter nachgeben müſſen, um die richtige Ordnung der Elemente zu finden, aus welcher die Erſcheinung ſich zuſammenſetzt. Leibniz erklärte daher die Zeit als die Ordnung der Succeſſion; dieſe Erklärung iſt nicht genau; denn die rechte Ordnung unter den Gründen der Erſcheinung weiß die zeitliche Abfolge der Erſcheinungen nicht anzugeben; ſie deutet nur auf dieſe Ordnung hin; ſie hat es ausſchließlich mit der Ordnung der Erſcheinungen zu thun, in dieſer aber weiſt ſie auf die wahre Ordnung hin und es wird daher auch immer ein Schritt für die richtige Erkenntniß der Dinge gewonnen werden, wenn wir uns chronologiſch über das ſinnliche Werden zu unterrichten wiſſen. So dürfen wir auch in der Vorſtellung von der zeitlichen Folge der Erſcheinungen eine Vorbereitung für die Erkenntniß der Wahrheit er-

blicken, ohne deswegen der Meinung der gemeinen Denkweiſe beizuſtimmen, daß in ihr die Wahrheit des Geſchehens ausgedrückt ſei.

177. Die Zeit an ſich hat keine Bedeutung; im Allgemeinen genommen iſt ſie leer; nur die beſondern Erſcheinungen, welche in ihr wahrgenommen werden, erfüllen ſie und geben ihr ihren Inhalt (174). Wir haben aber auch keine Veranlaſſung eine leere Zeit zu denken, weil die Zeit nur gedacht wird um die Verbindung der Erſcheinungen, welche in uns vorkommen, in ihrer Aufeinanderfolge uns vorſtellig zu machen, und alſo die Vorſtellung der Zeit nur eintritt, wenn Erſcheinungen gegeben ſind, welche ſie erfüllen.

178. Da die Zeit alle ſinnliche Erſcheinungen, ſo wie ſie uns zur Vorſtellung kommen, mit einander verbindet, ohne auf die Beſonderheiten derſelben Rückſicht zu nehmen, laſſen ſich in Beziehung auf ihr Vorkommen in der Zeit alle ſinnliche Erſcheinungen mit einander vergleichen. Jede erfüllt einen Theil der Zeit und hat eine beſtimmte Dauer in ihr, eine kürzere oder längere. Da ſie dies in ganz gleicher Weiſe trifft, ſo laſſen ſie ſich in Beziehung auf ihre Zeitdauer genau mit einander vergleichen. Die genaue Vergleichung der Gegenſtände unſeres Denkens nennen wir Meſſung; daher ſind alle Erſcheinungen in Beziehung auf ihre Zeitdauer der Meſſung unterworfen und haben eine Größe oder Quantität, durch welche ſie im Verhältniß zu einander genau beſtimmt werden können. Ebenſo läßt ſich auch ihr Verhältniß zu einander in der allgemeinen Zeit beſtimmen, indem eine jede von ihnen eine beſtimmte Stelle im Verlauf der Zeit erfüllt, welche im Verhältniß zu der Stelle anderer Erſcheinungen ſich genau ermitteln läßt, weil ſie alle darin einander vollkommen gleichen, daß ſie die Zeit in einer beſtimmten Größe und Entfernung von einander erfüllen. Die Meſſung unter ihnen iſt wechſelſeitig möglich; eine jede kann als Maßſtab oder als quantitative Einheit genommen werden um die Stelle und die Größe der andern zu beſtimmen. Ihre wechſelſeitige Meſſung aber nach ihrem Vorkommen in der Zeit muß ein willkommenes Mittel darbieten den Zuſammenhang der Erſcheinungen zu

erforſchen. Da wir die Erſcheinungen als Zeichen der Wahrheit zu betrachten haben, werden wir auch alle Mittel benutzen müſſen, welche uns zur genauen Beſtimmung des Verhältniſſes der Erſcheinungen unter einander dienen können, und wir haben es daher als ein wichtiges Geſchäft der Wiſſenſchaft zu betrachten die Meſſung der Größen in der Zeit zu betreiben.

1. Mit der Meſſung der Größen hat es bekanntlich die Mathematik zu thun. Ihre allgemeine Bedeutung für das Geſchäft der Wiſſenſchaft wird aus dem Geſagten erhellen. Die Gründe, auf welchen ſie beruht, unterſucht die Mathematik nicht; nach der Weiſe beſonderer Wiſſenſchaften läßt ſie dieſelben als Vorausſetzungen gelten, welche ſie als gegeben annimmt. Die Philoſophie muß ihre Bedeutung zu erforſchen unternehmen. Hierbei findet ſie nun, daß der allgemeinſte Grund des Quantitativen die Zeit iſt, weil alle genaue Vergleichung oder Meſſung darauf beruht, daß alle Gegenſtände unſeres Denkens erſcheinen und alle Erſcheinungen mit einander gemein haben in der Zeit vorzukommen. Hierin ſind ſie alle einander gleich und ſofern nur ihre Zeitdauer und ihre Stelle in der Zeit beachtet wird, laſſen ſie ſich ſchlechthin mit einander vergleichen. Auf eine ſolche Vergleichung ſchlechthin laufen aber alle mathematiſche Beſtimmungen hinaus; die Mathematik erſtreckt ſich über alle Gebiete der Gegenſtände und der Erſcheinungen, ſoweit ſie mit einander verglichen werden können; denn die Meſſungen des Räumlichen und des Zeitlichen, welche ſie lehrt, laufen überall auf genaue Beſtimmungen des einen durch das andere hinaus. In dem Quantitativen, mit welchem ſie ſich beſchäftigt, werden wir daher auch nichts anderes zu ſehen haben als das ſchlechthin Vergleichbare in den Erſcheinungen, und wenn man das Qualitative in den Erſcheinungen dem Quantitativen entgegenſetzt, ſo wird man unter demſelben das zu verſtehen haben, was unvergleichbar in ihnen iſt und daher der mathematiſchen Meſſung ſich entzieht. Die Mathematik hat hiernach die Mittel herbeizuſchaffen, durch welche die Erſcheinungen einer genauen Vergleichung unterworfen werden können; ſie iſt eine abſtracte Wiſſenſchaft, welche nur für mögliche Meſſungen ihre Lehren aufſtellt, indem ſie nur die eine vergleichbare Seite der Erſcheinungen bedenkt, ihr Vorkommen in den Formen der Wahrnehmung; daß dem ſo iſt, erweiſt ſich daran, daß ſie ihre Anwendung auf die wirklich vorliegenden Erſcheinungen ſucht; ihre Lehren würden zu nichts nütze ſein, wenn ſie nicht auf wirklich vorhandene Erſcheinungen anwendbar wären. Weil die Formen der Erſcheinung nicht ſinnlich gegeben ſind, ſondern von der allgemeinen Weiſe

nserer Verknüpfung der Vorstellungen ausgehn, wie dies von der
Zeit nachgewiesen worden ist (176), kann die Mathematik unab-
ängig von der Erfahrung ihre Lehren durchführen, nichts weiter
oraussetzend, als die Formen der Wahrnehmung, in welchen die
Möglichkeit einer unendlichen Menge von vergleichbaren Verhält-
issen liegt. Sie kann sich daher auch ganz unabhängig von der
Erfahrung in ihren Lehren ausbilden; sie würde aber ihren Zu-
ammenhang mit den übrigen Wissenschaften und dem Leben ver-
essen, wenn sie nicht ihre Anwendung auf die Erfahrung bedächte.
Daß sich bei dieser Schwierigkeiten darbieten werden, läßt sich er-
warten; ihre Messungen bleiben daher oft ungenau und sie wird
adurch zu einer in das Unbestimmte gehenden Verfeinerung ihrer
Mittel getrieben, welche sich denn doch zuletzt begnügen müssen
ie Grenzen der ungenauen Messung festzustellen. Es darf daher
uch nicht stören, wenn wir in der Mathematik auch mit dem Ir-
rationalen zu thun bekommen, welches um so mehr die Forschung
eschäftigt, je mehr die Absicht ist es auszuscheiden. Die Ge-
chichte der Mathematik zeigt deutlich genug, daß in den Schwie-
igkeiten, welche die Anwendung ihrer allgemeinen Lehren auf vor-
iegende Erscheinungen darbot, die stärksten Antriebe zur Verfeine-
ung ihrer Mittel lagen.

2. Es ist ein Spruch alter Weisheit, welcher oft wieder-
olt worden ist, das Maß aller Dinge sei die Zeit. Wir haben
hn nicht so zu verstehn, als wäre die Zeit im Allgemeinen der
Maßstab, mit welchem alles gemessen werden sollte, sondern nur
n der Zeit wird alles gemessen und in ihr finden sich alle Maß-
täbe für die Messung, weil aus ihr die Einheiten genommen wer-
den, nach welchen man mißt. Eine jede Zeitdauer kann als eine
olche Einheit uns dienen; sie kann wieder gemessen werden durch
ie kleinsten Zeitmomente, welche sie erfüllen und welche von uns
nsofern willkürlich angenommen werden, als wir in der Anwendung
er Messung eine größere Genauigkeit mit den uns zu Gebote ste-
enden Mitteln nicht haben erreichen können. Den Raum messen
ir an der Zeit, welche zu seiner Zurücklegung verbraucht wurde.
Mit der Messung aber sind wir zu Ende, wenn wir auf das Maß
urückgegangen sind, welches in der Länge der innern Wahrneh-
mung liegt, weil auf diese alle Wahrnehmung zurückgeht. Aus
er Vervielfachung der Einheiten geht alsdann die Zahl hervor, die
rithmetische Größe, welche allen Werken der Mathematik zur
Grundlage dient. Daß der Gedanke der Zahl auf dem Gedanken
er Zeit beruht, hat schon Kant bemerkt. Den Grund, welchen
r hierfür angiebt, wir könnten nur in der Zeit zählen, dürfte
edoch noch einer genauern Bestimmung bedürftig sein. In dem
Gedanken der Zahl werden die Einheiten, welche sie bilden, als

Größen geſetzt, welche einander völlig gleich ſind; von aller Verſchiedenheit derſelben muß abgeſehen werden; ſelbſt die Verſchiedenheit ihres Ortes darf dabei nicht in Betracht kommen. Die rechte Hand und die linke Hand, die Vorderfüße und die Hinterfüße kann ich nicht zuſammenzählen als ſolche; um eine Zahl der Hände und der Füße zu erhalten, muß ich ſie nur als Hände und Füße denken, abſtrahirt von ihrem Ort, damit ich in ihnen Einheiten habe, welche als völlig gleich gedacht werden und von ganz gleichem Werthe ſind. So ſcheint kein Unterſchied unter den Einheiten zurückzubleiben, welche eine Zahl bilden ſollen, und doch müſſen ſie von einander unterſchieden werden, damit ſie eine Mehrheit in meinem Gedanken der Zahl abgeben. Dieſer Unterſchied ohne allen Unterſchied der Einheiten in der Zahl iſt nur dadurch denkbar, daß er als ein rein ſubjectiver geſetzt wird, d. h. als ein ſolcher, welcher nur in meiner Vorſtellung beſteht, indem ich die eine Einheit zuerſt, dann erſt die andere Einheit ſetze, d. h. ſie nacheinander zähle. Er beruht nur in dem Vorkommen der unterſchiedenen Einheiten in verſchiedener Zeit, in welcher meine Vorſtellungen ſie faſſen. Von dieſer Verſchiedenheit ihrem ſubjectiven Vorkommen nach darf in der objectiven Betrachtung abgeſehn werden und daher werden die Einheiten als gleichbedeutend oder von gleichem Werth in der Rechnung geſetzt. So ergiebt ſich, daß der Gedanke der Zahl auf dem Gedanken der Zeit beruht und die Einheiten, welche die Zahl bilden, als der allgemeine Maßſtab angenommen werden müſſen für die Beſtimmung jeder Quantität, weil jeder Maßſtab in unſerer Vorſtellung und alſo in der Zeit geſetzt werden muß, in welcher er wiederholt zur Meſſung an die Gegenſtände angelegt wird.

179. Da die Erkenntniß des Nichtich durch die Erkenntniß des Ich hindurchgeht, werden wir auch die Erſcheinungen, welche wir auf das Nichtich beziehn, in der Zeit wahrnehmen müſſen. Sie wechſeln in der Zeit, in welcher wir ſie wahrnehmen, und es geht daher die Form der innern Wahrnehmung auch auf die Wahrnehmung des Aeußern über. Die Thätigkeiten aber, durch welche das Nichtich uns reizt, bleiben unſerer Wahrnehmung verborgen. Wir empfinden den Reiz nur als einen Eindruck, welcher vorhanden iſt, ohne die Thätigkeit wahrzunehmen, durch welche er hervorgebracht wird. Wenn es alſo auch ſein ſollte, daß die Subjecte außer uns in dem Reize, welchen ſie auf uns ausüben, ſich ſelbſt veränderten und in einer reflexiven Thätigkeit begriffen wären, ſo

kann doch der Inhalt der äußern Wahrnehmung keine reflexive Thätigkeit uns zeigen. Vielmehr von welcher Beſchaffenheit auch der äußere Gegenſtand ſein möge, ſo empfinden wir doch nur den Eindruck, welchen er auf uns macht, und faſſen ihn auf als ein uns gegebenes Zeichen von dem Zuſtande, in welchem er ſich befindet. Daher zeigt uns jede beſondere Wahrnehmung das Aeußere nur in einem beſondern Zuſtande und der Inhalt der Vorſtellung des Aeußern wird nur eine Reihe von Zuſtänden uns zeigen können.

Daß wir keine Thätigkeiten der Dinge außer uns wahrnehmen, drückt man gewöhnlich in dem Satze aus, der Körper oder die Materie ſei träge, in welchem unter Körper oder Materie das Subject der äußern Wahrnehmung verſtanden wird. Die Trägheit, welche man dieſem Subjecte beilegt, kann nichts anderes bedeuten, als daß von ihm keine Thätigkeit wahrgenommen wird; man findet es nur in jedem Augenblicke der Wahrnehmung in einem Zuſtande, von welchem man wohl bemerken kann, daß er wechſelt, ohne aber irgendwie den Grund oder die Weiſe, wie die Veränderung hervorgebracht wird, zu bemerken. Daß die Trägheit beſonders im Gegenſatz gegen die Bewegung genommen wird, rührt nur daher, daß man die Veränderungen des Aeußern als örtliche ſich zu denken pflegt; in einer allgemeinern Bedeutung wird ſie auch jede Verneinung der Thätigkeit vertreten können. Als eine Eigenſchaft der Körper oder der Materie wird ſie nicht anzuſehn ſein, weil ſie nur einen Mangel bezeichnet. Wenn man aber auch außerdem gegen die Trägheit der Materie Einſpruch abgelegt hat, ſo rührt dies nur daher, daß man über das, was vom Aeußern wahrgenommen wird, in ſeinen Gedanken hinausgehn wollte und alsdann auch auf einen Grund der Veränderungen im Aeußern ſchließen mußte. Solche weitere Folgerungen werden wir nicht ausſchließen dürfen, aber ſie gehen über die wahrgenommenen Thatſachen hinaus, bei welchen wir hier ſtehen bleiben müſſen, wenn wir über den Inhalt der äußern Wahrnehmung entſcheiden wollen. Der Lehre, welche wir über ihn aufſtellen, treten allerdings leicht Bedenken entgegen, weil wir uns ſchwer davon zurückhalten können in Schlüſſen über das Wahrgenommene hinauszugehn und weil wir alsdann nicht vermeiden können dem Wechſel der Zuſtände, welchen wir wahrnehmen, eine Thätigkeit unterzulegen, welche ihn hervorbringt. So glaubt man zu ſehen, daß der Körper ſich bewege, bemerkt aber doch nur, wenn auch die Identität des Subjects vorausgeſetzt werden dürfte, daß er jetzt an einem

andern Orte als vorher gefunden werde. Wir vernehmen die Schwingungen der Saite, aber unſere Wahrnehmung verkündet uns nur, daß der tönende Gegenſtand in wechſelnden Zuſtänden gefunden wird. Wir nehmen nur die Zuſtände des Gefärbtſeins, der Härte, des Bewegtſeins u. ſ. w. von den äußern Gegenſtänden wahr, und was wir von Thätigkeiten dem Wechſel dieſer Zuſtände unterſchieben, iſt nur von Folgerungen abzuleiten, welche an die unmittelbare Wahrnehmung veränderter Zuſtände ſich anſchließt.

180. Alle Zuſtände, welche wir äußern Gegenſtänden beilegen, haben mit einander gemein, daß wir ihnen ein beſonderes Verhältniß außer uns zu uns zuſchreiben müſſen. Ein ſolches Verhältniß derſelben außer uns zu uns nennen wir ihre Lage zu uns. Sie muß als außer uns ſeiend im Raume gedacht werden, weil wir unter Raum nichts anderes verſtehen, als die Geſammtheit der Orte, in welchen die Gegenſtände außer uns ihre Lage haben oder von uns wahrgenommen werden können. Eine Mehrheit ſolcher Orte haben wir anzunehmen, weil wir mehrere Erſcheinungen verſchiedener erſcheinender Gegenſtände, welche zugleich ſind, d. h. in derſelben Zeit wahrgenommen werden, von einander unterſcheiden müſſen, um die Verworrenheit der ſinnlichen Erſcheinung zu überwinden, und weil dieſen verſchiedenen Erſcheinungen, indem auf das Richtich bezogen werden, ein verſchiedenes Verhält außer uns zu uns zugeſchrieben werden muß; denn das R ich darf als eine Vielheit von uns gedacht werden (131). Mehrheit der Orte dehnt ſich uns aber auch in das U ſtimmte aus, weil die Vielheit der Gegenſtände außer und mithin auch ihrer Orte unbeſtimmt bleibt. Obgleich immer nur beſtimmte Erſcheinungen in beſtimmten und ſchränkten Räumen von uns wahrgenommen werden, ſetzt ſere Einbildungskraft doch die Vorſtellung des unbeſtim oder unendlichen Raumes, damit er hinlänglichen Raum währe alle Orte für jedes mögliche Verhältniß der Gegen außer uns zu uns in ſich aufzunehmen. Die Erſcheinu aber, welche auf äußere Subjecte von uns bezogen werden füllen den Raum und ſtellen ſich in ihm als unter ein vergleichbar dar, weil ſie alle darin einander gleich ſind,

ſie den Raum erfüllen, der eine in mehrern, der andere in wenigern unterſcheidbaren Orten; in dieſer Beziehung findet unter ihnen keine andere Verſchiedenheit als nur der Größe nach ſtatt und ſie ſind daher, was ihre Raumerfüllung betrifft, genau mit einander zu vergleichen. Wir haben alſo den Raum als die Form unſerer äußern Wahrnehmung anzuſehn und alles, was uns äußerlich erſcheint, von welcher Beſchaffenheit es auch ſein möge, muß von uns, d. h. von jedem nach dem Wiſſen ſtrebenden Weſen, im Raum vorgeſtellt werden.

Etwas ſich vorſtellen als außer dem Vorſtellenden ſeiend heißt es im Raume ſich vorſtellen oder ihm ein Verhältniß beilegen zu dem vorſtellenden Ich außer dem vorſtellenden Ich. Hierbei kommt es nicht an weder auf die beſondere Beſchaffenheit des Vorgeſtellten, noch auf die beſondere Vorſtellungsweiſe des Vorſtellenden; denn was auch das Vorgeſtellte ſein möge, außer dem Vorgeſtellten muß es gedacht werden in einem äußern Verhältniſſe zu dieſem, und ob auch das Vorſtellende Menſch oder Engel ſein möge, es wird das Vorgeſtellte außer ſich im Raume, in welchem alle Orte für das Aeußere gedacht werden, ſich vorſtellen müſſen. Dies iſt das Richtige in der Lehre von der Idealität des Raumes. Was wir aber bei der Lehre von der Idealität der Zeit haben erinneren müſſen, wird auch hier ſeine Anwendung finden. Kant hatte Recht zu behaupten, daß unſere Weiſe die Gegenſtände außer uns im Raume uns vorzuſtellen über das Sein der Dinge nichts entſcheide; dagegen hat eine unbegründete Annahme ſeiner Lehre ſich beigemiſcht, wenn er meinte, daß etwas ſpecifiſch Menſchliches in die Vorſtellung des Räumlichen ſich einmiſche. Es iſt nicht die Weiſe des Menſchen, ſondern des Denkens, welches aus Beſchränkungen heraus und an Erſcheinungen anknüpfend ſich entwickelt, ein Aeußeres ſich vorzuſtellen und das Aeußere kann nur im Raume vorgeſtellt werden. Deswegen darf zwar das Vorſtellen im Raume dem unbeſchränkten Wiſſen nicht zugeſchrieben werden, weil es alle Wahrheit in ſich weiß, aber wo noch ein Forſchen ſtattfindet, werden auch Verhältniſſe im Raum erforſcht werden müſſen. In den Vorſtellungen aber, welche wir von räumlichen Verhältniſſen gewinnen, werden wir auch Anknüpfungspunkte für die Erkenntniß der Wahrheit der Dinge erblicken müſſen, wenn gleich nicht die Wahrheit der Dinge ſelbſt. Alle Erſcheinungen ſind Zeichen und ſo auch die Erſcheinungen im Raum. Freilich daß ein Gegenſtand mir im Raume erſcheint, ſagt mir nichts weiter von ihm aus, als daß etwas anderes in ihm mir vorliegt, als mein Ich; von welcher Beſchaffenheit er iſt, erfahre ich dadurch nicht; aber daß er in

einem beſtimmten Verhältniſſe im Raume ſich mir darſtellt, kann ich nicht daraus entnehmen, daß er zur Außenwelt gehört; in dieſem Verhältniſſe iſt mir etwas von ſeiner Weiſe zu ſein angezeigt, welche ich aus dieſem Anzeichen zu erforſchen haben werde. Daß die Erde rund und in einer beſtimmten wechſelnden Entfernung von der Sonne erſcheint, iſt nicht ihr wahres Weſen, welches wir zu erkennen ſtreben ſollen, daß der Menſch aufrecht einherſchreitet, von der Erde feſtgehalten, werden wir auch nicht für die Wahrheit des Menſchen zu halten haben; aber in dieſen Erſcheinungen werden wir Zeichen zu ſuchen haben, welche uns durch das Nachdenken unſeres Verſtandes über die Wahrheit der Erde und des Menſchen unterrichten können. Deswegen müſſen wir darauf ausgehn bis in die feinſten Beſonderheiten die Verhältniſſe der Erſcheinungen im Raum zu erforſchen und die Mathematik ſtrengt alle ihre Mittel an um durch die Hülfe der Zahl die räumlichen Verhältniſſe nach allen Dimenſionen ſo genau als möglich uns meſſen zu lehren. Ihre Anſtrengungen würden zu nichts führen, wenn in den beſondern Verhältniſſen der äußern Erſcheinung nichts ſich fände, was auf die Wahrheit der Dinge gedeutet werden könnte. So iſt es aber nicht. Aus dem allgemeinen Gedanken des Raumes kann die Mathematik alle mögliche Verhältniſſe in Raume ſich ableiten. Dies giebt ihr den Charakter einer Wiſſenſchaft a priori. Ja ihr erfahren wir nichts von der Wirklichkeit der Dinge; aber ſie iſt auch nur dazu beſtimmt auf die Wirklichkeit der Erſcheinung angewandt zu werden und in dieſer Anwendung lernen wir die wirklichen Verhältniſſe in der Erſcheinung kennen und genauer beſtimmen, als es ohne die Hülfe der Mathematik uns möglich wäre. Aus ſolchen Beſtimmungen werden wir alsdann Folgerungen ziehen können über das, was die Dinge ſind, weil ſie uns nicht allein aus unſerer Vorſtellungsweiſe fließen, ſondern entnommen werden müſſen aus der Weiſe, wie die Dinge außer uns uns reizen und dadurch Zeichen nicht allein ihres Daſeins, ſondern auch ihrer Beſchaffenheit geben. Wenn wir dies anzuerkennen haben, ſo werden wir die Erforſchung der räumlichen Verhältniſſe, in welchen die Erſcheinungen der Dinge uns vorkommen, nicht für ein leeres Spiele unſerer Einbildungskraft halten.

181. So wie man eine Zeit unabhängig von den erfüllenden Erſcheinungen ſich vorſtellen kann, ſo kann man auch einen leeren Raum ſich denken; aber als leerer Raum hat er eben nichts zu bedeuten; denn in wiſſenſchaftlicher Forſchung haben wir Veranlaſſung einen Raum zu ſetzen immer nur da, wo Erſcheinungen ſich gezeigt haben, denen wir einen

Ort in Verhältniß zu uns und zu andern uns vorgekommenen Erſcheinungen anweiſen ſollen, und ſolche Erſcheinungen erfüllen alsdann den Raum, welchen wir auf ihre Veranlaſſung ſetzen. Es iſt daher nur eine leere Vorſtellung unſerer Einbildungskraft, wenn wir den Raum als unendlich, d. h. in das Unbeſtimmte ſich ausdehnend denken, auch über die Erſcheinungen hinaus, welche ihn erfüllen. Dieſe Vorſtellung bildet ſich uns nur in der Erwartung, daß unſere Wahrnehmung auch noch über die Räume hinaus, welche bisher von uns mit Erſcheinungen erfüllt gefunden worden ſind, in künftigen Wahrnehmungen ſich erſtrecken werde; ſollte aber dieſe Erwartung ſich beſtätigen, ſo würden auch die Räume, in welche jetzt die Einbildungskraft ſich verfliegt, als von Erſcheinungen erfüllte Räume ſich darſtellen. In ähnlicher Weiſe können wir einen Zwiſchenraum zwiſchen verſchiedenen Orten ſetzen, welcher uns als leer erſcheint, weil wir in ihm nichts wahrnehmen, müſſen aber auch erwarten, daß eine ſchärfere Wahrnehmung uns noch Erſcheinungen zeigen werde, welche ihn erfüllen.

Die Vorſtellung einer leeren Zeit hat ſelten Veranlaſſung zu wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen gegeben. Nur wenn man an einen Anfang der erſchaffenen Welt dachte, iſt man wohl der Vorſtellung gefolgt, daß vor ihm eine unendliche leere Zeit gelegen habe, welche auf ihre Erfüllung durch das Werden der Welt warte, wo noch keine Vorſtellung war. Häufiger iſt der Gedanke an einen leeren Raum in der Wiſſenſchaft beſprochen worden. Der Vorſtellung einer leeren Zeit vor der Welt zur Seite ſtellt ſich die Vorſtellung eines leeren Raumes außer der Welt; dieſe Vorſtellungen können als unſchuldige Träume der Einbildungskraft angeſehen werden, weil ſie in die Erklärung der Erſcheinungen nicht eingreifen, ſo lange ſie nicht benutzt werden um irgendwie Gründe für die Auffaſſungsweiſe des erfüllten Raumes und der erfüllten Zeit abzugeben; ſollte man aber dazu ſchreiten ſolche Gründe aus ihnen zu ziehen, ſo würde ſich eben hierdurch erweiſen, daß ſie nicht mehr als leere Zeit und leerer Raum gedacht würden; denn ſolche Gründe würden ſie erfüllen. Dies iſt nun wirklich der Fall geweſen, wenn man den leeren Raum in die wirkliche Welt hat eindringen laſſen um als Zwiſchenraum die Trennung der erfüllten Räume zu bewirken; in dieſer Vorſtellungsweiſe miſcht ſich das Leere in die Erklärung der Erſcheinungen ein und droht ſie

zu ſtören. Man braucht jedoch die Lehren, welche hieraus hervorgegangen ſind, nur genauer zu betrachten, um zu erkennen, daß in ihnen das Vorhandenſein eines leeren Raumes zwar dem Worten nach behauptet, aber in der That geleugnet wird. Denn Folgerungen für die Erklärung der Erſcheinungen werden ſich aus dem leeren Raume nur ziehen laſſen, wenn in ihm etwas liegt, was auf die Erſcheinungen einen Einfluß ausübt; wenn aber in ihm etwas dergleichen liegt, ſo können wir ihn nicht für leer halten. Die Atomenlehre der Alten nahm an, daß der leere Raum die Atome von einander trenne; ſie legte ihm damit eine trennende Thätigkeit, eine Kraft auseinanderzuhalten bei; dies ſteht in Widerſpruch damit, daß in ihm nichts, keine Kraft und keine Thätigkeit ſein ſoll. Dieſelbe Lehre glaubte den leeren Raum nicht entbehren zu können, weil ohne ihn die Bewegung der Atome nicht ſein könnte; ſie machte ihn alſo zu einer Bedingung der Bewegung und legte ihm damit eine poſitive Bedeutung bei, welche ſeine negative Natur nicht verträgt. Dies hat die Lehre von der fuga vacui in einer naiven Weiſe ausgedrückt; ſie läßt den leeren Raum wirkſam werden zur Hervorbringung der Bewegung. Man wird aus ihr entnehmen können, worin der Hauptmangel der Atomiſtik der Alten liegt. Sie hebt die Wechſelwirkung unter den Dingen oder Atomen auf; die leere Stelle für ſie bezeichnet der leere Raum, welcher die Atome trennt und keine Wirkung unter ihnen zuläßt, aber doch bewirkt, daß ſie in Bewegung ſind und wechſelnd zuſammenzuſein ſcheinen. Wie er dies bewirken kann, läßt ſich freilich nicht einſehen; wenn es aber bewirkt wird durch das Mittel des leeren Raumes, ſo müſſen wir ſetzen, daß die Wirkungen durch ihn hin und wiedergehen, welchem Subjecte ſie auch zukommen mögen, und daß er daher nicht leer, ſondern von den Erſcheinungen dieſer Wirkungen erfüllt iſt.

182. Der Raum erhält in unſerer Vorſtellung drei Dimenſionen indem wir in ihm Länge, Breite und Dicke unterſcheiden müſſen, während die Zeit nur die eine Dimenſion der Länge hat. Auch dieſer Unterſchied der drei Dimenſionen, geht nicht aus der Beſchaffenheit der Gegenſtände hervor, ſondern aus unſerer Weiſe ſie vorzuſtellen. Die erſte Dimenſion, die Länge, überträgt ſich aus der innern auf die äußere Wahrnehmung. Den verſchiedenen Momenten der Zeit, durch welche unſere Wahrnehmung verläuft, müſſen ebenſo viele Punkte außer uns entſprechen; einem jeden iſt ein anderer Ort im Raume anzuweiſen; ſie müſſen aber auch, wie ſie in ſtetiger

Verbindung in unſerer Wahrnehmung verbunden ſind, in ſtetiger Verbindung unter einander vorgeſtellt werden; dies giebt die Vorſtellung der Linie, welche die Dimenſion der Länge hat. Jeder der Punkte in der Linie bezeichnet aber nur die Begrenzung zwiſchen der Thätigkeit des wahrnehmenden Ich und des ſie fixirenden Gegenſtandes. Um jedoch einen erſchienenen Gegenſtand außer uns von einem jeden andern Gegenſtande außer uns, wie er in andern Wahrnehmungen uns erſcheinen kann, unterſcheiden zu können, müſſen wir uns nicht allein ſeine Begrenzung gegen uns zu, ſondern auch ſeine Begrenzung gegen andere außer uns erſchienene Gegenſtände im Raume zur Vorſtellung bringen. In einem jeden Punkte daher, in welchem ein äußerer Gegenſtand uns erſcheint, ſeiner ganzen Länge nach haben wir ihn zu unterſcheiden von andern uns erſcheinenden äußern Gegenſtänden und ihm eine Ausdehnung und eine Grenze im Raume gegen dieſe beizulegen, damit er auf der einen Seite nicht bloß als Grenze, auf der andern Seite nicht als unbegrenzt und unbeſtimmt vorgeſtellt werde. Da aber die Punkte ſeiner Länge als ſtetig zuſammenhängend uns erſcheinen, ſo bildet ſich hieraus die Vorſtellung einer ſtetig zuſammenhängenden Größe des Gegenſtandes, in welcher er nicht nach uns, ſondern nach andern uns wahrnehmbaren äußern Gegenſtänden zu ſich erſtreckt, die Vorſtellung alſo der Fläche, welche außer ihrer Länge auch Breite hat und alſo nach zwei Dimenſionen gemeſſen wird. Es kommt aber hierbei die dritte Dimenſion, die Dicke, noch nicht in Betracht, weil wir die Dicke eines äußern Gegenſtandes nie wahrnehmen und daher auch die äußerlich wahrgenommenen Gegenſtände als ſolche ihrer Dicke nach nicht von einander unterſcheiden und gegen einander abgrenzen können. Denn alles, was wir von den äußern Gegenſtänden wahrnehmen, iſt nur auf ihrer Oberfläche oder, falls wir mehrere Oberflächen als zu demſelben Gegenſtande gehörig erkennen ſollten, auf ihren Oberflächen. Wir können aber nicht unterlaſſen zu den beiden Dimenſionen der Fläche, welche allein unſerer Wahrnehmung zugänglich iſt, die dritte Dimenſion der Dicke hinzuzudenken, weil die Fläche nur Grenzen des Gegenſtandes nach

uns und nach andern Gegenſtänden zu darbietet und erſt hinter dieſen Grenzen gefunden werden kann, was dem Gegenſtande außer uns als ihm eigen zukommt. Auch dies muß als im Raume ſeiend von uns vorgeſtellt werden, weil es als außer uns ſeiend von uns vorgeſtellt werden ſoll. Das hinter der Fläche Liegende giebt die dritte Dimenſion ab des geometriſchen Körpers, die Dicke; es muß auch eine beſtimmte Ausmeſſung im Raume haben, weil der äußere Gegenſtand ein beſtimmter ſein ſoll. Mit ihm ſchließen ſich die Dimenſionen im Raume ab, weil nun alle mögliche Verhältniſſe des äußerlich vorgeſtellten Gegenſtandes erſchöpft ſind, das Verhältniß zu uns, das Verhältniß zu andern äußern Gegenſtänden und das Verhältniß zu den Theilen ſeines eigenen Daſeins, welche er in ſeinen Grenzen umfaßt.

Da wir beſtändig in der Mitte ausgebildeter Vorſtellungen leben, hat es natürlich große Schwierigkeiten uns der Abſtraction hinzugeben, welche dazu nöthig iſt um die Beweggründe erkennen zu laſſen, aus welchen dieſe Vorſtellungen erwachſen. Indeſſen treten dieſe Schwierigkeiten doch kaum in demſelben Grade bei der Analyſe der Vorſtellung des Räumlichen, wie bei der Analyſe der Vorſtellung des Zeitlichen ein, weil wir uns leichter in die Abſtraction verſetzen können, welche vom Aeußern abſieht und auf die innern Vorgänge unſeres Denkens ſich beſchränkt, als wir auch über dieſe hinausgehend ſelbſt das zeitliche Vorkommen unſeres Denkens in ſeine Beſtandtheile zerlegen können. Am auffallendſten treten uns nun die Beweggründe unſeres Verſtandes in der Bildung unſerer Vorſtellungen an der dritten Dimenſion des Raumes hervor. Schon Fichte hat darauf aufmerkſam gemacht, daß ſie von der Empfindung nicht abgeleitet werden könne, ſondern nur hinzugedacht werde zu dem ſinnlichen Eindruck in der Bildung unſerer Vorſtellungen von äußern Gegenſtänden. Wir werden ſinnlich nur afficirt von dem, was an die Oberfläche der Gegenſtände tritt. Es ſind zwar die Verſuche nicht ausgeblieben im Intereſſe des Senſualismus es ſich als möglich zu denken, daß unſere Wahrnehmungen eindringen könnten in das Innere der Körper um hinter der Fläche mehr als ihre Grenzen wahrzunehmen; ſie ſind aber kaum zu berückſichtigen, ſo ſchwach erweiſen ſie ſich, indem ſie nur auf die dunkelſten unſerer Sinnesempfindungen auf Geruch und Geſchmack ſich haben berufen können. Im Allgemeinen begreifen wir leicht, daß alles aus den Dingen heraustreten

muß an ihre Oberfläche um uns zu berühren, durch ſeinen Reiz unſere Aufmerkſamkeit zu erwecken und daß nur an den Grenzen zwiſchen Ich und Nichtich, wie beide auch gedacht werden mögen, in dem Zuſammentreffen des Reizes und der Aufmerkſamkeit die Empfindung ſich vollzieht. Alle Reize, welche wir empfangen, ſind Flächenwirkungen (Vergl 144 Anm.). Daß wir aber ohne weitere Ueberlegung zu der Wahrnehmung der Grenzen, welche wir in der Fläche finden, etwas Poſitives hinter der Fläche dem wahrgenommenen Gegenſtande beilegen müſſen, zwingt uns eine dritte Ausmeſſung der äußern Gegenſtände ohne alle Berückſichtigung ihrer beſondern Beſchaffenheit anzunehmen. Man wird ſich vorſtellen können, daß unſere Aufmerkſamkeit von unſerm Ich aus hervordringend an einem beſtimmten Punkte auf den Reiz trifft, dadurch vom äußern Gegenſtande fixirt, feſtgehalten oder gehemmt wird, ſo werden wir uns dieſen Punkt außer uns, alſo im Raume denken müſſen, weil er von einem äußern Gegenſtande beſtimmt wird; wir werden ihn aber nicht als eine unbedingte Grenze unſerer Thätigkeit in der Empfindung anzuſehn haben, ſondern ſo wie jede Hemmung uns nur als ein zufälliges Ereigniß erſcheinen kann, ſo wird auch unſere Einbildungskraft unausbleiblich über den Punkt der Hemmung hinausgeführt um hinter demſelben etwas uns gegenwärtig Verborgenes zu ſuchen, welches einer ſpätern Wahrnehmung zugänglich werden könnte; aber in welchem Punkte nun auch die Hemmung eintrete, immer iſt nur eine Grenze der empfindenden Thätigkeit in ihm geſetzt und nur die Vorſtellung unſerer Einbildungskraft geht in jedem Falle über dieſe Grenze hinaus um die dritte Dimenſion des Raumerfüllenden zu denken. Daher nehmen wir auch immer nur die Fläche wahr, können uns aber nicht vorſtellen, daß der wahrgenommene Gegenſtand, wie klein auch ſeine Dicke ſein möge, ohne eine ſolche ſein ſollte. Erſt hierdurch werden wir veranlaßt mehrere Flächen als zu einem Körper gehörig anzuſehn und durch Meſſung derſelben auch die Dicke des Körpers zu beſtimmen. Man würde irren, wenn man glaubte, daß wir zur Annahme der dritten Dimenſion dadurch kämen, daß wir mehrere Flächen deſſelben Körpers wahrnähmen, denn es iſt nur eine Folgerung aus unſerer von vornherein feſtſtehenden Annahme der dritten Dimenſion für jeden äußern Gegenſtand, daß wir mehrere Flächen als demſelben Körper angehörig betrachten, und überdies würde auch noch nicht aus der Annahme mehrerer Flächen deſſelben Gegenſtandes die Dicke deſſelben folgen, denn der durch die Flächen eingeſchloſſene Raum könnte abſolut hohl ſein; daß wir ein ſolches abſolut Hohles für keinen äußern Gegenſtand annehmen können, geht nur aus unſerer Vorausſetzung hervor, daß der äußere Gegenſtand etwas Poſitives außer uns,

d. h. im Raume, ſein muß und deswegen nicht bloß in Grenzen beſtehn kann. Schon eine größere Schwierigkeit möchte es haben ſich zu veranſchaulichen, wie die zweite Dimenſion nur aus der Nothwendigkeit hervorgeht den wahrgenommenen äußern Gegenſtand von andern wahrnehmbaren äußern Gegenſtänden zu unterſcheiden. Es gehört dazu, daß man in den unmittelbaren Act der Wahrnehmung ſich verſetzt und bemerkt, wie er aus einem Verlauf von ſtetig verbundenen Empfindungen ſich ergiebt. In jedem Momente der Empfindung wird nur ein Punkt zum Bewußtſein gebracht, welcher ohne alle Ausdehnung im Raume gedacht werden könnte, nicht ein Theil des Raumes, ſondern wie der Augenblick nur in der Zeit iſt, ohne die Zeit zu erfüllen oder zu dauern (176 Anm.), ſo im Raume, d. h. außer uns, ohne Erfüllung des kleinſten Raumes und ohne Ausdehnung im Raume. In einem jeden ſolcher Punkte ſind wir aber auch der Zufälligkeit uns bewußt, daß von ihm unſere Aufmerkſamkeit feſtgehalten wird; wir könnten auch einem andern Punkte außer uns unſere Aufmerkſamkeit zuwenden; wir haben daher den bemerkten Punkt von andern bemerkbaren Punkten zu unterſcheiden, welche an andern Orten im Raume liegend gedacht werden müſſen. Eine ſolche Unterſcheidung zweier Punkte im Raume kann nur dadurch geſchehn, daß beide auf einander bezogen werden im Raume, indem ſich jeder von ihren Gegenſtänden, welchen ſie angehören, nach dem andern zu erſtreckt und beide Gegenſtände alsdann auch in ihrer Beziehung auf einander ihre Grenze im Raume erhalten. Die Erſtreckung des Gegenſtandes, welchem der wahrgenommene Punkt angehört, gegen den andern wird ſich in einer Linie im Raume darſtellen müſſen, welche aber außer der Richtung liegen kann, in welcher die in der Wahrnehmung zuſammengefaßten Punkte liegen, weil die Vorausſetzung war, daß wir unſere Aufmerkſamkeit auch anderswohin hätten richten können, und ebenhieraus ergiebt ſich eine andere Ausmeſſung für die Linie, welche ſie bezeichnen ſoll, die zweite Dimenſion der Breite. Da nun dem ſtetigen Verlaufe der Momente, welche in die Wahrnehmung zuſammenfließen, unendlich viele ſolcher Linien oder Beziehungen angenommen werden müſſen, ſo fällt nichts Leeres zwiſchen dieſelben und ſie bilden eine ſtetig zuſammenhängende Erfüllung des Raumes in der zweiten Dimenſion. Dieſe Dimenſion ſteht aber auch unter der Vorausſetzung der erſten Dimenſion. Wenn man ſich die Weiſe, wie dieſe in unſerer Vorſtellung ſich veranſchaulichen will, ſo hat man darauf zu achten, daß der Verlauf der Empfindungen, welche in der Wahrnehmung zuſammenfließen, nicht auf einem Punkt ſich feſthalten läßt, ſondern zu ſich ausdehnen muß. Die Empfindungen verändern ſich; will man nun auch annehmen, die Aufmerkſamkeit könnte auf [illegible]

ıkt geheftet bleiben, ſo würde man doch vorausſetzen müſſen,
etwas anderes, als vorher in dieſem Punkte erſchien, in den-
n eingerückt wäre, und dies würde die Linie der Bahn vor-
ietzen, auf welcher es zu dieſem Punkte gelangte. Noch eine
re Annahme könnte man für geſtattet halten, daß nemlich der
ıkt ſelbſt, auf welchen die Aufmerkſamkeit gerichtet bliebe, ſich
ı veränderte und durch die veränderten Reize, welche er der
merkſamkeit entgegentrüge, den Wandel der Empfindungen im
ſe der Wahrnehmung hervorbrächte, und unter dieſer Annahme,
ıte man glauben, würde nur die Vorſtellung eines Punktes ſich
en. Aber man würde hierbei überſehen haben, daß in der
hrnehmung die zuſammengefloſſenen Empfindungen nicht als nach-
ınder verlaufende Erſcheinungen unterſchieden werden, ſondern als
hzeitig ſich darſtellen und deswegen im Raume nur als neben-
ınder liegend gedacht werden können. So können wir keine der
Dimenſionen in der Vorſtellung des äußerlich Erſcheinenden
ehren; durch ſie wird aber auch alles geleiſtet, was in der Vor-
ung der äußerlich Erſcheinenden gegeben werden muß. Man
zuweilen an die Möglichkeit einer vierten Dimenſion gedacht;
iſt aber auch ein Spiel der Einbildungskraft geblieben. In der
ſtellung des äußerlich Erſcheinenden haben wir nichts weiter zu
en, als daß wir die Reihe der in der Wahrnehmung verbunde-
Empfindungen äußerlich zuſammenfaſſen, was die erſte Dimen-
vorſtellig macht, daß wir ſie von allem gleichzeitig Wahrnehm-
n äußerlich unterſcheiden, was die zweite Dimenſion leiſtet, und
wir zuletzt hinter der wahrnehmbaren Oberfläche dem Gegen-
ıde einen poſitiven Gehalt beilegen, welcher, weil er uns äußer-
h bleibt, in der dritten Dimenſion des Raumes vorgeſtellt wird.

183. Wie alle zeitliche Erſcheinungen in Beziehung auf
ie Länge ihrer Dauer mit einander genau ſich vergleichen
ber meſſen laſſen, ſo ſind auch alle räumliche Erſcheinungen
ı Beziehung auf ihre Raumerfüllung nach den drei Dimen-
ionen des Raumes der Meſſung unterworfen und nur ihrer
ıße nach von einander verſchieden. Die Meſſung tritt bei
ien nur in einer mannigfaltigern Weiſe ein, weil bei ihr die
rſchiedenheit der drei Dimenſionen des Raumes bedacht
den muß. Für eine genaue Auffaſſung der Erſcheinungen
erer Gegenſtände werden alle Mittel der Meſſung im Raume
wiſſenſchaftlichen Erkenntniß willkommen ſein müſſen.

184. Weil die Auffaſſung der Erſcheinungen in Zeit und
aum ohne Berückſichtigung der beſondern Verhältniſſe, in

welchen ſie vorkommen, unabhängig iſt von den Empfindungen, welche wir erfahren (176; 180; 182), können wir auch ohne Berückſichtigung der Erfahrung die möglichen Größenverhältniſſe in Raum und Zeit einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung unterziehen ohne zuvor die Erfahrung über ſie zu Rathe gezogen zu haben. Die Wiſſenſchaft, welche dieſem Geſchäfte ſich unterzieht, nennen wir nach altem Gebrauch die Mathematik. Sie iſt dazu beſtimmt uns die wirklich vorkommenden Erſcheinungen meſſen zu lehren und die Mittel zu wirklichen Meſſungen zu erſinnen, indem ſie alle im Raume und Zeit möglichen Größenverhältniſſe überdenkt. Für die Erkenntniß des Wirklichen iſt ſie auf die Anwendung ihrer allgemeinen Lehren verwieſen, indem ſie da die Beſonderheiten der Erſcheinungen berückſichtigen muß, welche wir nur aus der Erfahrung kennen lernen. In dieſer Anwendung erweiſt ſich, daß ſie zur Erkenntniß des Wahren nur inſofern beiträgt, als ſie eine genauere Erkenntniß der Erſcheinungen vermittelt; denn auf die Erkenntniß der möglichen Verhältniſſe in Raum und Zeit beſchränkt kann ſie für ſich keine Aufſchlüſſe über das wahre Sein der Dinge geben; indem ſie aber ihre Lehren auf die wirklich vorkommenden Erſcheinungen in Raum und Zeit anwendet, erkennt ſie an, daß ſie dem Geſchäfte gewidmet iſt die Erſcheinungen uns erkennen zu laſſen, aus welchen wir die Erkenntniß der Dinge ziehen ſollen.

1. Wir haben hier das erſte Beiſpiel von der Art, wie die Philoſophie die Grundbegriffe der einzelnen Wiſſenſchaften in Unterſuchung zieht (17 ff.) und dadurch ihre Bedeutung zur Erkenntniß bringt. Die Mathematik ſetzt den Gedanken der Größe voraus und ihre Grundſätze handeln daher von der Größe überhaupt; ſie ſetzt alsdann die Gedanken des Raumes und der Zeit voraus, in Beziehung auf welche die Ausmeſſungen der Größe in verſchiedener Weiſe ſich ergeben, ſo daß auch ſogleich die Mathematik in arithmetiſche und geometriſche Unterſuchungen ſich ſpaltet; die Bedeutung dieſer Vorausſetzungen erkennt man erſt, wenn man über die Mathematik zu philoſophiren unternimmt. Es bleibt der Mathematik als ſolcher natürlich auch ihr Verhältniß zu den übrigen Wiſſenſchaften unbekannt, weil ſie dieſe innerhalb ihres Gebiets gar nicht berückſichtigen und ſelbſt in ihren Anwendungen nur in einzelnen Fällen ihr Gebiet berühren kann; deswegen kann ſie auch

keine Rechenschaft darüber geben, was sie für die Erkenntniß überhaupt leistet. Aus unsern Untersuchungen über ihre Grundbegriffe muß es hervorgehn, daß sie auf die genaue Vergleichung der Erscheinungen hinarbeitet und zwar der Erscheinungen jeder Art, sowohl der innern, als der äußern, und deswegen auch in alle Gebiete der Wissenschaft eingreift, welche ihre Gegenstände vermittelst der Erscheinungen, d. h. in empirischer Forschung, zu erkennen streben. In neuerer Zeit ist es zuweilen in Frage gestellt worden, ob die Mathematik auch auf die Psychologie angewendet werden sollte; man ist geneigt gewesen ihre Anwendung auf die Physik, welche auf die Körperlehre beschränkt wurde, ausschließlich für fruchtbar zu halten. Wenn man aber empirische Forschungen auch für die Psychologie für nöthig hält, so wird man nicht leugnen können, daß dabei chronologische Bestimmungen, deren Genauigkeit von der mathematischen Messung verbürgt werden muß, nicht entbehrt werden können. Daß dieselben nicht auch in die kleinsten Verhältnisse eindringen sollen, dafür läßt sich kein Grund absehn, vielmehr liegen sehr deutliche Zeichen vor, in der Weise wie die Harmonie der Töne und Farben auf unser Gemüth einwirkt, daß auch die kleinsten Abschattungen unserer Seelenbewegungen zur Erklärung der dunkeln Vorgänge in dem Laufe unseres innern Lebens nicht vernachlässigt werden dürfen. Es werden sich daher nur Fragen darüber erheben lassen, wie weit die innern Erscheinungen einer sichern Messung unterworfen werden können und welchen Erfolg man überhaupt von solchen arithmetischen Untersuchungen zu erwarten hat. Daß philosophische Aufgaben von ihr gelöst werden könnten, darf man nicht hoffen. Die reine Philosophie kann weder in die psychologischen, noch in die naturwissenschaftlichen Untersuchungen über die qualitativen Verhältnisse der Erscheinungen eingehn und es würde einen sehr rohen Begriff der Philosophie voraussetzen, welcher weniger auf die Methode, als auf den Inhalt der Lehre sähe, wenn man die mathematischen Forschungen über die Seele der Philosophie zuweisen, die mathematischen Forschungen über das Körperliche ihr entziehen wollte, nur weil man gegenwärtig gewohnt ist die Psychologie zu den philosophischen, die Somatologie zu den naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu zählen. Wir müssen uns dafür entscheiden, daß die Anwendung der Mathematik auf jedes Gebiet der Erscheinungen eben nur eine genauere Bestimmung der Thatsachen ergiebt. Denn die Mathematik hat in allen ihren Untersuchungen nur Erscheinungen in Zeit und Raum zu vergleichen und ausgehend von den allgemeinen Vorstellungen dieser Formen der Erscheinung stellt sie a priori die Gesetze auf, nach welchen die in ihnen möglichen Verhältnisse gemessen werden können. Ihrer Untersuchung, soweit sie reine Mathematik ist, bleibt die Wirklichkeit

der Erſcheinungen fremd; ſie muß dieſe zu erkennen der Erfahrungswiſſenſchaft überlaſſen und ihre Anwendungen gehen dieſe an und dienen zur Meſſung der in der Erfahrung gegebenen Erſcheinungen. Will ſie auf etwas Wirkliches ihre Lehren anwenden, ſo wird ſie immer von der Wahrnehmung der vorhandenen Thatſachen abhängig ſein. Ebenſo fremd bleiben der Mathematik die Forderungen der Vernunft, welche die Philoſophie an die Erſcheinung ſtellt und deren Erfüllung ſie von der Wirklichkeit erwarten muß, ſo daß Ariſtipp mit Recht von ihr ſagen konnte, ſie nähme auf Gutes und Böſes keine Rückſicht, noch weniger als die Handwerkerkünſte, welche doch das Zweckmäßige ihrer Werke bedenken. Die Philoſophie kommt mit der Mathematik im Allgemeinen nur in Berührung, indem ſie die Bedeutung der Meſſungen unterſucht; ſie hat es hierbei nur mit dem Begriff und den Vorausſetzungen der Mathematik zu thun; dieſen Punkt haben wir bei unſern vorliegenden Unterſuchungen im Auge gehabt; die beſondern Ausführungen der Mathematik aber intereſſiren die Philoſophie nur, ſofern ſie angewandt werden und zur Erkenntniß des Wirklichen führen; denn dadurch wird die Anwendung der Philoſophie auf die Erkenntniß des Wirklichen gefördert und erſt in dieſer, in Lehren der angewandten Philoſophie oder im Gebiete der wiſſenſchaftlichen Meinung iſt die Frucht der mathematiſchen, wie der empiriſchen und philoſophiſchen Forſchungen zu erwarten.

2. So wie wir hier zum erſtenmal auf ein beſtimmtes Verhältniß zwiſchen der Philoſophie und einer beſondern Wiſſenſchaft ſtoßen, ſo werden wir auch hier zuerſt auf die verſchiedene Weiſe aufmerkſam gemacht, in welcher die Philoſophie und die beſondern Wiſſenſchaften die Grundbegriffe der letztern zur Sprache bringen. Zu dem allgemeinen Begriffe der Quantität ſind wir erſt jetzt gelangt; wir fanden ihn zuerſt in Beziehung auf die Zeit, nachher in Beziehung auf den Raum und erſt hierdurch hat ſich uns der Begriff des Quantitativen erfüllt. Denn daß wir keine andere Quantität als die zeitliche und die räumliche anzunehmen haben, ergiebt ſich, wenn wir bedenken, daß wir nur zwei Arten der Erſcheinung, die äußere und die innere, und mithin auch nur zwei Arten der Meſſung der Erſcheinung anzunehmen haben. Man hat zwar von der Meſſung der Extenſion oder Ausdehnung in Raum und Zeit noch die Meſſung der Intenſion unterſchieden, aber es wird wohl keiner weitern Auseinanderſetzung bedürfen, daß die ſogenannten intenſiven Größen nur an der Ausdehnung der Erſcheinungen in Raum und Zeit gemeſſen werden, wie z. B. die Intenſion des Lichtes, der Wärme, und nur dadurch der Gedanke einer intenſiven Größe ſich ergiebt, daß man die Größe der Erſcheinungen auf eine Kraft zurückführt, welche als Grund der Raum und

Zeit erfüllenden Erſcheinungen gedacht wird. Den Gedanken an einen ſolchen Grund der Erſcheinungen und an die Intenſion ſeiner Kraft werden wir nun nicht zurückzuweiſen haben, aber ohne Zweifel gehört er den Folgerungen an, welche aus den mathematiſchen Meſſungen in ihrer Anwendung auf die Erfahrung zur Erklärung der Erſcheinungen gezogen werden, wie denn auch die Mathematik von ſolchen intenſiven Größen nichts weiß, ſondern erſt in der Phyſik der Gedanke an ſie hervortritt. Über die wiſſenſchaftliche Bedeutung ſolcher Folgerungen werden wir erſt ſpäter uns ausſprechen können; hier genügt es uns darauf verwieſen zu haben, daß der Begriff der reinen Quantität ohne Beziehung auf die Folgerungen, welche aus ihr für die Erkenntniß ihrer Gründe gezogen werden können, auf die zeitliche und räumliche Quantität ſich beſchränkt und daher durch die Arten, welche wir nachgewieſen haben, erſchöpft iſt. Unſere Weiſe in der Behandlung dieſes Begriffs iſt nun aber verſchieden von der Art, in welcher die Mathematik mit ihm verfährt. Denn es iſt ſchon bemerkt worden, daß dieſe ſogleich von dem allgemeinen Begriffe der Größe ausgeht und ihre Grundſätze über ſie im Allgemeinen und ohne Unterſchied lauten. Wir dagegen fangen mit einer beſondern Art der Größe an, fügen ihr eine andere Art zu und finden zuletzt, daß durch dieſe beiden Arten der allgemeine Begriff derſelben erfüllt ſei. Unſere Weiſe wird ſich nur aus der Methode der Philoſophie rechtfertigen laſſen. Da dieſe von der Forderung der theoretiſchen Vernunft ausgeht, kann ſie aus ihr auch immer nur allmälig hervortreten laſſen, was für ſie zu leiſten iſt in der Vollziehung unſeres Denkens. So, daß wir die Erſcheinungen, welche in uns auftreten, zuerſt zu beſtimmen haben und nach ihrem Verhältniß zu einander auszumeſſen, in dem ſie in uns vorkommen, in der Zeit, nach ihrer Zahl und Dauer beſtimmt, alsdann aber auch ſie ausmeſſen müſſen nach der Größe des Raumes, welchen ſie erfüllen, indem ſie von uns auf äußere Gegenſtände bezogen und als außer uns liegend vorgeſtellt werden. In dieſer Weiſe heben ſich uns die Leiſtungen unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens in genetiſcher Abfolge hervor. Anders dagegen iſt das Verfahren der einzelnen Wiſſenſchaften und ebenſo auch der beobachtenden Logik und Metaphyſik; ſie fangen vom Allgemeinen an und ſetzen ſogleich die allgemeinen Grundbegriffe voraus um ſie alsdann im Beſondern zu unterſuchen; da kommen ſie zu den beſondern Arten erſt nach der allgemeinen Gattung. So zu verfahren ſind ſie berechtigt, weil ſie mitten aus den ſchon fertigen Kreiſen unſeres Vorſtellens und Denkens die Zuſammenſtellung ihrer Lehren betreiben können. Die Philoſophie dagegen muß in umgekehrter Ordnung verfahren, weil ſie alle ihre Begriffe aus dem Begriffe des Wiſſens hervorgehen läßt. Wir haben zwar geſehn, daß

ſie auch aus der Mitte des ſchon zur Reife gekommenen verſtändigen Nachdenkens ihre Lehren entwickelt, aber auch daß ſie die bisherigen Reſultate dieſes Nachdenkens zu Meinungen herabſetzt, bis ſie ihren vernünftigen Grund im Gedanken des Wiſſens nachgewieſen hat. Da müſſen ihr alle dieſe Reſultate erſt wieder erzeugt werden, damit ſie dieſelben mit voller wiſſenſchaftlichen Einſicht beſitzen könne. Dies iſt der Proceß ihrer Methode, den wir hier finden und noch oft finden werden. Er wird ſich beſonders deutlich in dem Abſtande bemerklich machen, welcher zwiſchen dem Verfahren der philoſophiſchen und dem Verfahren der formalen beobachtenden Logik ſtattfindet.

185. Aus Inhalt und Form der innern und der äußern Wahrnehmungen geht uns das Ganze der ſinnlichen Vorſtellungen hervor, in welchen wir die Subjecte der Erſcheinungen auffaſſen (174). Da beide in der einen und der andern Art der Wahrnehmung verſchieden ſind, werden auch die Subjecte dieſer Arten der Wahrnehmung ſehr verſchieden von uns vorgeſtellt werden müſſen. Sie haben daher auch verſchiedene Namen erhalten. Das Subject der innern Wahrnehmung nennen wir den **Geiſt**, das Subject der äußern Wahrnehmung den **Körper**. Jener charakteriſirt ſich dadurch, daß er ſich ſelbſt in reflexiven Thätigkeiten in der Zeit, dieſer dadurch, daß er andern in Zuſtänden im Raume erſcheint.

Den Geiſt kann man in verneinender Weiſe auch als das beſtimmen, was nicht im Raum erſcheint, weil er nur innerlich in der Zeit wahrgenommen wird, nicht außer uns, d. h. außer dem Wahrnehmenden ſich ausdehnt. Man hat ihn deswegen auch immateriell genannt, wobei aber eine zu beſchränkte Anſicht von der Materie zu Grunde liegt, indem man unter dieſer nur das räumlich Ausgedehnte und durch unſere praktiſche Thätigkeit Bildſame oder zur Form zu bringende verſtanden wiſſen wollte. Wenn wir nicht blos auf die praktiſche Thätigkeit ſehen, ſondern vom theoretiſchen Geſichtspunkt die Materie betrachten, [illegible] den wir nicht leugnen dürfen, daß auch unſere geiſtigen Vorgänge ein Material für unſer Denken abgeben, welches wir Materie nennen haben, und daß daher auch der Geiſt einen materiellen Inhalt hat. Er beſteht in den reflexiven Thätigkeiten, welche der Entwicklung ebenſo ſehr fähig und bedürftig ſind, wie die äußern Zuſtände unſerer praktiſchen Thätigkeit. Ohne ſolche Materie des Denkens würde der zeitliche Verlauf des Lebens, durch

unſer Geiſt als das bleibende Subject hindurchgeht, ohne Inhalt und leer ſein. Sie bildet das Poſitive, welches wir vom Geiſte auszuſagen haben. Zu den negativen Beſtimmungen, durch welche man den Geiſt vom Körper zu unterſcheiden pflegt, gehört auch die Untheilbarkeit, welche man mit der Immaterialität verbindet, weil nur das Räumliche ſich theilen laſſe. Aber auch dieſe verneinende Beſtimmung bedarf einer vorſichtigen Beſchränkung. Wie man die räumliche Erſcheinung durch Unterſcheidung in ihre Theile zu zerlegen hat, ſo darf auch eine theilende Unterſcheidung der zeitlichen Erſcheinung des Geiſtigen nicht unterlaſſen werden. Nicht allein müſſen die Zeiten des geiſtigen Lebens unterſchieden werden, ſondern auch die Elemente, aus welchen ein jeder Zeittheil ſich zuſammenſetzt, ſind in einer weitern Theilung unterſcheidbar, indem eine Mehrheit von Empfindungen in unſerer Wahrnehmung, Reiz und Aufmerkſamkeit in der beſondern Empfindung, Vernunft und Natur in unſerm ganzen geiſtigen Leben ſich durchdringen und als Theile des jedesmaligen Zeittheils betrachtet werden dürfen. Dieſe Theilung in der Analyſe unſerer Gedanken geht nicht weniger in das Unbeſtimmte fort, als die Theilung des Räumlichen. Die Theilbarkeit des Körpers wird daher der Untheilbarkeit des Geiſtes nur in demſelben Sinne entgegengeſetzt wie die Materialität des Körpers der Immaterialität des Geiſtes; man ſieht dabei nur auf das Verhältniß derſelben zur Praxis, in welcher ſich herausſtellt, daß wir die meiſten Körper wirklich theilen können; man erlaubt ſich alsdann auch den Schluß, daß alle Körper der Theilung in praktiſcher Weiſe unterworfen wären, obwohl das Bedenkliche in ihm nicht überſehen werden kann; findet aber, daß wir nicht in gleicher Weiſe das Geiſtige praktiſch theilen können; auf die theoretiſche Theilbarkeit wird dabei nicht geſehn. Die praktiſche Untheilbarkeit des Geiſtes wird nun freilich nicht beſtritten werden können, weil alles Handeln im ſtrengen Sinne nur auf die Wirkſamkeit nach außen ſich bezieht und alſo der Geiſt überhaupt einer praktiſchen Behandlung ſich entzieht; er kann weder getheilt, noch zuſammengeſetzt werden, ſondern die Theile, aus welchen ſein Leben ſich zuſammenſetzt, ſind untrennbar mit einander verwachſen. Wenn nun von dieſer Seite die Untheilbarkeit des Geiſtes behauptet werden kann, findet ſie ihre Stütze auch von theoretiſcher Seite darin, daß wir das Ich, welches uns geiſtig erſcheint, nur als ein Subject zu betrachten haben, während das körperlich erſcheinende Nichtich die Unterſcheidung einer Menge von Subjecten in ihm zuläßt (131). In dieſer Beziehung wird die Untheilbarkeit des Geiſtigen auf daſſelbe hinauslaufen, was man ſonſt mit dem Namen der Identität der Perſon oder des Subjects bezeichnet. Aber auch in dieſer Rückſicht können wir nicht einen vollen Gegenſatz zwiſchen dem gei-

ſtig und dem körperlich erſcheinenden Subjecte anerkennen. Denn wenn auch das Nichtich, welches uns körperlich erſcheint, bei genauerer Unterſuchung in ſehr viele Subjecte ſich theilen läßt, die vielen und unzähligen Subjecte, welche ihm angehören, werden doch ein jedes ihre Identität behaupten durch die ganze Reihe ihrer Erſcheinung; auch dieſe Erſcheinungen ſind in einer jeden von ihnen untrennbar zuſammengewachſen (162) und wir müſſen uns hüten ſie auseinanderziehen zu wollen. Wenn wir hierauf ſehen, können wir auch dem vorher angeführten Schluſſe nicht vertrauen, daß alles körperlich Erſcheinende praktiſch ſich theilen laſſe. Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß alle verneinende Beſtimmungen über den Geiſt auf ſeine poſitiven Kennzeichen zurückgeführt werden müſſen, welche wir angegeben haben. Man hat ihm auch noch andere Kennzeichen beigelegt, welche wir ſpäter zu prüfen Veranlaſſung finden werden. Die Vorſtellung des Körpers pflegt man weniger durch negative Merkmale zu beſtimmen. Weil die Vorſtellung der zeitlichen Erſcheinung aus der innern Wahrnehmung auch auf die äußere übergeht (179), treffen den Körper auch viele der Beſtimmungen, welche zunächſt dem Geiſte angehören und man hat ſich dabei vor ungehörigen Übertragungen zu hüten. Zu dieſem Zwecke ſind denn auch negative Beſtimmungen deſſelben ſehr wohl angebracht. Mit Recht hat die Phyſik von alten Zeiten her die negative Formel geltend gemacht, **nullum corpus agit in se ipsum.** Sie dient ihr zur Richtſchnur bei allen ihren Forſchungen, indem ſie überall, wo ſie eine Änderung in der Raumerfüllung bemerkt, eine äußere Urſache derſelben vorausſetzt und zu erforſchen ſucht. Wir werden ſie beizubehalten haben, weil ſie den Unterſchied zwiſchen Körper und Geiſt richtig bezeichnet. Während dieſer immer in reflexiven Thätigkeiten ſich uns darſtellt, tritt uns von den innern, reflexiven Thätigkeiten der äußern Dinge nichts in die Wahrnehmung. Im Gegenſatz gegen die reflexive Thätigkeit würden wir nun wohl geneigt ſein können dem Körper tranſitive Thätigkeit beizulegen, weil wir vorausſetzen müſſen, daß er uns reizt oder einen Eindruck auf uns macht; aber auch eine ſolche Thätigkeit würden wir in ſein Inneres zu verlegen haben, in welches unſere Wahrnehmung nicht eindringt; wir können ſie um ſo weniger durch unſere ſinnliche Vorſtellung vom Körper faſſen, je entſchiedener wir daran feſthalten müſſen, daß eine jede tranſitive eine reflexive Thätigkeit vorausſetzt; denn damit ein Ding aus ſich heraus thätig werde auf ein anderes einwirkend, muß es zuvor ſich ſelbſt in eine ſolche Thätigkeit verſetzen. Daher können wir alle ſolche Sätze, welche dem Körper zuſchreiben, daß er ſich verändere, ſich bewege und durch ſeine Veränderungen und Bewegungen unſern Geiſt oder andere Dinge afficire, nur für Übertragungen halten, welche auf

chtigen Folgerungen über die Subjecte außer uns beruhen mögen, er die wahrgenommenen Thatsachen, die Erscheinungen am Kör- r, welche wir wahrnehmen, keineswegs ungeschminkt wiedergeben. en Körper nehmen wir nur wahr in seinen jedesmaligen Zustän- n. Wenn wir nicht anzunehmen hätten, daß ihm etwas anderes Grunde läge, als was von ihm wahrgenommen wird, so wür- n wir ihm Trägheit zuschreiben müssen (179 Anm.), wie die te Physik lehrte, in einem Ausdruck, welcher nur unter dem Schein ner positiven Formel dasselbe aussagt, was die verneinende Regel, ß kein Körper auf sich selbst zurückwirke. Die an sich gegen jede eränderung gleichgültigen Zustände des Körpers, welche wir wahr- hmen, müssen von uns vorgestellt werden als die drei Dimensio- n des Raumes erfüllend; sie bilden das Besondere, ohne welches ie allgemeine Vorstellung der räumlichen Dimensionen leer sein ürde. Das Allgemeine bietet nur einen nach bestimmten Maßen grenzten Raum dar, welchen man mit dem Namen des geome- ischen Körpers zu bezeichnen pflegt; von ihm unterscheidet man en physischen Körper, in welchem zu der Ausdehnung in den drei Dimensionen des Raumes die im Besondern wahrgenommenen Qua- itäten hinzutreten. In Beziehung auf ihre Ausdehnung im Raum ind alle Körper schlechthin mit einander vergleichbar und daher zu essen; die sinnlichen Qualitäten aber, welche den Raum erfüllen, eben verschiedenartige Zustände ab, welche sich nicht schlechthin mit inander vergleichen lassen (178 Anm.). Der geometrische Körper t nur eine Abstraction der Mathematik, der physische Körper ist as Subject, wie es durch die äußere Wahrnehmung zur Vorstel- ung kommt und von welchem alle seine besondern Bestimmungen ls Prädicate der Wahrnehmungssätze ausgedrückt werden, so weit ie äußere Wahrnehmung reicht. Wenn man zu den Merkmalen es physischen Körpers, d. h. des Körpers, wie er in der Wirk- ichkeit wahrgenommen wird, außer seiner Ausdehnung, durch welche r in bestimmten Qualitäten den Raum erfüllt, noch die Undurch- inglichkeit oder den Widerstand hinzugefügt hat, welchen er je- em andern Körper, der in seinen Raum eindringen möchte, ent- gensetzt, so ist auch dies nur ein verneinender Ausdruck für das ositive Merkmal, daß die Zustände des Körpers, welche in einem stimmten Raum wahrgenommen werden, diesen Raum wirklich er- üllen; denn das Erfüllte kann nichts mehr in sich aufnehmen; die ülle ist keiner Steigerung fähig; das Volle kann nicht voller wer- en und schließt daher die Aufnahme jedes andern von sich aus. Man hat sich aber davor zu hüten aus diesem verneinenden Merk- male positive Folgerungen zu ziehn, welche über den wirklich er- scheinenden Körper hinausgehn und auf die Kräfte, welche den Raum erfüllen, oder auf ihre Thätigkeiten das übertragen, was

nur von ihrem Ergebniſſe, dem raumerfüllenden Körper, ſeine Gültigkeit hat.

186. Wie verſchieden nun auch Körper und Geiſt von uns vorgeſtellt werden, ſo werden doch die Subjecte, welche von uns als Körper und als Geiſt wahrgenommen werden, als in Verbindung mit einander ſtehend gedacht werden müſſen, weil wir das Ich, welches uns als Geiſt erſcheint, in ſeinem Streben nach dem Wiſſen beſchränkt finden, eine Hemmung und Empfindung in ihm annehmen müſſen und dieſe nur von einem Eingreifen des Nichtich, welches uns als Körper erſcheint, in die geiſtige Thätigkeit des Ich ableiten können (139). Wir haben daher zunächſt vom Geiſte zu ſetzen, daß in ſeine reflexiven Thätigkeiten Beſtimmungen eingreifen, welche vom körperlich Erſcheinenden ausgehn und in welchen er leidend zu dieſem ſich verhält, werden alsdann aber auch nicht unterlaſſen können eine wechſelſeitige Mittheilung zwiſchen Geiſt und Körper anzunehmen, weil in der forſchenden Vernunft, welche in den geiſtigen Thätigkeiten ſich zur Erſcheinung kommt, kein Leiden ohne ein Thun ſein kann (138) und weil der Verſtand nicht allein zu dem Leiden des Ich das Thun des Nichtich, ſondern auch umgekehrt zu dem Thun des Ich das Leiden des Nichtich hinzudenken muß (173). Hieraus ergiebt ſich uns der Gedanke eines Wechſelverkehrs zwiſchen Geiſt und Körper, welcher für dieſe bleibenden Subjecte unſerer Vorſtellung auch fortdauernd feſtgehalten werden muß und nach beiden Seiten hin in dem Gedanken derſelben ſich ausſpricht. Wenn wir aber den Geiſt in bleibender Verbindung mit dem Körper betrachten, ſo nennen wir ihn Seele, und wenn wir den Körper in bleibender Verbindung mit dem Geiſte denken, ſo nennen wir ihn Leib; es wird alſo hierdurch der Wechſelverkehr zwiſchen Leib und Seele geſetzt.

Alle die reflexiven Thätigkeiten, welche wir dem Geiſte zuſchreiben in ſeiner zeitlichen Erſcheinung, finden wir auch in der Seele in denſelben zeitlichen Verhältniſſen wieder; ſie fühlt, denkt, begehrt, wie der Geiſt und unterſcheidet ſich von dieſem in nichts, als darin, daß ſie in allen dieſen Thätigkeiten in einem Wechſelverkehr mit der Außenwelt vermittelſt des Leibes gedacht wird.

Wir ſagen von ihr, daß ſie dieſen beſeelt oder belebt, weil ſie ihm das Leben, welches ſie in ihren innern Thätigkeiten führt, zur weitern Wirkſamkeit in der äußerlich und körperlich erſcheinenden Natur mittheilt. Wenn wir dieſem Sprachgebrauche folgen, wird über die Bedeutung des Wortes Seele kein Zweifel ſein können. So wie der Geiſt das Subject der innern Erſcheinungen uns bezeichnet, ſo ſtellt uns die Seele daſſelbe Subject dar, nur daß in der Vorſtellung des Geiſtes davon abgeſehn wird, daß die innern Erſcheinungen des Subjects mit den Erſcheinungen der Außenwelt in Verbindung ſtehn, wärend die Seele ohne die Verbindung mit ihrem Leibe und mit körperlichen Erſcheinungen nicht vorgeſtellt werden kann. Man kann ſich daher wohl einen reinen Geiſt vorſtellen, d. h. einen Geiſt, welcher von jedem Leiden und Thun in Bezug auf die Außenwelt frei wäre und nur in ſich ſein Leben und Sein hätte; aber eine Seele in einer ſolchen Reinheit und Abgeſchiedenheit ſich vorzuſtellen, das würde gegen die Bedeutung des Wortes ſtreiten; ſie muß als Seele den Leib beſeelen und beleben und daher im Verhältniß eines Wechſelleidens und Wechſelthuns mit der Körperwelt gedacht werden. Wenn von abgeſchiedenen Seelen geredet wird, ſo verſteht man darunter Seelen, welche einſt Seelen waren und nun zu reinen Geiſtern geworden ſind. Es iſt eine andere Frage, ob es ſolche reine Geiſter in der Welt der Erſcheinungen geben könne oder ob der Gedanke derſelben auf einer bloßen Abſtraction beruht. Mit der Vorſtellung der Seele hängt nun auch die Vorſtellung des Leibes unzertrennlich zuſammen. Der Leib bezeichnet uns einen Körper, welcher in allen drei Dimenſionen des Raumes ausgedehnt iſt und ſie durch ſeine Zuſtände erfüllt; aber er kann nicht als ein todter Körper gedacht werden, ſondern Leib iſt er nur, ſofern er durch eine Seele belebt oder beſeelt wird. Wir pflegen daher auch den Leib als einen organiſchen Körper zu betrachten, welcher er nur dadurch ſein kann, daß er als Organ dem Leben der Seele dient und für daſſelbe organiſirt iſt. Die Organiſation aber beruht nicht blos auf der Zuſammenſtellung der Beſtandtheile, ſondern auf ihrem Gebrauch für einen Zweck; denn der Leichnam iſt nicht mehr Leib; überdies zu dem Zwecke des gebrauchenden Subjectes ſelbſt; denn der Leib dient zum Leben der Seele und des Leibes, zur Erhaltung und Fortbildung ihrer Gemeinſchaft und Ariſtoteles hat deswegen die Seele für die bewegende Kraft zugleich und für den Zweck des organiſchen lebendigen Körpers erklären können. Hieraus erſieht man am deutlichſten, in welcher innigen Verbindung Körper und Geiſt als Leib und Seele gedacht werden müſſen; denn es zeigt ſich hierin, daß die reflexive Thätigkeit, welche nur dem Geiſte zukommt, auch auf den Körper übergeht, wenn er als Leib der Seele gedacht wird.

Eine zufällige und vorübergehende Verbindung, in welche das Äußere und das Innere treten, würde nicht zureichen das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele zu knüpfen; ſie müſſen mit einander in einer dauernden Verbindung gedacht werden, weil ſie das Leben deſſelben Subjectes gemeinſchaftlich betreiben ſollen; ſie ſollen als Erſcheinungsweiſen deſſelben lebendigen Weſens betrachtet werden. Es wird nicht auffallen können, daß hierbei der Begriff des Zweckes ſich einmiſcht; denn das Leben des Ich kann ohne Zwecke nicht gedacht werden und wir haben hierauf um ſo mehr zu achten, je entſchiedener wir darauf dringen müſſen, daß auch in der Bildung unſerer Vorſtellungen das zweckmäßige Denken unſerer Vernunft ſeine Rechte behaupten muß. Der theoretiſche Zweck unſeres Denkens liegt allen unſern Unterſuchungen zu Grunde. So wie wir nun einen reinen Geiſt uns denken können, ſo können wir auch einen reinen Körper uns denken, welcher ohne beſeelende Kraft abſolut todt ſein würde; ſo wie wir aber annehmen, daß in den Körper Leben kommt, ſo tritt er in Verbindung mit einer belebenden Seele oder mit einem Geiſte, welcher auch ein inneres Leben hat und greift in die fortlaufenden Entwicklungen dieſes Lebens ein. Die Verbindung zwiſchen Leib und Seele haben wir nun von unſerm theoretiſchen Standpunkte aus vorzugsweiſe in theoretiſcher Beziehung geltend zu machen und daher gilt uns als Beweis derſelben die Empfindung als der Anknüpfungspunkt für unſer Erkennen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß nicht weniger von Seiten des praktiſchen Lebens ihre Nothwendigkeit ſich geltend macht, ja der Anknüpfungspunkt hierzu liegt auch ſchon in der Empfindung, weil wir ſie nicht ohne eine Gegenwirkung der Vernunft denken können, welche die in ihr geſetzte Hemmung aufzuheben ſtreben und um dies zu bewirken die Schranken der äußern Natur praktiſch durchbrechen muß. Deswegen hat Fichte nicht mit Unrecht aus der Hemmung des Ich durch das Nichtich die Nothwendigkeit abgeleitet dem erſtern einen organiſchen Leib beizulegen, durch welchen die Hemmung durch die äußere Natur überwunden werden könne. Die der Empfindung könnte nun auch, wenn ſie unabhängig von der praktiſchen Thätigkeit und dem Streben der Vernunft über die Hemmung hinaus gedacht würde, nur eine vorübergehende Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt zu liegen ſcheinen; denn ſie ſcheint nur zufällig zu treffen und die Verbindung, in welcher in ihr das Äußere und das Innere augenblicklich zuſammentreten in Reiz und Aufmerkſamkeit, könnte als eine ſolche gedacht werden, welche ſogleich wieder aufgelöſt würde, ſobald der ſinnliche Eindruck vollzogen hätte; aber die praktiſche Thätigkeit wird ohne Zweifel darauf dringen müſſen, daß der Zuſammenhang zwiſchen Geiſt und Körper erhalten bleibe; denn das Werk, welches ſie begonnen hat,

in ihrer Gemeinſchaft mit der äußern Welt, in ihrem Einfluß, welchen ſie auf dieſe gewonnen hat, wird ſie nicht wieder aufgeben, ſondern bis zur Erreichung ihres Zwecks feſthalten und darauf ausgehn müſſen die äußere Natur zu einem paſſenden Werkzeuge für ihre Zwecke auszubilden. Eine Hinweiſung hierauf wird nun auch in den Forderungen der theoretiſchen Vernunft gefunden werden müſſen, weil dieſe nicht weniger ihre Zwecke durch eine Reihe von Thätigkeiten zu verfolgen hat, in welchen ſie mit den äußern Gegenſtänden in Verbindung bleiben muß um ſie zu erkennen. Im Allgemeinen aber werden wir darauf verweiſen müſſen, daß der Gedanke einer bleibenden Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt auf dem Gedanken der bleibenden Subjecte beruht, welche der Erſcheinung zu Grunde liegen. So wie ſie als dieſelben Subjecte durch eine Reihe innerer Erſcheinungen hindurchgehend gedacht werden müſſen, ſo müſſen ſie auch in einer Reihe äußerer Erſcheinungen ſich bethätigen. Übrigens haben wir bei den Erklärungen, welche wir von Seele und Leib und ihrem Verhältniſſe zu Geiſt und Körper gegeben haben, noch keine Rückſicht genommen auf den abweichenden Sprachgebrauch, welcher über dieſe Unterſchiede bei den Philoſophen vorgekommen iſt; er hängt mit den Schwierigkeiten in der Erklärung des Zuſammenhangs zwiſchen Körper und Geiſt zuſammen und kann daher erſt gewürdigt werden, wenn dieſe zur Sprache gekommen ſind. Der Sprachgebrauch, welchen wir befolgen, ſchließt ſich ſo genau als dies überhaupt in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen möglich iſt, an die gemeine Redeweiſe an.

187. Wenn man den Körper als ein Subject ſich denkt, welchem nichts weiter beigelegt werden dürfe, als daß es äußerlich erſcheine und die hierzu erforderliche Beſchaffenheit habe, wenn man ebenſo den Geiſt als ein Subject ſich denkt, welchem nichts weiter beigelegt werden dürfe, als daß es innerlich erſcheine und die hierzu erforderliche Beſchaffenheit habe, ſo ergiebt ſich von beiden Seiten die gleiche Schwierigkeit anzunehmen, daß der Körper mit dem Geiſte und der Geiſt mit dem Körper in einer Gemeinſchaft des Leidens und des Thuns ſtehn könne. Denn der Körper, als ſolcher nur im Raume ſeine Zuſtände ausdehnend, kann in keine Gemeinſchaft mit dem Geiſte kommen, welcher nicht im Raume ausgedehnt iſt, und trägt überhaupt keine Thätigkeit in ſich, durch welche er das Leiden eines andern Subjects begründen könnte; der Geiſt aber, als ſolcher nur in reflexiven Thätigkeiten begriffen, kann

nicht in den außer ihm liegenden Raum eintreten und außer ſich herausgehend von einem andern Subjecte in ein Leiden verſetzt werden oder ein anderes Subject durch ſein übergreifendes Thun in ein Leiden verſetzen. Auch würde man vergeblich ein Mittel zu erſinnen ſich abmühn, durch welches beide Arten der Subjecte mit einander in Verbindung geſetzt werden könnten, weil alle Mittel nur in Subjecten gefunden werden könnten, welche in der Erſcheinung wirkten und daher entweder als Körper oder als Geiſter erſcheinen müßten. Da der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt auf den Gegenſatz zwiſchen äußerer und innerer Erſcheinung hinausläuft (185), zwiſchen äußerer und innerer Erſcheinung aber nichts Mittleres möglich iſt, läßt ſich auch nichts denken, was die Vermittlung zwiſchen Körper und Geiſt übernehmen könnte. Weil nun der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt nicht aufgegeben und der Zuſammenhang zwiſchen beiden oder zwiſchen Leib und Seele nicht geleugnet werden darf, ſo muß man der Meinung entſagen, daß durch jenen Gegenſatz zwei Arten der Subjecte bezeichnet würden, welche weder in ihren Erſcheinungen noch in ihren Beſchaffenheiten etwas mit einander gemein hätten. Dieſe Meinung wird aber auch ſchon hinreichend dadurch widerlegt, daß der Körper nur ein uns äußerlich erſcheinendes, der Geiſt ein uns innerlich erſcheinendes Subject bezeichnet, ohne daß dadurch über die Beſchaffenheit dieſer Subjecte irgend weiter etwas beſtimmt würde (175; 179; 180), ſo daß es völlig frei bleibt anzunehmen, das uns äußerlich erſcheinende Subject könne auch innerlich und das uns innerlich erſcheinende Subject könne auch äußerlich erſcheinen und die Subjecte ſelbſt, welche äußerlich als Körper oder innerlich als Geiſt uns erſcheinen, ſeien von der Art, daß die Verbindung der körperlichen und der geiſtigen Erſcheinung in ihnen ſelbſt begründet ſei.

Die gewöhnliche Vorſtellung findet keine Schwierigkeit Körper und Geiſt mit einander in Verbindung zu denken; ſie bringt es aber auch nicht zu einer genauen Unterſcheidung beider. Erſt die Philoſophie hat ihre völlige Verſchiedenheit aufgedeckt, iſt aber dadurch auch auf die Schwierigkeiten in der Frage geſtoßen, wie beide mit einander in Verbindung ſtehen könnten. Aus ihnen iſt eine

Reihe von Annahmen hervorgegangen, welche wir der Kritik unterziehen müſſen. Als die mangelhafteſten Auskunftsmittel werden die Lehren anzuſehn ſein, welche nach Erkenntniß des Unterſchiedes zwiſchen Körper und Geiſt doch wieder darauf ausgingen, ihn aufzuheben, indem ſie alle Subjecte entweder auf Körper oder auf Geiſt zurückführen wollten. Man hat die Lehre, daß alle Subjecte der Erſcheinung ihrer Wahrheit nach Körper wären, mit dem Namen des Materialismus, die Lehre, daß alle Subjecte der Erſcheinung ihrer Wahrheit nach Geiſt wären, mit dem Namen des Idealismus bezeichnet. Beide Namen ſind nicht gut gewählt und geben zu Zweideutigkeiten Veranlaſſung. Der Name Materialismus würde nur eine Lehre bezeichnen können, welche alles auf Materie zurückführt; wir haben aber ſchon früher bemerkt (185 Anm.), daß von einer geiſtigen Materie ebenſo gut, wie von einer körperlichen Materie geſprochen werden könne. Einen paſſendern Namen für dieſe Lehre hat man gewählt, wenn man ſie Corpusculartheorie nennt. Sie wird nemlich, wenn ſie die Vorſtellung des Körpers wirklich feſthält und den unſichtbaren und überhaupt durch den äußern Sinn nicht wahrnehmbaren Geiſt auf körperliches Daſein zurückführen will, unmittelbar zu der Annahme geführt, daß die Körper, welche nur in geiſtigen Erſcheinungen ſich zu erkennen geben ſollen, ſo kleiner und feiner Art ſind, daß ſie den groben äußern Sinnenwerkzeugen entgehn, und daher haben ſich auch die Annahmen des Atomismus und der Molecularlehre mit dieſer Erklärungsweiſe gewöhnlich verbunden. Den Hylozoismus, welcher dieſe Annahmen umgehen zu können glaubte, können wir bei Seite liegen laſſen, weil er dem Körper Leben und Thätigkeit beilegt und ihn alſo nicht als reinen Körper denkt. Was aber den Namen des Idealismus betrifft, ſo liegt ſchon der Ausdruck, in welchem man bald den Materialismus, bald den Realismus ihm entgegenſetzt, daß er zu Zweideutigkeiten Veranlaſſung giebt; um aber ſeine Bedeutung zur Sicherheit zu bringen würde man erſt den Sinn der techniſchen Ausdrücke Idee und Ideales feſtſtellen müſſen, welche unter der Hand der Parteiheiligkeiten einen ſehr ſchwankenden Sinn empfangen haben. Wir ſetzen den Ausdruck Spiritualismus vor, obgleich auch gegen ihn Bedenken ſich erheben ließen. Beide Lehrweiſen, der Corpuscular-theorie und des Spiritualismus, ſind aber in gleicher Weiſe zu verwerfen, weil ſie nur die alte Verwirrung, in welcher Körper und Geiſt ineinandergemiſcht wurden, zu verewigen ſuchen. Denn dazu können ſie es doch nicht bringen, daß entweder das Subject der äußern oder das Subject der innern Erſcheinung beſeitigt würde, ſondern ſie fordern nur, daß wir unter dem Subject der äußern auch das Subject der innern Erſcheinung und umgekehrt uns denken ſollen. So geſchieht es der Corpusculartheorie, daß ſie um

den Wechſel der Erſcheinungen zu erklären die Bewegung der Atome auf irgend eine bewegende Kraft zurückführen muß, welcher ſie eine geiſtige Beſchaffenheit nicht abſprechen kann, welche aber doch nach der allgemeinen Vorausſetzung des Syſtems ein Körper ſein ſoll. Freilich hat die Corpusculartheorie den Gedanken an einen Urſprung der Bewegung von ſich abwälzen wollen, indem ſie dieſen Urſprung in das Unendliche, d. h. in das Unbeſtimmte zurückſchob. Sie erklärte aber dadurch nur ihre Unfähigkeit den Erſcheinungen zu genügen und ließ ein weites Feld der Vermuthungen frej für jeden, welcher ihrer Behauptung, daß es nur körperliche Dinge gebe, ſich entziehen wollte. Dies legt ſich zu Tage, wenn man zur Erklärung der Bewegung auf ein allgemeines Naturgeſetz ſich beruft, welches die Bewegung beherſche; denn die Frage wird nicht ausbleiben können, ob denn dieſes Geſetz oder dieſe Natur ein Körper ſei. Nicht weniger tritt es hervor, wenn die Anhänger der Corpusculartheorie zu der Annahme ſich verleiten laſſen, daß die Körper ſich ſelbſt in Bewegung ſetzten, obwohl ſie mit der Trägheit der Körper in offenbarem Widerſpruch ſteht. Sie ſuchten zwar dabei den Gedanken von ſich fern zu halten, daß der Körper ſich ſelbſt bewegen könne, um ihm nicht reflexive Thätigkeit, das Kennzeichen des Geiſtes, beizulegen, und möchten aus der Anziehungs- und Abſtoßungskraft, welche die Körper gegenſeitig auf ſich ausüben ſollen, ein Geflecht der Bewegungen ableiten, in welchem die tranſitive Thätigkeit die reflexive verdrängen könnte, weil in ihm jede Veränderung von außen angeregt werden ſoll; aber es muß ihnen doch ſchwer werden den Gedanken zu beſeitigen, daß kein Ding zu einer nach außen wirkenden Thätigkeit ſchreiten könne, ohne ſich ſelbſt in ſeinem Innern in dieſe Thätigkeit verſetzt zu haben (18 Anm.). Daher ſehen wir ſie die Anziehungskraft mit der Lie[illegible], die Abſtoßungskraft mit dem Haß vergleichen und allerlei verwan[illegible]ſchaftliche Zuneigungen und Abneigungen den Körpern andich[illegible], als wenn dies nicht geiſtige Thätigkeiten wären, welche den [illegible] nannten reinen Körpern untergeſchoben werden. Wenn wir wi[illegible] nur reine Körper in uns und andern Dingen vor uns hätten würden wir von ihnen behaupten müſſen, daß es ihnen völlig [illegible] gültig ſein müßte, wo und wie, in welchen Zuſtänden und [illegible]hältniſſen ſie ſich befänden, weil ſie von allem dieſem nicht[illegible]ten, daß daher auch kein Streben in ihnen ſich finden könn[illegible] ihren Zuſtänden und Verhältniſſen herauszutreten. Wenn [illegible]nen aber ein Bewußtſein von ſich und ihren Verhältniſſen [illegible] ſo haben wir ſie eben nicht als reine Körper gedacht. An [illegible] gegengeſetzten Klippe ſcheitern die Verſuche des Spiritualis[illegible] Erſcheinungen nur aus geiſtigen Weſen zu erklären. Als [illegible] ſteigliche Schwierigkeit ſtellt ſich ihnen entgegen begreiflich [illegible]

chen, wie ein Geiſt äußerlich als Körper erſcheinen könne. Wenn ſie zur Überwindung derſelben zu Verdunkelungen oder Verdichtungen des Geiſtigen ihre Zuflucht genommen haben, ſo zeigen die Bilder, deren ſie ſich bedienen, daß ſie das Geiſtige nur als ein leichtes und dünnes Körperweſen ſich vorſtellten. Der Geiſt in ſeiner Reinheit gedacht, er denkt ſich, fühlt ſich, begehrt für ſich; in allen ſeinen Thätigkeiten iſt er nur in ſich thätig; kein Mittel läßt ſich erſinnen ihn zu einer Erſcheinung nach außen zu bringen. Man muß ihm eine tranſitive Thätigkeit andichten, wenn man von ihm die körperliche Erſcheinung ableiten will; wenn man ihm aber eine ſolche tranſitive Thätigkeit beilegt, ſo hat man ihm ein körperliches Weſen untergeſchoben. So laufen alle Verſuche des Spiritualismus und der Corpuscular-theorie nur darauf hinaus, daß ſie den Geiſt körperlich, den Körper geiſtig ſich denken. Erſt wenn man dieſe vergeblichen Verſuche überdacht hat und zu der Einſicht gekommen iſt, daß man Körper und Geiſt in ihrer Erſcheinungsweiſe wohl zu unterſcheiden hat um nicht den Verwirrungen der Corpuscular-theorie und des Spiritualismus in der Erklärung der Erſcheinungen zur Beute zu werden, kann man ſich die Hypotheſen erklären, welche eine Vermittlung zwiſchen Körper und Geiſt geſucht haben. Der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſind ſie unbegreiflich, weil die Nothwendigkeit die reinen Thatſachen der Erfahrung, wie ſie in den Erſcheinungen des Körpers und des Geiſtes vorliegen, unvermiſcht mit den Erklärungsverſuchen zu behaupten ihr nicht einleuchtet. Die erwähnten Hypotheſen laſſen ſich in zwei Claſſen bringen, indem man entweder das vermittelnde Subject in der Welt oder in Gott geſucht hat. Die erſte Claſſe theilt ſich wieder in zwei Unterabtheilungen, indem entweder die Seele oder der Leib das Verbindungsglied abgeben ſollte, eine Vorſtellungsweiſe, welche durch nur wieder zur Verwirrung der beiden zu unterſcheidenden Gebiete der Erſcheinung führen konnte. Wenn man die Seele als das *vermittelnde* Glied zwiſchen Körper und Geiſt anſah, wozu ſchon Platon geneigt war, ſo überſah man dabei, daß der Begriff der Seele die Schwierigkeit ſchon in ſich ſchließt, welche beſeitigt werden ſollte; denn im Begriffe der Seele liegt auf der einen Seite ihre *reflexive* Thätigkeit, durch welche ſie Geiſt iſt, und auf der andern Seite ihre belebende Thätigkeit, durch welche ſie dem Leibe ſich zuwendet und in körperlichen Erſcheinungen ſich offenbart. In ihr ſind Körperliche und geiſtige Erſcheinungen vereinigt, aber wie ſie dazu fähig wird beide zu verbinden, verräth ihr Begriff nicht; er ſetzt nur die Verbindung als ſchon geſchehen voraus. Daſſelbe ergiebt ſich bei den Verſuchen die Vermittlung durch den Leib geſchehen zu laſſen; ſein Begriff, der Begriff eines belebten oder beſeelten Körpers, ſetzt ſchon die Verbindung voraus zwiſchen dem

oder des Begehrens haben könne. Welche Vergleichung
auch unter ihnen gestattet sein möge, so müssen wir bed
ten, daß eine Übereinstimmung zwischen Körper und Gei
Erklärung der Erscheinungen nicht genüge, weil sie wie
unmittelbares Eingreifen der verschiedenen und verschied
nenden Subjecte der Erscheinungen in der Hervorbringung
scheinungen fordert. Dieses unmittelbare Eingreifen soll
den unklaren Gedanken der Übereinstimmung oder der
zwischen zwei entgegengesetzten Arten des Seins nur bes
den, weil man sie beide für unfähig hält mit einander i
bringung der Erscheinungen in Gemeinschaft zu treten.
Erkennen gehen wir von der Thatsache aus, daß wir
sie darf ebenso wenig geleugnet werden, wie bestritten we
daß die Empfindung ein Leiden in unserm Ich ist, welche
einem Thun des Nichtich erklärt werden kann. Wenn
Ich als geistig, das Nichtich als körperlich uns erscheint
den beide Subjecte der Erscheinung, das geistig erschein
und das körperlich erscheinende Nichtich in der unmittelb
bindung eines Leidens und Thuns unter einander gedac
müssen und alle Annahmen, welche an deren Stelle eine
Verbindung setzen, müssen als ungenügend für die Erkl
vorliegenden Thatsache angesehn werden. Wenn wir nun
stemen, welche durch Gott eine Vermittlung zwischen K
Geist zu gewinnen suchten, nachrühmen durften, daß sie
gensatz zwischen beiden in voller Bedeutung geltend macht
reicht es ihnen dagegen zum Vorwurf, das Problem, wie
bindung zu denken sei, nur umgangen zu haben. Diesem
treten die Vermittlungsversuche durch die Seele und durch
näher, weil sie in Seele oder Leib eine unmittelbare E
zwischen Körper und Geist annehmen; wir können ihnen
zugestehn, daß sie das Problem lösten, weil sie nicht
machen, wie in der einen oder dem andern die Verbindung
ziehen könne; vielmehr irren sie beide, weil die, welche
oder ein leibliches Organ zur Vermittlung gebrauchen,
Voraussetzung ausgehn, daß ihr vermittelndes Subject
Wahrheit ein Körper ist, und deswegen nicht nachweise
wie an dasselbe die geistigen Thätigkeiten herantreten mö
weil von der andern Seite die, welche die Seele die w
Rolle übernehmen lassen, in der Meinung sind, daß die
rer Wahrheit nach ein Geist ist, und deswegen außer S
zu zeigen, wie es möglich sei, daß sie nicht blos reflexiv
keiten habe, sondern in transitiver Thätigkeit den Leib bele
deswegen, weil die Erklärung durch den Leib auf die
des Körpers, die Erklärung durch die Seele auf die We

istes besteht, die Wahrheit des entgegengesetzten Subjectes aber bei problematisch bleibt, neigt sich die eine Erklärungsweise der rpusculartheorie, die andere dem Spiritualismus zu. Die Lö- ng des Problems wird nur dadurch gelingen, daß man nach bei- n Seiten zu in gleicher Weise dazu sich versteht außer Spiel zu ssen, was die beiden in verschiedener Weise erscheinenden Subjecte ihrer Wahrheit sind, und dagegen anzuerkennen, daß Körper und eist nichts weiter bezeichnen als Subjecte, welche in verschiedener Weise uns erscheinen, weil sie in verschiedener Weise von uns wahr- nommen werden, der Körper durch die äußere Wahrnehmung, r Geist durch die innere Wahrnehmung. Erst einer tiefer gehen- n Forschung über die Gründe der Erscheinung wird es vorbehal- n sein die Wahrheit dieser Subjecte aus ihren körperlichen und istigen Erscheinungen zu erforschen; es wird aber auch ohne wei- r eindringende Forschung von vornherein anerkannt werden müssen, ß Subjecte, welche in sehr verschiedener, ja ganz entgegengesetzter Weise erscheinen, weil sie zu dem wahrnehmenden Subjecte in ver- hiedener und entgegengesetzter Weise sich verhalten, doch in ihrer Wahrheit einander gleichen können. So verhält es sich mit Körper nd Geist; denn der Körper erscheint dem wahrnehmenden Subjecte ußerlich, der Geist dem wahrnehmenden Subjecte innerlich. Ge- n wir von dem geistig erscheinenden Subjecte aus, so werden wir nerkennen müssen, daß es nur ein solches Subject für uns giebt, nser Ich. Alle übrige Gegenstände, wie ähnlich und gleichartig e uns auch sein mögen, müssen uns doch, als außer uns vorhan- en, im Raum erscheinen, durch den äußern Sinn in körperlichen Zuständen von uns wahrgenommen. Es wird daher auch keine Wahrnehmung aufgetrieben werden können, welche uns von andern Geistererscheinungen meldete, als von den Erscheinungen unseres ei- genen Geistes. Die Beschreibungen, welche der Aberglaube von Geisterscheinungen außer uns gemacht hat, zeigen deutlich genug, daß die vorgeblichen Geister doch nur in körperlichen Erscheinungen, wie fein sie auch sein mochten, sich erweisen konnten; man will die Geister gesehn, gehört, gefühlt oder sonst irgendwie äußerlich wahr- enommen haben, natürlich als Körper. Wenn wir nun anzuneh- en pflegen, daß es noch andere geistig erscheinende Subjecte gebe ßer unserm Ich, so setzt dies voraus, daß wir körperliche Er- inungen auf geistige Erscheinungen zu deuten gelernt haben, weil in ihnen Zeichen erkannten, welche nur aus ähnlichen Vorgän- des innern Lebens sich erklären ließen, wie wir solche in un- Leben unmittelbar erkannt hatten. Wir haben da aus kör- ichen Veränderungen das Vorhandensein eines Leibes entnom- , in welchem sich das Leben einer Seele verkünde. Bewegungen Leibes, Geberden, Minen, Laute, Worte und alle Hülfsmittel

der Sprache weiſen uns darauf hin, daß die Subjecte, w
körperlich erſcheinen, nicht blos Subjecte äußerer Erſcheinun
Körper ſind, ſondern auch, ebenſo wie wir, eine innere Gei
ſcheinung haben. Wir kommen da auf die geheimnißvolle
in der Mittheilung durch die Sprache und des Überſetzens
Vorſtellung des Äußern in die Vorſtellung des Innern, w
chen wir früher geredet haben (158). Wenn wir dieſe n
Erkenntniß des Innern aus dem Äußern, des Geiſtigen
Körperlichen zu vollziehen gelernt haben, und niemand
verſtehen, ohne ſich im Beſitz derſelben zu wiſſen, dann mü
uns auch eingeſtehn, daß wir in ihr eine Thätigkeit unſer
kens üben, welche zu ihrer Vorausſetzung hat, daß daſſelbe
welches körperlich erſcheint, auch geiſtig erſcheinen könne.
haben uns vor der Meinung zu hüten, daß wir durch d
ſetzen aus der körperlichen in die geiſtige Erſcheinung zu
kenntniß der Wahrheit gelangt ſind. Dieſe Meinung lie
weil jenes Überſetzen uns der Erkenntniß der Wahrheit n
näher bringt und als der erſte Schritt angeſehn werden kan
welchen wir die äußern Dinge verſtehn lernen, weil es
wohl niemals vollzogen werden möchte, ohne daß wir u
eine Rechenſchaft über die Abſichten oder Zwecke des ſich
lenden gäben und ſo über die Erſcheinungen hinaus auf
weggründe zu den Erſcheinungen vordrängen. Aber ſie wä
nur ein Irrthum ſein. Hiervon kann ein jeder ſich üb
welcher das Werk jenes Überſetzens ſich überlegt. Es be
darauf, daß man in das Innere des äußerlich erſcheinend
jects ſich verſetzt. Dies geſchieht, indem man das Innere
Dinge nach Analogie mit ſeinem eigenen Innern ſich de
ihnen ähnliche geiſtige Erſcheinungen, Gefühle, Vorſtellung
gehrungen beilegt, welche wir in den Erſcheinungen unſ
beobachtet haben. Wir gewinnen hierdurch keine andere
niß als die, welche wir in ähnlicher Weiſe in der Wahrn
unſerer eigenen Erſcheinungen von uns ſelbſt haben. Nun
wir uns aber doch wohl bedenken müſſen zu behaupten,
die Wahrheit unſeres Ich erkannt hätten, wenn wir zu der
niß deſſen gekommen ſind, was in uns vorgeht; dies weiß
der, welcher im Bewußtſein ſeiner Gegenwart und in der
rung ſeiner Vergangenheit lebt; viel weiter aber geht unſ
ben nach Selbſterkenntniß, welches die Wahrheit unſeres I
Wenn wir alſo wiſſen, daß wir in geiſtigen Entwicklungen
den und das ſind, was ſeiner ganzen Zuſammenfaſſung
Geiſt genannt wird, ſo haben wir damit noch keineswe
Wahrheit unſeres Ich erkannt. Dies haben wir der weit
teten, oft nur in einzelnen Äußerungen hervorbrechenden, al

ßlich behaupteten Meinung entgegenzuſetzen, daß der Kör-
Erſcheinung, der Geiſt aber das wahre Weſen, die Sub-
is Subject der Erſcheinungen in ſeiner Wahrheit ſei. Sie
ur eine Abſchattung des Spiritualismus oder Idealismus
ɪem ſie den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt zwar nicht
aufheben will, aber doch den Körper ſeiner Wahrheit be-
möchte, um die Wahrheit nur dem Geiſte zufallen zu laſ-
Denn wir dagegen bedenken, daß wir die Wahrheit unſeres
aller Geiſter noch weiter zu ſuchen haben aus ihren in-
riſtigen Erſcheinungen heraus; daß wir forſchen müſſen um
nen, was unſer Ich, was jeder Geiſt iſt, ſo werden wir
er Beziehung zu uns nicht überſehen können, daß wir Men-
d und Glieder der Welt und als ſolche nicht blos Geiſter,
auch Leiber, nicht blos dazu beſtimmt zu denken, zu füh-
begehren, d. h. für uns geiſtig zu leben, ſondern auch zu
was wir ohne Leib und Werkzeuge, d. h. ohne uns kör-
u erweiſen, nicht im Stande ſein würden. Durch dieſe
ngen wird man dahin geführt dem Körper, was die rein
Schätzung oder das Sein deſſelben betrifft, denſelben Rang
Geiſte einzuräumen. Beide bezeichnen uns nur die Sub-
ſchiedener Erſcheinungsweiſen, welche wir zu ſetzen haben,
die Erſcheinungen nicht ohne ihre Träger denken dürfen,
ahrheit noch zu ſuchen und darin keineswegs ausgeſprochen
wir das eine Subject nach ſeinen Erſcheinungsweiſen den
as andere Subject nach ſeinen Erſcheinungsweiſen den Kör-
en. Vor dieſer rein objectiven Schätzung müſſen die Vor-
fallen, welche dem Geiſte unbedingt den Vorrang vor dem
uſprechen möchten. Sie mögen ſich daran erinnern laſſen,
n die Geiſter zu prüfen hat, weil man gute und böſe Gei-
rſcheidet, und mögen ſich wohl überlegen, ob es auch wohl
eſagt ſei, daß auch der böſe Geiſt noch immer einen hö-
erth habe, als ſolcher, als jeder Körper. Aber zum Troſte
welche den Geiſt verehren, wird man hinzufügen können,
rein objective Standpunkt in der Beurtheilung unſerer Er-
ſe doch nur eine Abſtraction iſt; auch der Standpunkt un-
rkennens, unſeres Forſchens von unſern perſönlichen Erre-
ausgehend wird in alle unſere Unterſuchung eingreifen und
bjective Schätzung der verſchiedenen Erſcheinungsweiſen her-
n. In dieſer werden wir dem Geiſte vor dem Körper den
g einzuräumen haben, weil alles unſer Erkennen des wah-
iens äußerer Dinge durch das Überſetzen der körperlichen in
ɪige Erſcheinung hindurchgehen muß und daher die Erkennt-
Geiſtes der Erkenntniß der Wahrheit näher ſteht, als die
tniß der körperlichen Erſcheinungen. Doch über dieſen Punkt

müſſen wir uns weitere Erklärungen vorbehalten. Für jetzt g
es uns für die Betrachtung unſeres Ich den Satz geltend zu
chen, daß es zwar ſich ſelbſt geiſtig, aber einem jeden andern E
welchem es erſcheint, körperlich erſcheinen müſſe; denn nur
ſelbſt können reflexive Thätigkeiten von ihm ausgehend zukom
jedem andern Dinge kann es nur dadurch erſcheinen, daß
daſſelbe tranſitiv Eindrücke macht und in Folge derſelben ihm
ſtänden außer ihm, d. h. in Raum erfüllenden Zuſtänden, al
Körper ſich darſtellt. Es vereinigen ſich alſo im Ich das E
der innern und das Subject der äußern Erſcheinungen oder
und Körper in unzertrennlicher Weiſe, beide ſind ein und de
Subject, welches nur dem einen anders als dem andern erſ
muß nach dem Geſetze der Erſcheinung oder der ſinnlichen W
lung. Denn dieſes fordert, daß jeder Gegenſtand dem Vorſt
den nach ſeinem Verhältniſſe zu ihm erſcheint; wo daher das
hältniß des Vorgeſtellten zum Vorſtellenden ein anderes iſt,
auch das Vorgeſtellte dem Vorſtellenden anders erſcheinen.
was ſich ſelbſt innerlich und geiſtig erſcheint, muß andern s
lenden Weſen äußerlich oder körperlich erſcheinen. Und de
wird ſich auch von der entgegengeſetzten Seite in entgegenge
Weiſe ergeben müſſen. Wenn Dinge außer uns eine Vorſt
von ſich ſelbſt haben ſollen, ſo werden ſie ſich erſcheinen m
ſich ſelbſt erſcheinen heißt aber reflexiv erſcheinen, in Thätig
welche auf das Erſcheinende und Vorſtellende zurückgehn und
Erſcheinungen nennen wir geiſtige Erſcheinungen. Sie werde
ſich ſelbſt als Geiſter erſcheinen müſſen. Wenn ſie aber Ding
Welt ſind und mit andern Dingen, welche auch Vorſtellunge
ben, in Wechſelwirkung verflochten, ſo werden ſie dieſen n
äußern Zuſtänden im Raume, d. h. als Körper erſcheinen. S
Sich ſelbſt erſcheinen ſie geiſtig, allen andern Dingen erſcheine
körperlich. So nehmen wir in der That jeden Menſchen
uns nur als einen Körper wahr, erkennen aber auch in dieſem
per einen Leib und finden in ihm die Zeichen, welche auf
Seele deuten; dieſe Seele kann nur er wahrnehmen; uns erſ
ſie nur in körperlichen Zeichen. Die Seele aber erſcheint ihm
ſtig; uns verkündet ſie ſich nur in Raumerfüllungen. Wa
andern Menſchen uns am deutlichſten zur Erkenntniß kommt,
ben wir doch, wenn auch in weniger ſichern und verſtändlichen
chen uns verrathen, bei allen Weſen anzunehmen, welche als l
dige und beſeelte Dinge von uns erkannt werden. In ihnen
wir eine Seele voraus, welche ihren Leib belebt, welche auch
Geiſt zu denken iſt, weil die Seele nichts anderes iſt, als de
Leib beſeelende Geiſt; aber was wir in ihnen vorausſetzen und
ken, das wird nicht wahrgenommen von ihnen; unſere Wah

sie uns nur als Körper. Wenn wir die hier aufge-
über das Verhältniß des Körpers und des Geistes zu
it der gewöhnlichen Meinung vergleichen, wie sie im
Leben sich geltend macht, so werden wir nicht sagen
ß sie derselben zuwider, aber auch nicht, daß sie in
nstimmigkeit mit ihr wäre. Die allgemeine Meinung
nehmen, daß der Mensch oder überhaupt das lebendige
Subject der Erscheinung sei, und schreibt ihm eine
rscheinungsweise zu, als Leib oder Körper und als
Geist; sie pflegt aber auch diese beiden, Körper und
Menschen oder des lebendigen Wesens, als zwei von
nnbare Subjecte zu betrachten, welche ihr besonderes
re besondern Prädicate hätten und zwar in einer ge-
pselwirkung unter einander ständen und einträchtig mit
hen, aber auch jedes für sich bestehend in Zwiespalt
r gerathen könnten. Man wird wohl bemerken müssen,
Denkweise unentschieden und über den rechten Begriff
oder der Subjecte der Erscheinung ihrer Wahrheit nach
ch einig ist. Dies zeigt sich darin, daß sie den Men-
das lebendige Ding einmal als das wahre Subject
s Körper und Geist, Leib und Seele in sich vereinigt,
nal aber den Geist und den Körper des Menschen als die
bjecte der Erscheinung setzt. Wir werden uns darüber
l entscheiden müssen, ob der Mensch ein Ding, eine
ein Subject oder ob er zwei Dinge, zwei Substanzen,
te ist. Der letzte Abschluß in der Entscheidung über
t der Subjecte läßt sich nicht in doppelter Weise geben.
Mensch aus zwei Substanzen bestehn, aus der körper-
der geistigen Substanz, einstweilig zusammengesetzt aus
he aber auch wieder einmal von einander getrennt wer-
, so würden wir ihn nur als ein Aggregat zu betrach-
nd als eine vorübergehende Erscheinung, welches eben
nnung der beiden Bestandtheile sich erwiese, weil in
ben würde, daß sie nur eine Zeit an einander regel-
ien. Sehen wir aber auch von der Einheit des Men-
d richten wir nur unser Auge auf die Einheit des In-
und der Person, so wird eine solche Doppelheit der
r um so weniger uns gefallen können. Das Indivi-
nur ein Ding, die Person, welcher wir ihre Thaten
haben, kann nur eine Person sein; die gewöhnliche
welche ein Zusammengesetztes aus Körper und Geist,
nd Seele für ein Ding, ein Individuum oder eine
n läßt, kann daher auch nur auf einer verworrenen
von den wahren Subjecten der Erscheinung beruhn.

Es iſt unverkennbar, daß die praktiſche Meinung viele Gegen
für Dinge und für ſich beſtehende Subjecte anſieht, deren E
heit ihr noch unbekannt iſt, ſo daß ſie auch darüber nicht en
den kann, ob das, was als Einheit des Subjects oder als
heit der Subjecte von ihr betrachtet wird, das Richtige ge
hat. Nur darüber können wir ihr einigermaßen ein Urtheil
ſtehn, ob die vorliegenden Erſcheinungen in ihrem wechſelnde
ſammentreten und Auseinandertreten Andeutungen ihrer B
dung in einem Subjecte, oder des Gegentheils, daß ſie an
ſchiedene Subjecte zurückzuführen ſind, uns abgeben und
Andeutungen wird alsdann auch die genauer unterſcheidend
ſenſchaftliche Unterſuchung nachzugehn haben. Wir werden
ſchwerlich leugnen können, daß die Erſcheinungen, welche
meine Meinung annehmen laſſen, daß Leib und Seele
immer völlig mit einander übereinſtimmen, nicht eine und
Subſtanz bilden, ja daß ſie von einander völlig getrennt
können, bedeutend genug ſind um zu einer genauern Forſchun
das aufzufordern, was der gewöhnlichen Meinung nach al
und Seele betrachtet wird; aber wir müſſen auch fordern,
der Unterſuchung hierüber die allgemeinen Grundſätze der L
ſchaft als leitende Geſichtspunkte anerkannt werden, welche a
einen Seite fordern, daß jedes wahre Subject immer nur a
Subject und nicht nach Belieben bald als ein, bald als
Subjecte gedacht werde, auf der andern Seite aber auch
daß ein und daſſelbe Subject zugleich als Subject äußerer u
Subject innerer Erſcheinungen ſich darſtellen könne.

188. Körper und Geiſt bezeichnen uns nur einen
ſchied der Subjecte, ſofern ſie vermittelſt der ſinnlichen
nehmung von uns vorgeſtellt werden. Da dieſer Unter
auf dem Unterſchiede zwiſchen äußerer und innerer Wah
mung beruht (185) und mein Inneres eben nur für mic
Inneres, das mir Aeußere eben nur für mich ein Aeußere
beruht auch der Unterſchied zwiſchen Körper und Geiſt
auf einem rein perſönlichen Standpunkte in der Entwic
unſeres Denkens und hat nur eine relative Bedeutung.
die Wiſſenſchaft Allgemeingültigkeit der Erkenntniß f
(118), kann ſie bei der Auffaſſung der Subjecte der E
nung von perſönlichem Standpunkte aus nicht ſtehn bl
muß vielmehr über die relative Verſchiedenheit der körper
und geiſtigen Erſcheinungen hinausdringen. Weil wir

in der Erkenntniß der Dinge an ihre Erſcheinungen gewieſen ſind, dürfen wir auch die Vorſtellungen des Körpers und des Geiſtes nicht bei Seite legen, haben ſie vielmehr in ihrem ſtrengen Unterſchiede von einander feſtzuhalten um ſie im Bewußtſein ihrer relativen Bedeutung als bedeutſame Zeichen für die Verhältniſſe der Dinge unter einander und für die Erkenntniß der ihnen zu Grunde liegenden Wahrheit zu benutzen. Wenn wir nun aber ihre relative Bedeutung nicht außer Augen laſſen, ſo werden wir bemerken müſſen, daß wir von allen Subjecten der Erſcheinung vorauszuſetzen haben, daß ſie eine innere oder geiſtige und eine äußere oder körperliche Erſcheinung mit einander nicht allein verbinden können, ſondern auch verbinden müſſen, weil jede Erſcheinung nur aus einem Aneinanderſcheinen verſchiedener Subjecte erklärt werden kann und alſo jedes Subject der Erſcheinung nicht allein für ſich innerlich, ſondern auch für andere Subjecte äußerlich in die Erſcheinung treten muß und umgekehrt. Daher können wir nicht unterlaſſen für die geiſtigen Erſcheinungen, welche wir in uns finden, auch körperliche Erſcheinungen in der Außenwelt zu ſetzen, in welchen ſich ihr Vorhandenſein und ihr Eingreifen in das äußere Daſein andern Dingen verkündet, und müſſen auch von der andern Seite für die körperlichen Erſcheinungen, welche wir andern Dingen beilegen, geiſtige Erſcheinungen ſetzen, welche in dem Innern dieſer Dinge verlaufen. Hieran ſchließt ſich unſer Beſtreben an durch unſer Nachdenken in das Innere der äußern Dinge einzudringen und die geiſtigen Erſcheinungen, welche in körperlichen Veränderungen ſich uns zu erkennen geben, verſtehen zu lernen. Durch dieſes uns gebotene Verfahren für jede innere auch eine äußere und für jede äußere auch eine innere Erſcheinung nachzuweiſen, gewinnt nun der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt auch eine allgemeingültige Bedeutung, indem wir ſetzen müſſen, daß jedes geiſtig erſcheinende Subject auch körperliche Erſcheinungen und jedes körperlich erſcheinende Subject auch geiſtige Erſcheinungen haben müſſe. Subjecte aber, welche beide Arten der Erſcheinung mit einander in bleibender Weiſe als Seele und Leib verbinden (186), nennen wir *lebendige Dinge*

und daher haben wir auch jedes Subject von Er
als ein lebendiges Ding zu betrachten.

1. Wir haben eine Lehre vortragen müſſen ü
erforſchenden Grund der Erſcheinung, welche ebenſo alt
Philoſophie, welche oft bis zur Vernichtung beſtritten w
doch auch ebenſo oft ſich erneuert hat und ſo oft f
wird, als man ſich genöthigt ſehen wird über das Si
Greifliche, über die Berechnungen vergleichbarer Größe
die Beobachtung ſinnlicher Qualitäten in Raum und Z
zugehn um über das Verborgene, den Grund der
Licht zu ſuchen in den Quellen des Lebens. Wer ſich
gnügen kann eine Erſcheinung mit der andern zu verg
Product an dem andern zu meſſen, der wird freilich
tigen Ergebniſſen und beim Todten ſtehen bleiben k
wenn er die Reihe der Ergebniſſe und todten Producte
rechnet und zur Ueberſicht bringt, wie das eine mit
im Raume und in der Zeit zuſammenhängt, ſo wird e
nen können, als hätte er eine genetiſche Erklärung der
des gegenwärtigen Products, gewonnen, ja es hinder
in dieſem Verfahren immer weiter fortzugehen, denn di
Producte findet nirgends ihre Grenzen; auch dürfen w
ſtören in ſeinem nützlichen Geſchäfte, welches ihm eine
ſeines Forſchens nicht verſagt, denn wir müſſen eingeſt
weiter kommt in der Erforſchung der Erſcheinungen n
Zuſammenhang, welcher unter ihnen ſich zeigt, aufzukl
über ihre Bedeutung; aber daß dieſe Befriedigung die
welche wir für unſer Denken zu ſuchen haben und die
Werdens wirklich aufdeckt, wird von niemanden zugeſta
können, welcher daran denkt, daß jedes Product ſein P
fordert und daß keine Reihe von Producten, wie g
möge, produciren kann, weil ſie eben nur eine Reihe
ten iſt, die jedes für ſich und alle in ihrem Zuſamme
hervorbringenden Grund verlangen. Wenn wir dieſen
trachten, dann werden wir uns verwieſen ſehn auf
Geſchäft unſeres Denkens, welches die gleichartigen u
baren Erſcheinungen hinter ſich zurückläßt, von den kör
die geiſtigen Erſcheinungen und umgekehrt überſpring
Ueberſetzen aus dem einen in das andere Gebiet des
menen, welches wir ſchon mehrmals erwähnt haben,
und für ausführbar anerkennt, weil wir die Erſcheinun
Zeichen einer Wahrheit halten können, welche Aeußere
res verbindet. Allerdings dieſe Ueberlegungen führen

me ein, welches die Skeptiker für unerforſchlich halten, und die elhafteſten Erſcheinungen der Natur haben am meiſten Veran- ng gegeben ihnen nachzugehen; es hat dabei auch nicht aus- en können, daß phantaſtiſche Vorſtellungen mit ihnen ſich ver- en; die allgemeine Lebenskraft aller Dinge, Liebe und Haß Elemente, die Samen, die Fermente, die Sympathie, der er, die Quinteſſenz, die Elementargeiſter der Theoſophen ſind bewegung geſetzt worden um dieſe dunkeln Vorgänge zu ent- n, in welchen Aeußeres und Inneres zur Erzeugung des Le- ſich vereinen; man hat daher ſich zu hüten nicht durch vor- Hypotheſen die Forſchung abzuſchneiden; aber mögen wir allgemeinſten Leben unſere Zuflucht nehmen oder mögen wir em Beſonderſten der Molecularkräfte oder der Monaden den id der Erzeugung ſuchen, den allgemeinen Satz Fichte's wer- wir doch anerkennen müſſen, daß alles völlig Todte kraftlos nichtig ſei zur Erklärung des Werdens, weil das Todte nur ßroduct iſt, ein Ergebniß, eine Erſcheinung, aber kein Grund rſcheinung. Legt man dem Todten eine Kraft bei, welche ſich m regen muß um ihre Erſcheinung hervorzubringen, ſo hat angefangen es nicht mehr als todt, ſondern als lebendig ſich nken. Wenn man dies erkannt hat, ſo wird man nicht allein den erwähnten voreiligen Hypotheſen der Vitaliſten, ſondern vor den Erſchleichungen ſich zu hüten haben, welche im Ge- der Annahme einer todten Materie oder einer todten körper- n Subſtanz ſich zu erzeugen pflegen. Wenn man eingeſehn daß jedem Gegenſtande, welcher uns eine äußere Seite ſeiner heinung zeigt, auch ein inneres Sein zukommen müſſe, aber n nicht aufzudecken weiß, ſo iſt die ſinnliche Einbildungskraft ich wieder damit beſchäftigt die innere Seite des Gegenſtandes maloger Weiſe mit der äußern Seite deſſelben ſich vorzuſtellen, ſo geſchieht es, daß man meint, das Innere eines Dinges es uns als Körper erſcheint, wenn es aufgedeckt werden ſollte, e auch nur als ein Körper ſich zeigen. Gleichſam als hätte eine Zwiebel nur mehr und mehr ihrer äußern Häute zu den um ihr Inneres bloß zu legen. Im hartnäckigen Feſt- an das Aeußere des erſcheinenden Subjects wehrt man ſich en die Ueberlegung, daß wenn man ihm ſeine äußerſte Hülle reift haben ſollte, doch nur eine andere Oberfläche zu Tage en würde, welche nun die äußere geworden nur zu einer Forſchung nach dem Innern auffordern müßte. Hieraus iſt eine Vorſtellung hervorgegangen, daß es Dinge gebe, welche als Körper wären, d. h. welche gar kein Inneres hätten. Corpuscular theorie hat dieſe Meinung gepflegt und ſie zur meinheit geſteigert, ſo daß ſie nur ſolche Dinge annahm,

welche ganz in ihre äußere Erſcheinung aufgingen. Wenn die gewöhnliche Meinung auch nachgab, daß es Dinge gi körperlich und geiſtig aus ihrem Innern heraus erſcheinen, ſie doch durch die Erfahrung gezwungen zu ſein auch Dinge ohne Leben und ohne Inneres annehmen zu müſſ unorganiſche Natur, eine todte Maſſe von Körpern, ſi in größter Anzahl darzubieten. Um dieſe Annahme a beſtreiten zu können, muß man zuerſt die vage Meinung prü in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe von den Dingen a jecten der Erſcheinung herſcht. Man pflegt da Dinge zu laſſen, welche abſtracte Vorſtellungen einer kürzer o dauernden Sammlung von Erſcheinungen ſind (162; 16 So iſt es wenn von Wolken, vom Fluſſe, vom M Bergen wie von Dingen geredet wird. Man wird unſere tung, daß jedes wahre Ding ein lebendiges Ding ſein u Albernheit nicht andichten wollen oder das Spiel ei Phantaſie, welches den Fluß und das Meer beſeelt od ficirt, mit Najaden oder Meeresgöttern bevölkert; wir l dem Ixion überlaſſen in der Wolke die Juno zu umar den Träumen der Theoſophen die Elementargeiſter zu ei werden aber auch die gemeine Vorſtellungsweiſe nicht ſolchen Träumereien entfernt finden, wenn ſie Sammlu langedauernden Erſcheinungen für wahre Dinge ſich verk Bei der erſten Unterſuchung über die überſinnlichen G Erſcheinungen iſt vor allen eine genaue Unterſcheidung zw bleibenden Dingen und ihren Erſcheinungen nöthig. W ſich eingelaſſen hat, wird nicht glauben die Lehre, daß Dinge lebendige Dinge ſind, mit Fragen beläſtigen zu k etwa, ob auch der Stein oder der Tiſch Leben und Se Es frägt ſich eben erſt, ob dergleichen ſogenannte Dinge nur Erſcheinungen ſind. Gegenſtände, welche zuſammeng menſchlichen Händen zuſammengeleimt, zuſammengeknete mengewebt ſind oder auch durch Naturkräfte in einem Zuſammenhange ſich finden, werden wir doch wohl kaum Einheit und als ein concretes Ding betrachten können. wahren Dinge oder Subjecte muß vor allen Dingen d gefordert werden, durch welche es daſſelbe Subject einer faltigkeit von ihm ausgehender und ihm beizulegender Erſ iſt (162). Eine ſolche Einheit haben wir keinem Produ der Kunſt noch der Natur beizulegen, weil ein Product d nur Erſcheinung eines Producirenden iſt und daher in die in ſich ſelbſt ſeine Einheit hat. Mag man nun über den gebrauch ſtreiten, ob man der Gewohnheit der Rede fo welche an populäre, aber ungenaue Vorſtellungen ſich hält,

olche Gegenſtände wie Tiſche oder Steine als Dinge zu betrachten, der ob man es vorzieht einen zur techniſchen Genauigkeit ausgebildeten Sprachgebrauch einzuführen, welcher nur da Dinge anerkennt, wo bleibende Gründe der Erſcheinungen vorliegen, ſo viel eſtt außer Streit, daß wir bleibende Gründe der Erſcheinungen ſuchen haben, mögen wir ſie Dinge, Subjecte oder Subſtanzen nen, Träger der Erſcheinungen, welche als ſolche keine Producte n können; denn Producte ſind nur Zeichen einer producirenden raft und als ſolche Erſcheinungen, welche als Werke eines Produirenden Prädicate für dieſes abgeben ſollen. Wenn jemand ein emälde, eine Bildſäule als ſolche zum Gegenſtande ſeiner wiſſenaftlichen Unterſuchung macht, ſo wird er das Gemälde, die ildſäule nur dazu benutzen können aus dieſem Gegenſtande eine kenntniß des Künſtlers zu ziehn und ihn als eine Reihe von ſcheinungen betrachten, welche auf den Künſtler als ihr wahres ubject hinweiſen; ſo iſt es mit jedem Producte; es weiſt als ſolches nur auf ein Producirendes hin und ſeine Bedeutung iſt nur s dieſem ſeinem Grunde zu verſtehn. Hiernach werden auch die genannten Naturproducte aus der Reihe der wahren Subjecte ſchwinden müſſen, und wenn man auch die reinen oder todten örper als reine Naturproducte anſieht, ſo bezeichnet man ſie eben rdurch nur als äußere Erſcheinungen eines Andern, in welchem an alsdann auch wohl ein Inneres wird ſuchen müſſen. Daß an dieſes Andere die Natur nennt, weiſt aber nur darauf hin, ß man über daſſelbe wenig oder nichts zu ſagen weiß. Denn n wir den bleibenden Grund der Natur zuweiſen, alſo einen allgemeinen Grund angeben, geſtehn wir ein, daß wir über die beſondern Gründe der Erſcheinung nicht im Klaren ſind. Wie nun der Standpunkt unſerer Forſchungen iſt, werden wir in unzähligen Fällen uns beſcheiden müſſen, daß die Erſcheinungen auf unbekannte Gründe uns hinweiſen, und das Zeichen hiervon iſt immer, daß zwar die äußere, körperliche Erſcheinung uns vorliegt, daß aber eine Deutung derſelben auf innere, geiſtige Erſcheinungen uns nicht gelingen will. In ſolchen Fällen müſſen wir uns damit begnügen vorläufig den Gegenſtand nur als Körper, d. h. als nur in äußern Erſcheinungen nach uns bekannt, für weitere Forſchungen uns zu merken und die unbekannte Natur kann nur als Bezeichnung des Grundes ſolcher Gegenſtände dienen; ihn künftig ch nach ſeinem innern Weſen zu erforſchen werden wir uns vorhalten müſſen. Für dieſe Forſchung aber liegen alsdann noch ei Wege vor, welche in der Unterſuchung der Natur von jeher ingeſchlagen worden ſind; der eine führt zum unüberſehlich Großen, der andere zum unerforſchlich Kleinen. Wenn eine Maſſe von körperlichen Erſcheinungen keine Spur des Lebens, kein Zeichen

organiſcher Bildung uns darbietet, ſo können wir annehmen, ſie einem organiſchen Zuſammenhange angehört, welcher über Grenzen unſerer Erfahrung hinausreicht, daß daher die in ihr ducirende Kraft des Lebens zu groß iſt für unſere Faſſungsl Dieſen Weg haben die eingeſchlagen, welche auf die Organiſ der Planeten, Sonnen, ja des ganzen Weltſyſtems hinzum wagten, in dieſen großen Maſſen der Natur ein Leben und fortſchreitende Geſchichte ahnten, und wenn wir ſolche Gede auch gewagt finden, ſo ſind wir doch nicht genöthigt ſie als a nern Widerſprüchen leidend zu verwerfen. Er ſchließt aber den andern Weg nicht aus, welcher uns aufmerkſam macht das kleinſte Leben in der Natur und uns nachweiſt, daß wi bende oder des Lebens fähige Dinge noch da zu entdecker Stande ſind, wo die oberflächliche Beobachtung nur todte S vor ſich zu ſehen glaubt. Wenn nun auch dieſer Forſchun unſerer Erfahrung Schranken geſetzt ſind, ſo wird es doch willkürliche Annahme ſcheinen müſſen, wenn behauptet wird, da kein Leben vorhanden ſei, wo wir kein Leben entdecken kö Dieſer Weg hat ſich als fruchtbarer erwieſen, als der zuvo trachtete. Er führt aber zuletzt doch nur dazu uns auf das erforſchliche in dem abſolut Kleinen zu verweiſen, und würd einem Letzten nur führen, wenn er die kleinſten Molecular uns entdecken ließe. Wir wollen ihm auf dieſe zu verweiſen ſtatten um darauf aufmerkſam zu machen, daß in dieſer Ric der Forſchung noch eine doppelte Wendung möglich iſt, ne nicht allein auf das Kleinſte im Raume, ſondern auch im G Nicht immer müſſen beide mit einander verbunden ſein. wird nun zugeſtehn müſſen, daß der kleinſte Grad ebenſo ſ zu ermitteln iſt, als das Kleinſte im Raume. Und auch von ſer Seite müſſen wir unſere Einwendungen gegen die Sd geltend machen, welche aus der Erfahrung abſolut todte K nachweiſen wollen. Sie beruhen nur auf dem Trugſchluß ab scitia ad non esse. Wo man keine Spuren des Lebens z kennen weiß, läßt man ſich verleiten anzunehmen, daß kein L vorhanden ſei. Um ſo bedenklicher wird dieſe Annahme, je le es ſich begegnen kann, daß beide Schwierigkeiten, das Kleinſt Raume und das Kleinſte im Grade des Lebens, zuſammentr um unſer Urtheil unſicher zu machen. Es giebt ohne Zu Dinge, in welchem ein ſo ſchwaches Leben iſt, daß es kaum ſchärfſten Verſtande und durch die empfindlichſten Werkzeuge deckt werden kann. Wer würde muthmaßen, daß in einem menkorne, welches Jahre und Jahrhunderte lang keine Fortent lung zeigt, ein verborgenes Leben ſchliefe, wenn er nicht an ar Samenkörnern die Zeichen des erwachenden Lebens gefunden h

ɔch giebt es vielleicht noch niedrigere Grade des Lebens als
eim eines beginnenden Lebens im Samenkorn. Wir erin-
ans an die Molecularkräfte, welche die neuere Phyſik zur
ung der Naturerſcheinungen herbeigezogen hat und welche
unter dem Namen der nackten Monaden als die erſten
e der Natur anſah. Selbſt das Syſtem der Natur glaubte
ein kleinſtes Leben nicht abſprechen zu dürfen um in ihnen
ründe der Bewegung erblicken zu können und Leibniz fand
en die kleinſten Beſtrebungen, aus welchen alle merklichen
klungen der Dinge hervorgingen. Allen Subſtanzen der
pflegt man die Thätigkeit der Selbſterhaltung beizulegen.
in ihr können wir nur eine geiſtige Thätigkeit erblicken, weil
e reflexive Thätigkeit iſt, welche keinem Körper beigelegt wer-
mn. Was ſich ſelbſt erhält, wirkt auf ſich ſelbſt zurück; ihm
nan ein Ich beilegen, weil kein Sich ohne ein Ich gedacht
kann; was in der dritten Perſon ein Sich genannt wird von
welcher ſich dem betrachteten Gegenſtande entgegenſtellt, das
von dieſem aus betrachtet in der erſten Perſon als Ich ange-
verden müſſen. Selbſt und Sich iſt nicht ohne Ich denkbar
o daher ſelbſtändige Dinge angenommen werden, da werden
uch nicht anders als vorausſetzen können, daß wir auf ein
oßen würden, wenn wir nur in das Innere der ſelbſtändigen
anzen uns verſetzen könnten. Legen wir den kleinſten Facto-
r Erſcheinung Selbſterhaltung bei, ſo werden wir auch wohl
ehmen haben, daß ihnen irgend ein, wenn auch noch ſo
fes Selbſtgefühl oder Selbſtbewußtſein beiwohnt, in welchen
h gegen jeden Angriff auf ihr Daſein wehren. In dieſer
igkeit der Selbſterhaltung iſt denn aber auch wohl der nie-
e Grad des innern Lebens zu erkennen, welcher angenommen
n kann; denn wo nichts weiter betrieben wird durch das
als die Erhaltung des Daſeins, wo kein Fortſchreiten in
Entwicklung gewonnen werden kann, da hängt die innere
keit nur von den äußern Einflüſſen ab, welche das Leben
n, bedrohn und gegen welche es ſich nur behaupten kann;
dem Leben noch die Macht aus innerm Triebe Zwecke zu
n und erſt in zweckmäßiger Entwicklung, zu welcher die
ge des Lebens angeſtrengt werden, können wir die höhern
es geiſtigen Lebens erkennen. Wenn wir die Erſcheinungen
ge erklären wollen, müſſen wir zurückgehn auf die erſten
ihrer Thätigkeiten, durch welche ſie in die Erſcheinung
wir können dabei nicht davon entbunden werden ihnen ein
gen zu ſolchen Thätigkeiten beizulegen, woher ſie auch ein
Vermögen haben mögen. Dieſes Vermögen wird die Ge-
heit abzuwarten haben, welche ihm einen größern Spielraum

verſtattet; ſo lange es dieſe Gelegenheit noch nicht gefunde
wird es ſich ſelbſt erhalten, in einer Thätigkeit, welche zu
aber doch durchaus noch von den Angriffen der äußern M
niſſe abhängig iſt und daher immer wieder in derſelben o
einer ähnlichen Weiſe ſich zeigt, ſo wie die äußern Verh
in derſelben oder in einer ähnlichen Weiſe ſich wiederherſtellen
hat noch keine ſelbſtändige Macht gewonnen über das Aeuß
es als Werkzeug für die in ihm liegenden Triebe und Zw
gebrauchen. Man wird hierin das wieder erkennen, was m
unorganiſche Natur zu nennen pflegt. Ihre Erſcheinungen
ſich ganz von den äußern Verhältniſſen abhängig; unter verſch
Verhältniſſen erſcheint ſie anders; kehren die alten Verhältni
rück, ſo erkennen wir, daß ſie noch dieſelbe Natur geblieben.
her halten wir ſie für ganz unſelbſtändig und betrachten ſie
reines Naturproduct, d. h. als ein Product der ihr äußern
ihrer Verhältniſſe, ihrer Umgebungen. Wir werden aber doch
bemerken können, daß dieſe Umgebungen ein anderes Ergebni
vorbringen würden, wenn ſie auf ein Atom Sauerſtoff, als
ſie auf ein Atom Waſſerſtoff ſtießen, und ſo werden wir au
noch eine Selbſtändigkeit der unorganiſchen Subſtanz anzun
haben, nur eine Selbſtändigkeit des niedrigſten Grades.
dies nicht, ſo würden wir die unorganiſche Natur nur als
duct und Erſcheinung zu betrachten haben. Nur den Begin
Lebens iſt in den wahren Subſtanzen, welche ihr zu Grun
gen, nicht zu leugnen; in den Thätigkeiten der Selbſterhaltu
welchen ſie ihre Natur in Reaction gegen die Angriffe der
welt geltend machen, iſt auch ein geiſtiges Element vorh
aber in einem Grade, in welchem es nur dem philoſophiſchen
denken ſich verräth, den gröbern Mitteln der Erfahrung ab
borgen bleibt. Was wir daher die todte Natur nennen,
äußerſten Falle nur die noch nicht zu erkennbarem Leben er
Natur. Wo wir dagegen auch in der Erfahrung Leben,
Geiſt und zweckmäßig fortſchreitende Entwicklung nachweiſen k
da haben wir es ſchon mit höhern Graden des Lebens zu
So müſſen wir der gewöhnlichen Meinung entſagen, daß
als ſelbſtändige Dinge betrachtet werden dürften. Wenn m
als Producte der Natur anſieht, ſo werden ſie dadurch ob
Erſcheinungen herabgeſetzt.

2. Wo über das Verhältniß zweier Vorſtellungskreiſe
tigkeiten herſchen, werden die Grenzen derſelben bald hier, ba
verrückt und auch benachbarte Gebiete ſehen ſich in dieſe Sc
kungen hineingezogen. Auch von dieſer Seite werden wir
Lehrweiſe gegen die Einwürfe der Gegner zu ſichern haben
dürfen nicht unterlaſſen dabei verſchiedene Fragen zu berühren,

die Gefahr, daß ſie uns über die Grenzen unſerer gegenwärti- Unterſuchung hinausziehen ſollten. Unſere Lehre zwingt uns zu upten, daß ein jeder ſich ſelbſt nur in geiſtigen Erſcheinungen nehmen könne. Wir haben aber auch ſetzen müſſen, daß ein s wahre Subject der Erſcheinungen nicht nur geiſtig, ſondern körperlich erſcheine. Die Seele verkündet ſich im Leibe der rdigen Dinge. Sollen wir nun nicht annehmen, daß wir uns in unſerm Leibe erſcheinen, daß wir uns wahrnehmen können, wir äußerlich erſcheinen als Körper? Dieſe Frage erheiſcht genauere Erörterung des Verhältniſſes zwiſchen Seele und Leib. ſtreift in das Gebiet phyſiſcher Fragen hinein, welches wir doch in problematiſcher Weiſe berühren können. Sie bringt das in egung, was wir ſchon früher (187 Anm.) von der Seite der ähnlichen Vorſtellung geltend gemacht ſahen, daß Leib und le nicht in voller Übereinſtimmung unter einander ſtehen, ja einander geſchieden werden könnten. Die für dieſe Meinung iegenden Thatſachen ſind unleugbar. Wir ſehen Subſtanzen, he unſerm Leibe einverleibt waren, ſich von ihm loslöſen; die ſiologie lehrt uns, daß der Stoffwechſel beſtändig vor ſich geht, Glieder unſeres Leibes trifft; ſie läßt uns abnehmen, daß in t gar zu langer Friſt unſer ganzer Leib ſich erneuert oder we- tens nichts ſich nachweiſen läßt, was als ein Beſtändiges in rm Fluſſe des Leibes ſich annehmen ließe; nur dieſelbe oder eine ſehr ähnlich bleibende Form ſeiner ganzen Zuſammenſetzung t ſich immer wieder her. Wir brauchen nicht auf die letzte aſtrophe unſeres irdiſchen Lebens, auf den Tod, welcher Leib und ele ſcheidet, uns zu berufen, wenn wir darthun wollen, wie lös-) die Verbindung zwiſchen Leib und Seele iſt; ſelbſt im Laufe ſeres irdiſchen Lebens findet in ihr ein beſtändiger Scheidungs- ereß ſtatt und nur die ſich gleichbleibende, ſich immer wieder her- ſtellende Form des Leibes erinnert uns daran, daß in ihm eine ſich eichbleibende organiſirende Kraft als bleibender Factor ſeiner Er- heinungen ſich erweiſe. Eben dieſen Factor nennen wir Seele, die m Leib belebende, ihn als Organ geſtaltende und gebrauchende raft, welche wir innerlich als Geiſt erkennen, äußerlich aber nur n der Belebung des Leibes wirkſam finden. Wenn ſie in ihrer rganiſirenden Thätigkeit uns nicht mehr erſcheint, dann ſagen wir, ie Scheidung des Leibes und der Seele ſei eingetreten und der ote Leichnam zeigt uns nur noch das zurückgebliebene Werk der rühern Thätigkeiten der Seele. Es frägt ſich, welche Schlüſſe wir us dieſen Erſcheinungen zu ziehen haben für unſer Geſchäft Geiſt nd Körper zu unterſcheiden und ihre Verbindung in Leib und Seele uns begreiflich zu machen. Was zuerſt die Frage betrifft, on welcher wir ausgegangen ſind, ob wir nicht uns ſelbſt wahr-

nehmen könnten in leiblichen Erſcheinungen, ſo wird ſie nicht
große Schwierigkeiten darbieten. Wenn wir die Subſtanzen,
Zuſammenſetzung die Form unſeres Leibes bildet, als etwas von
nicht allein, ſondern auch von unſerm Leibe Trennbares kennen
lernt haben, ſo werden wir nicht ſagen können, daß wir uns
ßerlich wahrgenommen hätten, wenn wir ſie äußerlich wahrge
men haben. Es ſind nur oft ſehr entfernte und durch vie
Mittel fortgeleitete Wirkungen, welche in ihrem erſten Urſp
auf uns zurückgeführt werden mögen, was wir in ihnen wah
men. Wenn dagegen die Belebung des ganzen Leibes von u
Seele hergeleitet werden muß, wenn wir ſie als die äußere
ſcheinung des Weſens, welches wir innerlich als unſern Geiſ
kennen, betrachten müſſen, ſo wird uns das Bekenntniß nicht ſ
fallen, daß wir dieſe Belebung äußerlich wahrzunehmen nich
Stande ſind. Es werden aber hierdurch auch andere Frag
uns rege. Wir müſſen uns fragen, was wir denn eigentlich
meinen, wenn wir den organiſchen Leib unſern Leib nennen
dies nicht mehr ſagen wolle, als wenn wir äußere Werkzeuge,
nicht unſerm Leibe angehören, ſondern nur durch ihn gebraucht
den, unſere Werkzeuge nennen. Wir müſſen uns fragen, ob
nicht doch die gewöhnliche Anſicht Recht behalte mit ihrer Anna
daß die Seele unſere wahre Subſtanz ſei, nicht aber der M
oder die individuelle Perſon, welche als Leib und Seele eine
pelte Erſcheinungsweiſe habe. Um dieſe Fragen zu beantw
müſſen wir etwas genauer die Natur der körperlichen und leibl
Erſcheinung in das Auge faſſen, wobei aber auch ihr Verhä
zur geiſtigen Erſcheinung ins Spiel kommen muß. Im Leibe
ben wir immer eine Mehrheit von Subſtanzen zu unterſche
welche nur in ihrer Beziehung zur belebenden Seele als Erſchei
einer und derſelben Einheit ſich uns darſtellen; denn im Leibe d
dringen ſich die Erſcheinungen des belebten Stoffes und der
benden Subſtanz; ſie ſind in einem und demſelben Raume vor
den. Da wir den organiſchen Leib nur als eine Maſſe von
ſcheinungen anſehn können, in welcher ſehr verſchiedene Subſta
in einer löslichen Verbindung unter einander ſich darſtellen, k
wir die Einheit deſſelben nur in der belebenden Kraft finden, w
die Form des Leibes bildet und beherſcht. Die Thätigkeit d
Kraft iſt durch die belebte Maſſe bedingt. Dabei wird es
ausbleiben können, daß in der ganzen Maſſe des Leibes viele
der äußern Erſcheinung ſich findet, was in der innern Erſchei
der Seele nicht ausgedrückt iſt, weil es eben von den Subj
der belebten Maſſe ausgeht, und eine völlige Übereinſtimmung
ſchen Leib und Seele haben wir daher nicht zu erwarten.
wird alſo in der ſinnlich erſcheinenden Maſſe des Leibes unterſ

müſſen, was er als Leib und äußerer Ausdruck der beſeelenden
anz iſt, und was dagegen in ihm nur ausgeht von Thätigkei-
welche der organiſirten Maſſe angehören und der Seele fremd
m. Dieſe Thätigkeiten der belebenden Kraft und der belebten
e durchdringen ſich aber in einem und demſelben Raum. Wenn
ie Hand hebe, ſo kommt in demſelben Raume die Thätigkeit
s Willens und der belebenden Kraft meiner Seele von der
Seite und die Schwere der Körpertheile oder der Subſtanzen,
e dem natürlichen Geſetze der Anziehungskraft der Erde folgen,
iner und derſelben Erſcheinung; nur beide zuſammen erfüllen
Raum, gemeinſchaftlich mit andern Kräften, welche in der kör-
h erſcheinenden Natur wirkſam ſind. Eine ſolche Durchdrin-
der Thätigkeiten in der Raumerfüllung fordert der Gedanke
Erſcheinung, weil in jeder Erſcheinung mehrere Subjecte ſich
erweiſen und an einander ſcheinen müſſen. Der Lehre von
Undurchdringlichkeit der Körper widerſpricht ſie nicht. Es liegt
Gedanken des Körpers, daß er den Raum erfüllt, d. h. daß in
Raume, welchen er einnimmt, nichts anderes als er ſein kann,
daher iſt es ein identiſcher Satz, daß der Körper undurchdring-
ſei (185 Anm.). Aber wenn auch Körper einander nicht
dringen können, ſo durchdringen ſich die Thätigkeiten verſchie-
Dinge im Raum, und daß mehrere Dinge in einem und
lben Raum zwar nicht ſind, aber doch wirkſam ſind und er-
en, iſt ebenſo ein identiſcher Satz, wie der Satz von der Un-
dringlichkeit der Körper, weil er in dem Gedanken der kör-
hen Erſcheinung liegt, welche als ſolche nur als eine gemein-
Wirkung verſchiedener Subjecte in demſelben Raum angeſehn
en kann. Auch dieſer Gedanke, daß die Raumerfüllung ein
duct mehrerer Factoren ſei, kann in dem Satze ausgedrückt wer-
daß der todte Körper ein Product der Natur ſei; er ſtellt ſich
gemeinen Meinung entgegen, daß er als ein ſelbſtändiges Ding
ten dürfe, weil er ihn nur als eine Erſcheinung von Dingen
chtet, welche durch eine höhere Nothwendigkeit zu einem ge-
ſchaftlichen Producte vereinigt werden. Haben wir nun dieſe
te uns erörtert, ſo werden auch die vorher aufgeworfenen Fra-
ſich erledigen laſſen. Von unſerm Leibe werden wir zu ſagen
, daß er uns in anderer Weiſe angehört als die äußern Werk-
, weil dieſe nur äußerlich von unſerer Wirkſamkeit ergriffen
n, während in unſerm Leibe unſere belebende Thätigkeit gegen-
iſt und ſeinen Raum erfüllen hilft. Der Leib iſt unſer,
wir daran, daß er Leib iſt, unſern Antheil haben; er iſt nicht
unſer, weil auch die Subſtanzen der belebten Maſſe an ihm
hmen. Aber dadurch, daß dieſe Subſtanzen dem belebenden
ſſe unſerer Seele entzogen werden können, hört die Seele

nicht auf ihre belebende Thätigkeit in der Außenwelt zu üben; ſi
zieht nur andere Subſtanzen zu ſich heran, und wenn das Din
welches innerlich als Geiſt ſich erſcheint, äußerlich als belebend
Seele ſich in leiblichen Erſcheinungen verkündet, nicht bloß ein
lange dauernde Erſcheinung, ſondern ein bleibendes Ding ſein ſol
wenn es überdies auch in der Welt der erſcheinenden Dinge ble
ben und erſcheinen ſoll, ſo werden wir annehmen müſſen, da
es nicht aufhören werde mit andern Subſtanzen gemeinſam d
Raumerfüllung zu betreiben. Hierin liegt nun, daß wir die wa
ren Subſtanzen oder Subjecte der Erſcheinung auch immer in do
pelter Erſcheinungsweiſe uns denken müſſen und deswegen dur
alle die Erfahrungen über die Wandelbarkeit unſeres Leibes un
nicht bewegen laſſen dürfen nur die Seele für das wahre Din
zu halten. Indem ſie den Leib belebt, erſcheint das von ihr ve
tretene Ding in körperlichen Erſcheinungen und nur die individuell
Perſon, welche als Leib und Seele ſich verkündet, iſt als da
wahre Subject zu betrachten. Wir werden aber aus den hier an
geregten Unterſuchungen noch einige Folgerungen ziehen können
welche häufig vorkommenden Mißverſtändniſſen in den Fragen üb
Leib und Seele, Körper und Geiſt begegnen. Sie betreffen da
ſchon früher berührten Vorzug der geiſtigen vor der körperliche
Erſcheinung (187 Anm.). Der ſubjective Vorzug, welchen wir an
erkannt haben, führt noch andere, früher nicht bemerkte Vorzüg
mit ſich. In dem Leibe haben wir nur eine Sammlung von
Subſtanzen zu ſehen, deren Unterſcheidung uns ſelten oder nie ge
lingt; in der Seele dagegen werden wir auf ein Ich, eine individ
duelle Perſon, verwieſen. Dies beruht darauf, daß die innere
Wahrnehmung nur die Erſcheinung eines Subjectes uns zeigt, wä
rend das Nichtich, welches die äußere Wahrnehmung uns kennen
lehrt, als eine Vielheit von Subjecten gedacht werden darf (131).
Wie groß der Vorzug iſt, welcher hieraus für die Erkenntniß der
Wahrheit uns erwächſt, wenn wir einen Gegenſtand als Seele be
trachten dürfen, wird keiner weiteren Erörterung bedürfen. Dem
fügt ſich aber noch ein anderer Vorzug bei. Wir haben ſchon
früher (188 Anm. 1) auf die Grade des Lebens verweiſen müſſen,
indem wir bemerkten, daß nur die höhern Grade des Lebens in
einer auch der Erfahrung erkennbaren Weiſe ſich uns zeigten; und
wo ſie eintreten, können wir darauf ausgehn die Einheiten der in
dividuellen Subſtanzen zu erforſchen, welche der Erſcheinung zu
Grunde liegen. Dies findet aber nur da ſtatt, wo mit dem Le
ben auch die belebende Seele ſich verräth, und deswegen werden
wir auch darauf ausgehn müſſen überall nach der Seele und dem
Geiſte zu forſchen und es als einen wichtigen Fortſchritt in unſerer
Erkenntniß zu erachten haben, wenn uns in irgend einem Gebiet

des Daſeins das Leben und die Seele erkennbar wird. Wenn aber bei dieſer Forſchung die Grade des Lebens in Frage kommen, ſo wird man auch die Grade des Seelenlebens dabei nicht außer Augen laſſen können. Man pflegt drei ſolcher Grade zu unterſcheiden, das Pflanzenleben, das thieriſche und das vernünftige Leben, welches die Erfahrung uns allein beim Menſchen zeigt. Nun hat man es wohl über ſich gewinnen können den Pflanzen, wie den Thieren eine Seele beizulegen, meiſtens aber hat man ſich geſcheut auch den Grad des Lebens in ihnen anzuerkennen, welchem man den Namen des Geiſtes vorzubehalten für gut hielt. Dieſe Auffaſſungsweiſe können wir nicht theilen; denn ſie beruht auf der Annahme eines Gradunterſchiedes zwiſchen Seele und Geiſt, während wir behaupten müſſen, daß jede Seele ein Geiſt und vom Geiſte nur dadurch verſchieden iſt, daß ſie in bleibender Verbindung mit einem Körper gedacht wird (186), in einer Verbindung, welche wir auch für einen jeden in der Welt erſcheinenden Geiſt nach unſern ſo eben entwickelten Sätzen fordern müſſen. Wir müſſen bei der Behauptung beharren, daß auch der Geiſt nur Erſcheinung iſt (187 Anm.) und hierin vor dem Körper nichts voraushat, weil der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt nicht auf einem Gradunterſchiede beruht; denn durch keine Steigerung kann der Körper in Geiſt, durch keine Schwächung kann der Geiſt in Körper verwandelt werden, eben ſo wenig als irgend ein Grad des Innern ein Äußeres oder irgend ein Grad des Äußern ein Inneres ſein kann. Was daher die Grade des Lebens betrifft und ihre Vorzüge vor einander, welche wir der Erfahrung folgend nicht leugnen können, ſo werden ſie aus andern Unterſchieden als den hier beſprochenen zwiſchen Körper und Geiſt, zwiſchen Leib und Seele abzuleiten werden müſſen. Wenn wir von Graden des Lebens reden, ſo wird dabei wohl gedacht werden müſſen an die Werthſchätzung eines Gehalts, und wo dieſe eintritt, da kann auch die Berückſichtigung ſeiner Zwecke nicht ausbleiben. So viel werden wir wohl ſchon hier vorausſetzen dürfen. Hieran ſehen wir uns erinnert, wenn die gemeine Vorſtellung da noch gar kein Leben, keine Seele und keinen Geiſt finden kann, wo die innere Thätigkeit des Dinges nur auf Selbſterhaltung hinausläuft (187 Anm.). Es iſt wol der niedrigſte, der Erfahrung noch gar nicht bemerkliche Grad des Lebens, weil in ihm nur der Anfang des Zweckes bewahrt wird, an welchem man ſagen kann, daß er noch gar keinen Zweck beſitze, weil in ihm noch gar nichts Beſſeres erreicht wird, als iſt. Erſt wo höhere Zwecke erreicht werden durch die Entwicklung des Lebens aus ſeinem verworrenen Anfange heraus, macht ſich auch der Erfahrung deutlich, daß ſo wie Leben, ſo auch Zwecke eingeſetzten ſind; ſo bei den Pflanzen, ſo bei den unvernünftigen Thie-

ren. Und nun wird man begreifen, daß hierdurch ein gewaltiger Vortheil für die Erkenntniß gewonnen iſt, weil nur aus den Bewegründen zum Beſſern die Erſcheinungen erklärt werden können. Wenn aber auch bei Pflanzen und Thieren eine reichere und vollkommnere Entwicklung des Lebens aus geringern Anfängen deutlich genug in den Erſcheinungen ihres Lebens uns angezeigt iſt, ſo finden wir doch ihre Zwecke nur wenig begreiflich. Wie ſie entſtanden ſind, ſo vergehn ſie wieder und haben zuletzt zu nichts anderm gedient, als zur Erhaltung ihrer Art, welche doch, gleich der Selbſterhaltung, für keinen rechten Zweck gelten kann. Es mag ſein, daß wir Menſchen nicht tief genug in ihr Inneres eindringen können um die Zwecke ihres Daſeins aufzuſpüren, genug wir können nur bei dem Menſchen wahre Zwecke entdecken, welcher Güter in ſich ausbildet, welche uns bleibenden Werth, Werth an ſich zu haben ſcheinen, der auch ſeine Art nicht allein erhält, ſondern mit ſolchen Gütern bereichert. So meinen wir ſein Leben als ein wahrhaft fruchtbares und zweckmäßiges begreifen zu können. Es iſt nicht unſeres Orts dieſe Meinung genauer zu prüfen, aber wir glauben hierin den wahren Grund der Lehre bezeichnet zu haben, welche dem Menſchen den Vorzug vor allen übrigen lebendigen Dingen unſerer Erfahrung beilegt und dieſen Vorzug dadurch bezeichnet, daß ſie ihm nicht allein Seele, ſondern auch Geiſt zuſchreibt, ja ſein wahres Weſen in ſeinem Geiſte ſucht. Wir haben an dieſer Lehre nichts weiter auszuſetzen, als daß ſie zu Gunſten des Spiritualismus den Ausdruck Geiſt in einem andern Sinn gebraucht, als in welchem er dem Körper entgegengeſetzt wird, und den Geiſt mit der Vernunft verwechſelt. Anſtatt den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt als einen Gegenſatz der Erſcheinungsarten zu nehmen, wie wir eines ſolchen Gegenſatzes bedürfen, möchte ſie den Geiſt für das Wahre in unſerem Leben halten und nur den Körper für Erſcheinung. Dagegen ſträubt ſich, was ſchon früher bemerkt wurde, daß im Geiſte unzählige Erſcheinungen gefunden werden, daß wir auch das Böſe und Unzweckmäßige im Geiſte nicht überſehen können. Wenn dagegen der Vorzug des Menſchen vor allen andern lebendigen Dingen in ſeinem zweckmäßigen Leben beſteht, ſo werden wir dadurch auf ſeine Vernunft hingewieſen, die wir als Grund des Zweckmäßigen kennen gelernt haben (168 Anm.). Von der Vernunft werden wir nicht daſſelbe ſagen können, was vom Geiſte, daß ihr Leben dem Tadel unterworfen werden könne, werthlos und verworfen ſei; denn die Vernunft kann immer nur gebilligt werden und nur die Unvernunft iſt verwerflich. So iſt der Name der Vernunft von altersher gebraucht worden, wenn man den Charakter des Menſchen in ſeiner Vernunft ſuchte und dem Menſchen als ſeinen Vorzug eine vernünftige Seele

t. Wenn man aber Vernunft und Geiſt auch wechſelnd in
: Bedeutung gebrauchte, ſo ſcheint es rathſam dieſen ſchwan-
Sprachgebrauch zu beſeitigen.

89. Die Löſung der Schwierigkeiten, welche in der Ver-
ıg zwiſchen Körper und Geiſt liegen, läuft darauf hin-
daß wir zwei entgegengeſetzte Seiten in der Betrachtung
ſcheinenden Dinge anzuerkennen haben. Wir haben von
erſcheinenden Dinge zu ſetzen, daß es ſich in reflexiven
keiten als Geiſt, jedem andern Dinge in äußern Zu-
ı als Körper erſcheint. Dies ſind die zwei entgegenge-
Seiten ſeiner Erſcheinung; ſie ſollen ſeine Einheit nicht
en, welche ihm als dem Subjecte und concreten Grunde
ſcheinung zukommt; denn ſie bezeichnen nur die Weiſen,
s Ding uns zur Erkenntniß kommen kann. Alle Dinge,
in die Erſcheinung treten und durch die Erſcheinung
chgehend Zeichen ihrer Wahrheit abgeben, ſind mit Schein
t und können nur als beſchränkte Dinge ſich zeigen.
lche müſſen ſie eine doppelte Seite darbieten, indem ſie
ſich ſelbſt, als auch andern Dingen ſich offenbaren;
verſchiedenen Seiten aber ſind nicht ihr wahres Sein,
ı bezeichnen nur die verſchiedenen Weiſen, in welchen
und in welchen ſie andern Dingen zur Erkenntniß kom-
ınd in der Vermittlung der Einſicht in ihre Wahrheit
die ſinnliche Vorſtellung hindurchgehen müſſen.

n dem Streben auf die abſolute Wahrheit der Dinge vor-
en hat man auch der Einheit der Subjecte nicht verſtatten
verſchiedene Seiten ihres Daſeins zu zeigen; man verwickelt
r hierdurch nur in einen unfruchtbaren Streit gegen die
ndigkeit der Mittel, durch welche wir im Fortſchreiten un-
rkennens hindurchgehn müſſen. Indem wir nicht umhin
durch Zeichen uns zu unterrichten, kann ein jedes Zeichen
neue Offenbarung für die Erkenntniß der Dinge, welche
rſchen möchten, angeſehn werden und ein jedes neue Zeichen
ıs auch eine neue, bisher noch verborgene Seite der Sache
n Kunde bringen. Daher hat jedes Ding ſo viele Sei-
es Zeichen hat, und die Verſchiedenheit der Seiten eines
iſt ebenſo groß, als die Verſchiedenheit ſeiner Erſcheinungen.
ir Seiten eines Dinges nennen, läuft deswegen auch nur

auf die Beſonderheiten hinaus, in welchen ein Ding ſich uns
fenbart, wärend dagegen das Ding in ſeiner Einheit das Al
meine ſein wird, welches alle beſondere Erſcheinungen begrün
Daher würde man ſich wundern müſſen mit dem Streite g
die verſchiedenen Seiten des Dinges auch den Streit gegen
Allgemeine verbunden zu finden, wenn man nicht wüßte, daß
in den einzelnen Subjecten der Erſcheinung das Allgemeine
hat anerkennen wollen. Wir werden nun durch dieſen Streit g
die verſchiedenen Seiten der Dinge uns nicht abhalten laſſen
ſen, dergleichen in der fortſchreitenden Erkenntniß der Dinge a
erkennen, und daß wir dieſelben hier auf zwei entgegengeſetzte
ten zurückgebracht haben, dient nur dazu in der unendlichen M
nigfaltigkeit der Erſcheinungen auch allgemeine Claſſen derſelben
Unterſcheidung zu bringen. Sie treffen nur die beſchränkten D
weil nur ſolche erſcheinen können.

190. So wie den Subjecten der Erſcheinung in B
hung auf unſere ſinnliche Vorſtellung von ihnen zwei verſ
dene Seiten beizulegen ſind, welche doch nur eine relative
deutung haben, ſo haben wir in dieſen allgemeinſten Rel
nen, in welchen ſie ſich uns ſinnlich darſtellen, noch viele
ſonderheiten der räumlichen und zeitlichen Erſcheinung zu
terſcheiden, welche auch nichts anders als Relationen we
bezeichnen können. Es iſt nur eine Anwendung der rela
Bedeutung, welche wir der Erſcheinung im Allgemeinen b
legen haben, auf beſondere Fälle, wenn wir dies von den K
litäten und Quantitäten der geiſtigen und der körperlichen
ſcheinung im Beſondern nachzuweiſen ſuchen.

191. Von den quantitativen Beſtimmungen in R
und Zeit pflegt allgemein anerkannt zu werden, daß ſie
Relationen der Subjecte, welchen ſie zukommen, ausſagen
nen. Kein Ding iſt groß oder klein, wenn es für ſich bet
tet wird, ſondern nur in Verhältniß zu andern Dingen
es groß oder klein genannt werden. Ein beſtimmtes Maß
Größe hat es nur im Vergleich mit einem willkürlich a
nommenen Maßſtabe und da dieſer Maßſtab willkürlich iſt,
hindert nichts, daß zum Maßſtabe des Maßſtabes auch wi
das Gemeſſene genommen werde. Ja wenn man weiter
weiter in der Meſſung fortſchreitet, ſo wird man es nicht
lehnen können auch den angenommenen Maßſtab zu me

lle Meſſungen werden ſich als im Kreiſe verlaufend dar-
. Die Lage, der Ort, die Zeit und Ausdehnung der
in räumlicher und zeitlicher Erſcheinung laſſen ſich im-
weiter durch neue Verhältniſſe beſtimmen und das Ge-
der Meſſung würde nur dann ſein Ende erreicht haben,
alle Orte und Zeiten beſtimmt wären; es würde ſich
auch alsdann ergeben, daß nur gegenſeitig und im Kreiſe
beſtimmt worden wäre, ohne daß irgendwo ein abſoluter
oder eine abſolute Zeit ſich ergeben hätte. Wozu nun
Geſchäft der wechſelſeitigen, im Kreiſe ſich drehenden
nmungen diene, wird man aus ihnen ſelbſt nicht abneh-
können. Wenn es auch möglich ſein ſollte in den Ver-
ſſen, welche in Raum und Zeit ſich zeigen, ein Geſetz,
eine Ordnung in der Wiederkehr ähnlicher Erſcheinungen,
decken, ſo würde dies doch nicht geſchehn können ohne
kſichtigung der Qualität der Erſcheinungen und überdies
auch ein ſolches Geſetz nur eine Hinweiſung auf eine
daſſelbe angezeigte Bedeutung ſein. Alle Verhältniſſe
welche wir durch Meſſung der Räume und der Zeiten
eiſen können, bieten nur Zeichen dar, deren Bedeutung
durch eine weitere über Raum und Zeit hinausgehende
ung erkannt werden kann.

Die relative Bedeutung der Raum- und Zeitbeſtimmungen
nahe liegende Beiſpiele zu erläutern wird überflüſſig ſein,
ſie allgemein anerkannt iſt. Nicht ſo durchgängig wird beach-
aß die quantitativen Beſtimmungen auf qualitativen Unterſchie-
ruhn und nur unter Vorausſetzung dieſer in die wiſſenſchaft-
Unterſuchung kommen können, ſo daß auch nur in Folge der-
an ein Geſetz in der Wiederkehr der quantitativen Beſtim-
gedacht werden kann. Um ſich jedoch hiervon zu überzeu-
braucht man nur ſich vorzuſtellen, daß alle Erſcheinungen in
und Zeit gleichmäßig verliefen; ohne Zweifel würden wir
nun auch gar keine Veranlaſſung haben Abſchnitte in Raum
Zeit zu machen und es würde durchaus willkürlich ſein, wenn
noch verſchiedene Quantitäten in Raum oder Zeit unterſchieden.
ſolche Willkür darf ſich wohl die reine Mathematik erlauben,
e Abſchnitte, Theilungen, Hülfslinien, imaginäre Größen ſin-
unbekümmert um die Wirklichkeit, wenn ſie ihr nur zur Er-
lung ihrer auf eine imaginäre Meſſung ausgehenden Sätze

dienen; aber ſie muß ſich dabei bewußt bleiben, daß ſie zu
ihren Geſchäften gar nicht gelangen würde, wenn nicht in der
lichkeit eine Theilung der Erſcheinungen vorläge, welche die
anlaſſung giebt die eine Erſcheinung zum Maße der ande
machen. Wenn unſere Vorſtellungen immer in derſelben Wei
lieſen, ohne alle periodiſche Abſätze von Action und Reaction
Reiz und Aufmerkſamkeit, von Thätigkeit der Receptivität un
Spontaneität, von Begehren und Sättigung, Luſt und Unluſt
wußtſein des äußern und Selbſtbewußtſein und ohne daß
Wechſel gleichſam der Pulsſchläge unſeres Lebens uns zur
ſcheidung der Objecte unſerer Vorſtellungen triebe, ſo würde
Leben uns nicht verſtatten irgendwo Halt zu machen und übe
terſcheidbare Quantitäten in ihm nachzudenken. Hiernach kann
dem Hegelſchen Syſtem nicht Unrecht geben, wenn es die Kat
der Qualität vor die Kategorie der Quantität ſtellt und jen
die Bedingung dieſer betrachtet, obwohl es dem Gange einer
ſenſchaftlichen Anordnung, welche vom Allgemeinen zum Beſo
fortſchreitet, zu entſprechen ſcheint nach der gewöhnlichen Wei
allgemeine Form der ſinnlichen Wahrnehmung vor ihren beſo
Inhalt und alſo die Quantität vor die Qualität der Erſchein
zu ſtellen. Die Geſetze aber, welche im Wechſel und in der
derkehr der Erſcheinungen bemerkt werden können, laſſen ſich
Zweifel nur durch Vermittlung des qualitativen Wechſels in
Empfindungen entdecken und zu ihrer Entdeckung iſt die qua
tive Meſſung der Mathematik nur behülflich; es wird daher
keinem Zweifel unterliegen, daß alles, was wir von der Bede
der Erſcheinungen zu erkennen vermögen, nicht durch die M
matik allein, ſondern nur durch ihre Anwendung auf quali
Gleichheit und Verſchiedenheit ermittelt werden kann.

192. Wenn wir die räumlichen und zeitlichen G
von beſondern ſinnlichen Erſcheinungen erfüllt finden und
nach den Subjecten der Erſcheinungen eine mehr oder we
ſich gleichbleibende oder ſich verändernde Qualität beilege
gehen die Ausſagen hierüber von den Verhältniſſen aus
welchen die Subjecte der Erſcheinungen ſich zu unſerer
pfindung zeigen. Daß wir aber ſolche Qualitäten den D
nicht, wie ſie unabhängig von unſerer Empfindung ſind,
gen dürfen, geht aus dem Gedanken ſinnlicher Qualitäten
mittelbar hervor, und wie ſehr wir daher auch gewohnt
mögen den uns erſcheinenden Subjecten Prädicate beizu
welche aus ihrer beſondern Weiſe zu erſcheinen entno

ind, ſo werden wir den Sinn ſolcher Ausſagen über die Sub-
ecte doch nur dahin deuten dürfen, daß in ihnen ihr Verhält-
niß zu uns, den empfindenden und vorſtellenden Weſen, ausge-
edrückt werde; d. h. alle ſinnliche Qualitäten, welche den
Subjecten der Erſcheinung beigelegt werden, haben nur eine
elative Bedeutung und ſind nur im Verhältniß zu unſerer
innlichen Empfänglichkeit zu verſtehen.

Es iſt eins der älteſten Ergebniſſe der philoſophiſchen Kritik,
aß alle ſinnliche Eigenſchaften, welche die gemeine Meinung den
Dingen beizulegen pflegt, nur ſcheinbare Eigenſchaften derſelben be-
eichnen. Nur als eine Übertreibung im Ausdruck kann es ange-
ehen werden, wenn daſſelbe in dem Satze ausgedrückt wurde, daß
e Sinne täuſchten. Wenn es zunächſt in der Form geltend ge-
acht wurde, daß die Sinne zu grob wären um die feinern Ab-
uttungen in der Verſchiedenheit der Dinge und ihrer Theile be-
erken zu laſſen, ſo kann alles, was wir früher über die abſtracte
ffaſſung der Erſcheinungen in unſerer Wahrnehmung und Vor-
ellung geſagt haben (159), nur zur Beſtätigung dieſer Bemer-
ung dienen; aber bei fortſchreitender Unterſuchung mußte ſich auch
ld herausſtellen, daß wenn auch unſere Sinne noch ſo fein ſein
ochten, es doch in ihrer Natur liegen würde, daß durch ihre
rmittlung zwar eine genauere Erkenntniß der Erſcheinungen ge-
onnen werden könnte, daß es aber doch nie gelingen würde durch
e Wahrnehmungen über die Erſcheinungen und ihre relative Be-
eutung hinauszudringen. Die atomiſtiſche Erklärungsweiſe der
ten hat zuerſt darauf hingewieſen, daß alle ſinnliche Qualitäten
r äußerlich erſcheinenden Dinge nicht der Natur der Dinge ſelbſt
gehörten, und wenn der neuere Atomismus dieſen Qualitäten
ch günſtiger gezeigt hat, ſo beruht hierauf ohne Zweifel nicht ſeine
tärke. Denn es iſt einleuchtend genug, daß kein Ding ſauer
er ſüß ſein kann ſeiner ihm eigenen Beſchaffenheit nach, ſondern
ß es nur ſauer oder ſüß ſchmecken kann dem, welcher Geſchmack
t, daß ebenſo kein Ding Farbe, Ton, Wärme, Härte, Geruch hat
r ſich, ſondern nur für den Sehenden, Hörenden, Fühlenden, Rie-
enden, ſo daß alle ſinnliche Beſchaffenheiten, welche man den
ingen beizulegen pflegt, in Relationen ſich auflöſen und nur für
e wahrnehmende und vorſtellende Seele vorhanden ſind. Um
e Meinung zu beſeitigen, daß wir in den ſinnlichen Beſchaffen-
eiten der Körper währe und weſentliche Eigenſchaften der wahrge-
ommenen Dinge ſehen dürften, iſt auch noch die Betrachtung hin-
getreten, daß ſie der vorſtellenden Seele in einem faſt beſtändi-
en Wechſel ſich zeigen. Wenn nun aber der Atomismus der Al-

ten und die mathematische Vorstellungsweise der Neuern an die Fi- guren der Körper und an die Weisen ihrer räumlichen Ausdehnu sich anklammerten um in diesen quantitativen Verhältnissen ble bende Eigenschaften der äußerlich erscheinenden Dinge annehmen können, so ist auch dieses Auskunftsmittel uns abgeschnitten, w wir gesehn haben, daß sie nur auf Verhältnisse hinauslaufen (191 Was wir daher in der gewöhnlichen Vorstellung als Qualität der Dinge außer uns anzunehmen pflegen, hat nur darauf Anspru als eine Menge von Erscheinungen oder Zeichen angesehn zu we den, welche wir uns zu merken haben, wenn wir die Dinge auß uns erkennen wollen, die aber einer weitern Bearbeitung und De tung durch den Verstand bedürfen um uns die Dinge außer u erkennen zu lassen. Alles, was sich uns als ausgedehnt im Ra zeigt, ist ausgedehnt im Raum und den Raum in bestimmten E scheinungen erfüllend nur für uns, welchen es äußerlich erschei Von der äußern Welt werden wir an die innere verwiesen, w die sinnlichen Qualitäten und Quantitäten nur Verhältnisse zu u serer Vorstellung uns angeben, und es ist daher eine durch nich berechtigte, von vorn herein in eine einseitige Untersuchung sich v senkende Abstraction, wenn man die Außenwelt ohne die Innenw zu erforschen unternimmt, ein Unternehmen, welchem man nur de wegen unbedenklich nachgeben zu können glaubt, weil in der n turwissenschaftlichen Forschung die Objecte der Untersuchung vorherrsche unsern Antheil auf sich zu ziehen pflegen, so daß wir über sie u selbst vergessen, obgleich wir immer nur die Abbilder der Obje in uns vor Augen haben. Unbedenklich jedoch bleibt das Unt nehmen nur so lange, als wir unbewußter Weise bei der Erf schung des Äußern immer noch die Vorstellungen in Gedanken b halten, in welchen dasselbe innerlich abgespiegelt wird; es wird a sogleich zu bedenklichen Folgerungen geführt, so wie es dazu f werden auch diese Vorstellungen als Vorgänge zu betrachten, wel nur von den äußern Gegenständen hervorgebracht werden. W [illegible] Vorgängen in unse [illegible] Gebiete viel schwieriger, als [illegible] Qualitäten nachzuweisen. [illegible] nur in veränderten Thäti [illegible] eine We [illegible] andern und jede Weise [illegible] Wenn wir nur ein bleibend [illegible] anzunehmen habe [illegible] und bleibende Eigensch [illegible] für dieselbe zu [illegible] Erscheinungen selbst die Kraft [illegible] Qualitäten [illegible] zu zeigen, blei

s hierzu kein anderer Weg als die ſinnliche Abſtraction und ſie
ſt uns im Wechſel der innern Erſcheinungen nur die Vorſtellung
s in beſtändiger Wiederkehr beharrend erblicken. So iſt es ge-
mmen, daß man das Subject der innern Erſcheinungen ſeiner
ualität nach für das vorſtellende Ding erklärte. Dieſe Erklärung
gleichbedeutend mit der Carteſianiſchen, daß der Geiſt das den-
nde Ding ſei, weil in dieſer Denken und Vorſtellen nicht von
nander unterſchieden wurden. Sie konnte im Vergleich mit den
genannten Qualitäten der Körper um ſo leichter zu genügen ſchei-
n, als in ihr der Mangel vermieden zu ſein ſchien, welchen wir
dieſen auszuſetzen hatten, daß ſie nichts bezeichneten, was die
inge für ſich, ſondern nur, was ſie für die empfindende Seele
d; denn daß Vorſtellung und Denken etwas für die Seele ſei,
ſt ſich nicht leugnen, da es in dem Gedanken der reflexiven Thä-
keit liegt, daß ſie für das Reflectirende geſetzt wird. Aber ohne
eifel iſt in der Qualität, welche jene Begriffserklärung der
ele beilegt, auch nur ein Verhältniß derſelben zu andern Din-
n ausgedrückt. Denn alle Vorſtellungen ſind Vorſtellungen von
as und was ſie bedeuten, bedeuten ſie nur im Verhältniß zum
rgeſtellten. Es wird daher auch keiner weitern Entwicklung be-
rfen, daß wir von der Seele wenig wiſſen würden, wenn wir
n ihr nichts weiter auszuſagen hätten, als daß ſie das vorſtellende
ng wäre. Dieſe abſtracte Auffaſſungsweiſe erhält ihren Inhalt
s der Mannigfaltigkeit ihrer Vorſtellungen. So weit aber ihre
rſtellungen von der Außenwelt beſtimmt werden, bieten ſie nur
e Abſpiegelung dieſer in der Seele dar, laſſen die Seele nur
einen Effect der Außenwelt erſcheinen und zeigen nur ihr Ver-
ltniß zur Außenwelt an; ſo weit ſie dagegen in ihrer reflexiven
ur auf die Seele ſelbſt zurückbezogen werden, zeigen ſie ſich in
chſelnden Entwicklungen, welche keine bleibende Eigenſchaft ver-
en können, deren Wechſel doch auch immer wieder auf Verhält-
ſſe zur Außenwelt hindeutet. So werden die ſinnlich wahrnehm-
en Eigenſchaften der vorgeſtellten Körper auf ihre Verhältniſſe
der vorgeſtellten Seele und die ſinnlich wahrnehmbare Eigen-
ft der vorſtellenden Seele auf ihre Verhältniſſe zu den vorge-
llten Körpern zurückgeführt werden müſſen und der genaue Aus-
ck für das, was wir ſinnliche Qualitäten der erſcheinenden
inge zu nennen pflegen, läuft darauf hinaus, daß wir in ihnen
e Verhältniſſe der erſcheinenden Dinge zu einander angezeigt fin-
n. In ihren Erſcheinungen geben die Dinge nur Zeichen von
n Verhältniſſen des Leidens und des Thuns, in welchen ſie un-
einander ſtehn, und in welcher Art der ſinnlichen Abſtraction
r auch darauf ausgehn mögen das Ähnliche der Erſcheinungen
ſammenzufaſſen um die ihnen beiwohnende bleibende Wahrheit zu

...kommen wir dadurch doch nicht über das Verhältni... hinaus, welches der Natur jeder ſinnlichen Auffaſſungswe... beruht.

193. Wenn wir die Subjecte, welche der Erſcheinu... zu Grunde liegen, als bleibende Einheiten zu denken hab... welche durch den Wechſel der Erſcheinung hindurchgehend d... ſelbe Wahrheit ihres Seins behaupten, ſo werden wir ni... unterlaſſen dürfen auch bleibende Gedanken derſelben zu ſuc... und dieſe werden ihren Subjecten bleibende Eigenſchaften b... legen müſſen. Es hat ſich aber als der falſche Weg erwie... ſolche Eigenſchaften in ihren Quantitäten und Qualitäten, ... ſie ſinnlich erſcheinen, zu ſuchen, weil die ſinnlichen Quantitä... und Qualitäten nur auf Relationen hinauslaufen. Auch d... Gleichbleibende oder regelmäßig Wiederkehrende in denſelb... nirt nur zur Erſcheinung der Dinge zu rechnen ſein. D... Satz daher, die Subſtanz iſt das, was in der Erſcheinung b... harrt, haben wir in dem Sinn zu verwerfen, in welchem ... von der gemeinen Vorſtellung in Anwendung gebracht wi... wenn ſie meint durch Abſonderung des Veränderlichen in d... Erſcheinungen der Dinge auf ſinnliche Quantitäten und Qu... litäten der Dinge vordringen zu können, welche das wah... Sein der erſcheinenden Subjecte oder Subſtanzen ausdrück...

Der Satz der gemeinen Vorſtellungsweiſe oder der Metaph... ſik, welche der gemeinen Vorſtellungsweiſe folgt, iſt in der ang... gebenen Formel von Kant aufgeſtellt und nach der kritiſchen We... dieſes Philoſophen für die Erfahrungswiſſenſchaft zugeſtanden, ab... auch, als untauglich für die Erkenntniß der Dinge an ſich, d. ... der wahren Dinge, beſtritten worden. Die Formel bedarf jedo... einer genauern Beſtimmung; denn unter dem Beharrlichen in d... Erſcheinung kann man zweierlei verſtehn, das, was in der Erſch... nung als der beharrliche Grund ſich zu erkennen giebt, und da... was in gleicher Weiſe immer wiederkehrt in der Erſcheinung. J... nes iſt nichts anderes als das Ding ſelbſt in ſeiner Wahrhe... dieſes dagegen bezeichnet nur das Gleichbleibende in dem Wech... der Erſcheinungen. In dieſem Sinne nimmt die gewöhnliche Vo... ſtellungsweiſe das Beharrliche in der Erſcheinung, indem ſie v... der Bemerkung ausgeht, daß bei dem Wechſel der Erſcheinung... unter ihnen doch eine Aehnlichkeit ſich entdecken laſſe, welche a...

partieller Gleichheit beruhend (154) ein ſich gleich Bleiben der Erſcheinungen vorausſetze, und nun der Ueberzeugung ſich hingiebt, daß wenn man das aufzufinden im Stande wäre, was in allen Erſcheinungen eines Dinges in gleicher Weiſe vorkäme, das wahre Weſen dieſes Dinges aufgedeckt ſein würde. Daß man auf dieſem Wege nur zu abſtracten Prädicaten kommen würde, welche das wahre Sein des Subjects in ſeiner vollen Bedeutung auszudrücken nicht im Stande wären (162), läßt ſich am leichteſten an dem veranſchaulichen, was wir ſchon über die abſtracte Vorſtellung der Seele, wenn ſie als das vorſtellende Ding gedacht wird, erwähnt haben (192 Anm.). In derſelben Weiſe bildet man ſich eine abſtracte Vorſtellung vom Körper, wenn man ihn als das räumlich ausgedehnte Ding erklärt. Die gewöhnliche Vorſtellung von den Dingen iſt von ſolchen Abſtractionen erfüllt; ſie denkt ſich den Menſchen, das Thier, die Pflanze, das Licht, die Elemente der Chemie nach den abſtracten Erſcheinungsweiſen, in welchen dieſe wahren oder fingirten Dinge immer wieder vorkommen. Daß ſolche Abſtractionen nothwendig und nützlich ſind für unſer Erkennen, ſoll nicht geleugnet werden; aber man wird deswegen dem Satze Kant's nicht widerſprechen dürfen, daß man in ihnen doch die Dinge an ſich nicht erkenne. Dagegen wenn der Satz deſſelben in dem andern Sinn genommen werden ſollte, daß die Subſtanz das ſei, was in der Erſcheinung als ihr Grund beharre, ſo würden wir ihn als einen Satz, welcher nicht allein für die Erfahrungswiſſenſchaft, ſondern auch für die Erkenntniß des Ueberſinnlichen ſeine Bedeutung habe, vertheidigen müſſen, da wir überhaupt nicht zugeben können, daß die Erfahrung nicht auch mit dem Streben unſerer Vernunft die Gründe der ſinnlichen Erſcheinung zu erforſchen zu thun habe. Die Gründe, durch welche Kant dies beſtreitet, können wir nicht zugeſtehn; ſie beruhn auf ſeinem Verdachte, welchen er gegen alle Formen unſeres Verſtandes und daher auch gegen den Begriff des Subjectes und der Subſtanz hegt, daß ſie Menſchliches, nicht Allgemeingültiges und daher Schein in das wiſſenſchaftliche Geſchäft einmiſchen möchten. Es iſt ſchon oft mit gutem Grund gerügt worden, daß Kant, nachdem er durch dieſen Verdacht den Begriff der Subſtanz zu beſeitigen geſucht hatte, denſelben unter einem andern Namen, dem Namen des Dinges an ſich, wieder einzuführen durch die Macht der Wahrheit ſich gezwungen ſah. Sein Streit gegen die unbedingte Bedeutung des Grundſatzes von der Subſtanz geht daher im Grunde genommen nur gegen die falſche Anwendung, welche die gemeine Meinung von ihm zu machen pflegt, wenn ſie vermeint aus der Gleichartigkeit der Erſcheinungen die Wahrheit der Dinge ſelbſt entnehmen zu können. Und in dieſem Streite müſſen wir ihm beiſtimmen, nicht

nur eine ſubjective Bedeutung beigelegt werden. Wenn dieſe
faſſungsweiſe der Verhältnißbegriffe und des Verfahrens un
Verſtandes in ihrer Bildung richtig wäre, ſo würden wir in
in der That nur Spiele unſerer Einbildungskraft zu erkennen
ben, welche willkürlich abſondert und verknüpft ohne die
ihrer Gegenſtände zu beachten, wie man wohl in geſelligen K
ſich damit zu vergnügen pflegt an den entfernteſten Dingen
lichkeiten, an den zunächſt liegenden Gegenſtänden Unterſchiede
zuſuchen. Aber ſelbſt ſolche Spiele haben ihren Reiz nur in
Uebung des Verſtandes, welcher wetteifernd in ihnen ſich z
währen ſucht, und ohne Zweifel werden wir noch weniger a
ihnen in den ernſtern Geſchäften der wiſſenſchaftlichen Verglei
gen den Verſtand vermiſſen. Daß dieſer nun nicht willkü
ſondern geſetzmäßig verfährt, wird gegen die Erkenntnißlehre L
vor allen Dingen feſtzuhalten ſein und eben hierin beſteht der
ſentliche Fortſchritt, welchen die Kantiſche Kritik über den Locki
Senſualismus hinausführte, daß ſie auf die geſetzmäßigen Fo
in der logiſchen Zuſammenſtellung der Erſcheinungen ver
Sollte nun auch angenommen werden, daß die Verhältniſſe, w
vom Verſtande nach ſeiner geſetzmäßigen Denkweiſe erfunden
entdeckt werden, keineswegs in derſelben Weiſe in der Natur
Gegenſtände vorhanden ſein müßten, ſo würde doch in di
Falle nur das von uns Vorgeſehene eintreten, daß nemlich
vorherſchend die Thätigkeit des Verſtandes die Glieder des
hältniſſes verbände und deswegen auch aus dem Verhältniſſe
die Natur des Verſtandes hervorleuchtete, als die Natur
Gegenſtände, aber es würde ſich daraus noch keineswegs erg
daß der Verhältnißbegriff gar keine reale Bedeutung hätte.
auch die Erkenntniß des Verſtandes in ſeinem Verhältniſſe zu
Gegenſtänden muß als eine reale Erkenntniß angeſehn werden
die entgegengeſetzte Meinung, welche den Verhältnißbegriffen
Bedeutung für die Erkenntniß der Dinge entziehen möchte,
ſie nur ſubjective Bedeutung hätten, verräth ſich daher als
einſeitigen Auffaſſungsweiſe angehörig, welche im Intereſſe für
Erkenntniß der Außenwelt nichts gefunden zu haben glaubt,
ſie nicht auf Vorſtellungen geſtoßen iſt, welche unmittelbar für
Erkenntniß des Aeußern ſich ausbeuten laſſen. Auch die Ver
niſſe, welche im Innern des erkennenden Subjects ſich b
werden eine reale Bedeutung in Anſpruch nehmen dürfen, wei
das erkennende Ich ſelbſt zu den Dingen rechnen müſſen, w
wiſſenswerth ſind. Doch bleiben die Verhältnißbegriffe hierbei
ſtehen. Indem ſie das Verhältniß des Verſtandes zu den
Objecten bezeichnen, müſſen ſie auch dieſe letztern mittelbarer
treffen, und da wir vom Verſtande vorausſetzen müſſen, daß

nen Gedanken auch den Zweck die äußern Dinge zu er-
erfolgt, werden wir auch die von ihm geſetzmäßig gebil-
Verhältnißbegriffe als Mittel zu betrachten haben, welche
ausgehn aus den wahren Verhältniſſen unter den Dingen
ere Sein der Dinge erkennen zu laſſen. So werden wir
ſtehn dürfen allen Verhältnißbegriffen eine reale Bedeutung
n, welche bald mehr die Natur unſeres Denkens, bald
e Natur der äußern Gegenſtände, immer aber beide zugleich,
, mittelbar oder unmittelbar enthüllt; ſie bedeuten nicht
der Sachen, welche für ſich beſtehn, aber geben Gedanken
che zur Erkenntniß ſolcher Sachen gehören oder führen

5. Doch wird zugeſtanden werden müſſen, daß ein
Theil der ſogenannten Verhältnißbegriffe, mit welchen
wöhnliche Vorſtellungsweiſe und die einzelnen Wiſſen-
n ſich beſchäftigen, nur künſtlicher Bildung iſt, nicht
beſtimmt Verhältniſſe der Dinge unter einander darzu-
, ſondern nur die Weiſen zu bezeichnen, in welchen die
ſich uns darſtellen nach größerer oder geringerer Aehn-
t uns erſcheinend und die Verhältniſſe zu gruppiren,
e in unſern Vorſtellungsmaſſen hervortreten. Man hat
us ſchließen wollen, daß ſie nur unſerm praktiſchen Leben
n ſollten, in welchem es nur darauf abgeſehn ſei das
dliche und Unangenehme in den Erſcheinungen meiden,
Nützliche und Angenehme herbeiführen zu lernen, daß ſie
: keinem theoretiſchen Zwecke dienten, weil ſie immer nur
den Verhältniſſen unter den Elementen unſerer Erſcheinun-
ſich beſchäftigten und alſo keine Einſicht in die überſinnli-
n Gründe der Erſcheinungen uns gewährten. Wir werden
: praktiſchen Nutzen ſolcher Verhältniſſe nicht zu leugnen
en, aber bemerken müſſen, daß er ihren theoretiſchen Nutzen
ſt ausſchließt, weil auch die richtige Einſicht in das, was
r praktiſches Leben bewegt, uns Ausſchluß über uns ſelbſt
) über das Verhältniß der uns erſcheinenden Dinge zu uns
en muß. Weil wir nur die Verworrenheit der Erſcheinun-
zum Ausgangspunkte für unſere Verſtändigung annehmen
nen, müſſen wir viele Mittel verſuchen, durch welche wir
älig unterſcheidend und verbindend unſere ſinnlichen Vor-

ſtellungen ordnen lernen, und eine jede Gruppirung der
ſcheinungen nach ihren Verhältniſſen unter einander, nach i
Quantität in Raum und Zeit, nach Aehnlichkeit und Un
lichkeit ihrer Qualitäten wird uns hierzu dienen kön
Wenn wir dabei auch nur in ſinnlicher Abſtraction verfah
ſo wird doch auch die ſinnliche Abſtraction dazu dienen ſ
Elemente zu beſeitigen, welche für die Erkenntniß der D
und ihrer Verhältniſſe zu uns und zu einander nur zufä
Störungen herbeiführen, und eine jede Erkenntniß, w
über das Verhältniß von Gruppen der Erſcheinungen
Hemmung oder Förderung unſeres ſinnlichen Lebens uns
wächſt, wird dazu benutzt werden können uns über uns ſ
und über das Verhältniß anderer Dinge zu uns zu un
richten.

Die Lockiſche Schule hat das kritiſche Verdienſt zuſamme
rechnet zu haben, daß wir in allen mathematiſchen Meſſungen
Gegenſtände doch nur Verhältniſſe der Vorſtellungen beſtimmen
welchen die Gegenſtände unſeres Denkens ſich uns darſtellen,
daß ebenſo die qualitativen Beſtimmungen der Phyſik und
Pſychologie doch nur darauf hinauslaufen uns Verhältniſſe ver
chen zu laſſen, welche zwiſchen der Außenwelt und uns in un
Bewußtſein ſich darſtellen. Sie hat aber auch die ſkeptiſche
gerung daran angeſchloſſen, daß eine ſolche Behandlung der
hältnißbegriffe, welche nur von der gemeinen Meinung für Erk
niſſe der Quantitäten und Qualitäten der Dinge gehalten we
könnten, zwar für die Zwecke unſeres praktiſchen Lebens ausrei
möchte, weil es unſerer Praxis nur darauf ankäme unſere
hältniſſe zu ordnen, daß ſie aber dem wiſſenſchaftlichen Zweck,
Erkenntniß der Wahrheit, nicht genügen könnte, vielmehr alle
kenntniß von Relationen auch nicht das geringſte für die E
ſchung der abſoluten Wahrheit darzubieten vermöchte. Es iſt
wiß nicht unrichtig, daß viele von den Verhältnißbegriffen, w
dem geſunden Menſchenverſtande geläufig ſind, zunächſt nu
praktiſchen Zwecken ausgebildet werden; die enge Verbindung
welcher die gewöhnliche Denkweiſe mit dem praktiſchen Leben
läßt dies erwarten; von den einzelnen Wiſſenſchaften bleibt es
in Frage, ob ſie aus reinem Wiſſenstriebe oder ihres prakti
Nutzens wegen getrieben werden; denn ſo lange man nur ge
Zweige der Erkenntniß ausbildet und dies oder jenes wiſſen
bleibt das beſondere Intereſſe und die Anwendung auf das
tiſche Leben nicht außer Spiel; aber es iſt eine unbillige und

ige Kritik der gewöhnlichen Meinung und der an ſie ſich anſchlie-
nden einzelnen Wiſſenſchaften, wenn man hierüber vergißt, daß
dem gewöhnlichen Denken der Trieb zu wiſſen ſeine Rolle ſpielt
d die Uebungen des Verſtandes in ihm zur Reife des wiſſen-
ſtlichen Nachdenkens ausſchlagen (2). Mag es ſein, daß die
rhältniſſe, welche wir im gewöhnlichen Leben kennen lernen, zu-
chſt nur unſer praktiſches Leben regeln ſollen, ſo wird doch auch
e Erkenntniß unſeres praktiſchen Lebens und der Factoren, welche
daſſelbe eingreifen, nicht ohne Frucht für das Wiſſen ſein; in-
m wir uns und unſere Umgebungen kennen lernen, müſſen wir
ch unſere und anderer Dinge Kräfte und alſo nicht bloß die Er-
ſcheinungen, ſondern auch die Gründe der Erſcheinungen bedenken,
d wenn wir dieſe Kräfte in ihren Verhältniſſen zu einander meſ-
n lernen, ſo dient uns auch die Erkenntniß der Verhältniſſe zu
r Erkenntniß deſſen, was über die Verhältniſſe hinausgeht, weil
dieſelben begründet (168). In unſerm praktiſchen Leben finden
ir einen unregelmäßigen und einen regelmäßigen Wechſel; gegen
n letztern ſuchen wir uns zu ſchützen um mit Überlegung unſere
läne verfolgen zu können; wie wenig es uns auch gelingen mag
les Unregelmäßige auszuſcheiden, einigermaßen gelingt es uns
ch. Wenn wir nun die ſinnlichen Qualitäten der Dinge, wie
in regelmäßiger Wiederkehr in denſelben oder in regelmäßig
chſelnden räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen ſich zeigen, von
n zufälligen Störungen zu ſondern wiſſen, ſo bilden wir uns
ilich nur Abſtractionen von Geſetzen, welche alle eine ſubjective
eimiſchung haben, weil die Regel, welche wir ſuchen, aus unſern
ahrnehmungen ſich ergiebt und doch nicht den vollen Gehalt un-
es auch den Störungen unterworfenen Lebens uns darſtellt. Ohne
weifel werden ſolche Abſtractionen zum Gebrauch für unſer prak-
ches Leben gebildet, aber daß ſie nicht auch unſerer Theorie die-
n ſollten, darf hieraus nicht geſchloſſen werden. Indem ſie uns
ſehn laſſen von den zufälligen Umſtänden, unter welchen die
inge ſich zeigen, indem ſie darauf aufmerkſam machen, wie ſolche
mſtände die Erſcheinungen verändern und wo ſie wiederkehren,
ch eine ähnliche Erſcheinungsweiſe mit ſich führen, wie bei allem
echſel der Erſcheinungen ein ſich gleichbleibendes Geſetz ſich be-
achten läßt, dienen ſie dazu die Verworrenheit der ſinnlichen Vor-
ellungen auf einfachere Elemente und Verbindungen ſolcher wohl-
unterſchiedenen Elemente zurückzuführen und veranlaſſen Schlüſſe,
elche aus den Verhältniſſen auf die Glieder derſelben gezogen
rden können. Daß der Zucker ſüß zu ſchmecken pflegt, daß der
auerſtoff auf der Zunge ſauer ſchmeckt, in der Flamme brennt,
s Eiſen roſtet, daß die Thiere durch den Wechſel der Lebensalter
durchgehn und auch unſer vernünftiges Leben dieſem Wechſel

unterworfen ist, bezeichnet uns freilich nicht die Eigenschaften dieser Dinge oder dieser Aggregate von Dingen, sondern nur Verhältnisse, in welchen sie den wahrnehmenden Wesen erscheinen; aber die Bemerkung solcher Verhältnisse wird als Grundlage für die Erkenntniß der Kräfte genommen werden können, welche in solchen Erscheinungen regelmäßig als Factoren auftreten. In diesem Sinne hat man von den primären oder wahren Eigenschaften der Dinge die secundären unterschieden, und wenn dieser Unterschied irgend eine Bedeutung haben soll, so werden die letztern nichts anderes bedeuten können als die sich gleichbleibenden Weisen, in welchen die Dinge in ihren Verhältnissen zu einander und zu uns sinnlich sich darstellen. Sie zu erforschen ist zwar nicht die letzte Aufgabe der Wissenschaft, aber ein wirksames Mittel uns über die Erscheinungsweisen der Dinge zu orientiren und in ihnen das Bedeutsame sinnlicher Zeichen von störenden Zusätzen zu befreien.

196. Bei der Abschätzung des Werthes unserer Vorstellungen haben wir überhaupt nicht außer Augen zu setzen, daß alles, was wir von äußern Gegenständen uns zur Erkenntniß bringen können, durch unser Bewußtsein und durch Erscheinungen in unserm Innern hindurchgehn muß, weil das Äußere nur in einem Abbilde in unserm Innern sich uns darstellen kann. So werden wir auch bei den Verhältnissen der äußern Dinge zu einander auf Verhältnisse der Gedanken in uns zurückgehn müssen. Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir in der Erkenntniß des Seins der äußern Dinge auf die Erkenntniß unseres Ich uns stützen müssen als auf die ursprünglichste, von welcher wir ausgehn müssen, von welcher jede andere Erkenntniß eines andern vorhandenen Seins ihr Licht empfangen muß. Hierauf verweist uns der Satz, ich denke, also bin ich, als der Ausdruck für die thatsächliche Gewißheit, welche für einen jeden Denkenden die ursprüngliche Gewißheit eines vorhandenen Daseins bezeugt. Dieser Satz muß an die Spitze aller Untersuchungen über das Sein wirklich erscheinender Dinge gestellt werden; denn jeder forschenden Vernunft ist vor dem Sein jedes andern Dinges das Sein ihres Ich gewiß, und wenn sie das Sein anderer Dinge anzuerkennen sich gedrungen sieht, so kann sie hierbei nur auf ihr Denken sich berufen, welcher noch anderes thatsächlich vorhandenes

voraussetzen läßt. So muß das Denken und das Sein s Ich als der Mittelpunkt betrachtet werden, von welchem ir über alle andere Thatsachen uns zurecht zu finden , so wie wir dieselben auf bleibende Subjecte zurückzu- streben. Deswegen wird es auch keiner weitern Recht- ung bedürfen, wenn wir die Verhältnisse der Dinge durch ltnisse der Vorstellungen, welche wir in uns ausbilden, urecht zu legen suchen; nur in dieser Weise kann die orrenheit sinnlicher Vorstellungen überwunden werden, in er unser Denken sich ursprünglich findet.

Schon früher haben wir den berühmten Grundsatz des Car- s, ich denke, also bin ich, erwähnen müssen (128 Anm.). den obersten Grundsatz der Philosophie konnten wir ihn nicht rkennen, weil er, wie seine Form deutlich zeigt, nur eine em- fache Thatsache mit einer aus ihr gezogenen Folgerung ausdrückt, gt aber den Beweggrund bezeichnet, welcher zu dieser Folgerung s treibt, viel weniger den allgemeinen Beweggrund, welcher zum ilosophischen Denken auffordert. Man kann nicht verkennen, daß r Mangel an formeller Bildung ihn an die Spitze eines philo- phischen Systems treten ließ; man wird ihm auch vorwerfen nnen, wenn man die allgemeine Bedeutung, welche er in An- uch nahm, mit seiner Fassung vergleicht, daß er von einer ein- lnen Thatsache auszugehn scheint, in der That aber eine Reihe n Thatsachen zu seinem Ausgangspunkte nimmt. Denn unter m Denken des Ich wird nicht das augenblickliche Denken, son- rn die ganze Reihe der Denkacte zu verstehn sein, in welchen ßer das Sein des Ich sich bewiesen hat. Man hat nicht un- rlassen diese und andere Ausstellungen gegen den Cartesianischen rundsatz zu erheben, sie haben aber nicht abhalten können, daß r einen mächtigen Einfluß auf den Gang der neuern Philosophie usgeübt hat. Man wird hierin nur ein Beispiel davon sehen nnen, daß es in unsern philosophischen Systemen weniger auf die enaue Formulirung eines Gedankens, als auf die nachhaltige raft ankommt, welche ihm in seiner Anwendung gegeben wird. enauer ausgedrückt will der Satz des Cartesius nur sagen, daß r in der Reihe unserer Denkacte, welche uns auf das Sein un- es Ich schließen lassen, den Ausgangspunkt für alle unsere Er- nntniß des wirklichen Seins finden. Von der Thatsache, daß ich nke, gehe ich aus; sie beweist mir zuerst, daß ich bin; dieses ein meines Ich muß ich zu Grunde legen allen weitern Unter- hungen, welche mich zuerst in der Welt meiner Gedanken die

Objecte meiner Forſchung finden laſſen; aus dieſer Welt
Gedanken habe ich mich alsdann weiter zurecht zu finden
Welt, welche mich umgiebt. Daß wir nun nicht ſtehen
können beim Ich, darauf verweiſt uns das Ungenügende
Vorſtellungen, welche ihre Träger, ihre Subjecte ſuchen mü
Ich aber nur einen ungenügenden Träger finden, weil ſie
Verworrenheit dem Streben des Ich nach dem Wiſſen nic
gen. Daher hat Jacobi nicht mit Unrecht ſeinen Satz, o
kein Ich, dem Grundſatze des Carteſius zur Seite geſtellt,
zeugt, daß die denkende, forſchende Vernunft nur deswe
Forſchen ſich findet, weil ſie mit ihrem eigenen Denken ſ
befriedigen kann, ſondern ſich in ihrem Denken als durch
deres beſchränkt anerkennen muß. Aber in dem Grundſ
Carteſius liegt auch die Warnung, daß wir nicht zu vo
die Betrachtung der äußern Gegenſtände uns ſtürzen, ſon
dem Ausgangspunkte aller unſerer Gedanken, an unſern
Vorſtellungen, feſthalten ſollen, deren Ungenügendes, der
worrenheit uns genug zu thun machen wird, wenn wir ſ
in unſern nächſten Haushalt bringen wollen. Da erzeugt ſ
eine Reihe von Ueberlegungen, welche die Verhältniſſe
Vorſtellungen unter einander gleichſam verſuchsweiſe umſte
zu ſehen, wie ſie in einander ſich ſchicken, wie die eine di
erläutert. So werden die ſinnlichen Qualitäten, die Qu
in Zeit und Raum in unſern Vorſtellungen mit einander v
Alle ſolche Ueberlegungen beziehen ſich aber nur auf das
liche in unſerm Bewußtſein und können keinen andern
machen, als die Anwendung anzubahnen, welche von den
nen Grundſätzen der Wiſſenſchaft auf die Erfahrung gema
den ſoll. Weil der Satz, ich denke, alſo bin ich, von ein
ren Thatſachen ausgeht, können auch die aus ihm fließend
gerungen nur Thatſachen betreffen, und er iſt daher untaug
Grundſatz der Philoſophie zu dienen, aber um ſie brauchba
zu zeigen, wo wir unſern Standpunkt zu nehmen haben,
zu einer Anwendung der philoſophiſchen Grundſätze oder
auf die Erkenntniß der Wirklichkeit kommen ſoll.

197. Wenn wir nun hiernach auch anerkennen
daß die Vorſtellungen, welche der gemeinen Meinu
Qualitäten und Quantitäten äußerer Gegenſtände u
ſtellen, bei genauerer Unterſuchung nur Verhältniſſe
Vorſtellungen zu einander uns bezeichnen, und wenn
Veränderung dieſer Vorſtellungen nur zu neuen B
führt andere Verhältniſſe unter dieſen Vorſtellungen

en zu laſſen, welche zuweilen einen praktiſchen, zuweilen
n ſehr problematiſchen Werth haben mögen, ſo werden
doch nicht genöthigt ſein dieſe Bearbeitung unſerer Vor-
ungen als gänzlich unfruchtbar für die Wiſſenſchaft anzu-
, vielmehr zu bedenken haben, daß ſie dazu geeignet ſind
über den Standpunkt aufzuklären, von welchem alle un-
Forſchung über das wahre Sein ausgehn muß. Wir ge-
nnen durch ſie nicht allein einen Schatz von Zeichen für die
kenntniß der Dinge, denn jede Vorſtellung giebt ein ſolches
ichen ab, ſondern legen auch die Elemente dieſes Schatzes
künftigen Gebrauch zurecht und gewinnen dadurch die Fer-
igkeit über ſeinen Reichthum zu verfügen nicht allein um
praktiſch mit ihm hauszuhalten, ſondern auch um theoretiſch
uns über uns und unſere Verhältniſſe verſtändigen zu lernen.
In jeder Vorſtellung iſt ein Wiſſen von unſerer Erſcheinung,
welche uns auf unſer Verhältniß zur Außenwelt hinweiſt; je
mehr dieſe Vorſtellungen nach ihrer Aehnlichkeit und Verſchieden-
heit von uns in Claſſen gebracht werden, um ſo mehr werden
ſie aus ihrer Verworrenheit gezogen und für den künftigen
Gebrauch des Verſtandes zurecht gelegt.

Wenn man den Grundſatz des Carteſius ſeinem Gehalte nach
ſorgfältiger überdacht hätte, als es gewöhnlich geſchehn iſt, ſo würde
man durch die Beſtreitung der ſinnlichen Qualitäten, welche Car-
teſius angriff, und durch die Relativität der Quantitäten, welche
Kant ſtärker hervorhob und welche am ſtärkſten durch Kant's Lehre
von der Idealität des Raumes und der Zeit geltend gemacht wurde,
nicht dazu haben hinreißen laſſen den ſkeptiſchen Ueberlegungen
Raum zu geben, welche die ganze Maſſe unſerer ſinnlichen Vor-
ſtellungen als unfruchtbar für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung zu
richtigen ſuchen. Es iſt richtig, daß die Sätze, der Zucker iſt ſüß,
Galle iſt bitter, nichts weiter ausſagen, als daß gewiſſe Er-
ſcheinungen, welche mir durch Auge, Hand u. ſ. w. zugeführt wer-
den, mit der Erſcheinung des ſüßen oder bittern Geſchmacks be-
gleitet zu ſein pflegen; es iſt richtig, daß wenn ich die Geſchwin-
digkeit des Lichtes gemeſſen habe, dadurch nur die Entfernung,
d. h. das Verhältniß, der einen Erſcheinung, welche in mir vor-
kommt, zu einer andern Erſcheinung, welche auch in mir angezeigt
iſt, beſtimmt worden iſt; aber hierdurch wird doch in keiner Weiſe
die Wahrheit dieſer Erſcheinungen und ihrer Verhältniſſe zu ein-

ander in unſerer Vorſtellung angegriffen und ebenſo wenig beſtri
daß ſie als Zeichen für die Erkenntniß unſeres Ich und ſ
Verhältniſſe benutzt werden können, ſondern nur ſo viel darget
daß die Benutzung derſelben noch nicht geſchehen iſt, wenn wi
mathematiſcher und phyſiſcher Forſchung bei der Erkenntniß
Quantitäten und ſinnlichen Qualitäten ſtehen geblieben ſind.
ſinnlichen Vorſtellungen werden nicht aus dem Geſichtskreis
Wiſſenſchaft entfernt, wenn man von ihnen erkennt, daß ſie
Verhältniſſe bezeichnen und daß dieſe Verhältniſſe alle eine ſu
tive Bedeutung haben, weil ſie nur in den Vorſtellungen m
Ich und anderer denkenden Weſen vorkommen. Was hilft e
ſagen, daß dieſe oder jene Vorſtellung nur ſubjective Beden
habe, nur im Verſtande des Menſchen ſei, ein Verſtandesding
reelle Bedeutung, wie man ſich auszudrücken pflegt, oder gar
auf Namen und Worten beruhe, wenn man doch eingeſteh
daß alle dieſe Gegenſtände für den Menſchen vorhanden ſ
Man hat ſie nicht weggeſchafft, wenn man die Verſtandesdinge,
Namenweisheit, den Kram mit Worten ſchmäht, um ſich allei
die Kenntniß der Sachen zu halten, vielmehr bekennt man d
nur, daß man den Ausgangspunkt aller unſerer Unterſuchu
aus den Augen ſetzen will, um ſich einem Endpunkte unſerer
ſchung zuzuwenden, welcher uns gewiß entgehen wird, wenn
den Ausgangspunkt nicht feſthalten, und welcher in einſe
Weiſe das denkende Ich ausſchließt aus der Zahl der Se
welche erforſcht werden ſollen. Am deutlichſten ſtellt ſich dieſe
ſeitigkeit heraus, wenn man den Vorſtellungen, welche man
winnt, zwar ihre Bedeutung für das praktiſche Leben nicht abſt
kann, aber ſie eben deswegen für theoretiſch unbrauchbar er
denn eine ſehr einfache Ueberlegung würde hinreichen bemerke
laſſen, daß Vorſtellungen ſolcher Art uns auch eine Einſicht in
ſer praktiſches Leben gewähren, deſſen Kenntniß, wie es in e
Verbindung mit der Außenwelt ſteht, auch nur einen Stoff
Unterrichts und eine brauchbare Maſſe von Einſichten in alle s
Umgebungen für unſere Theorie uns darbieten kann.

198. Alle Verhältniſſe aber, welche in unſern ſinnl
Vorſtellungen ſich uns darſtellen, gehen auf eine allge
Claſſe zurück, auf das Verhältniß zwiſchen dem Ich und
Außenwelt. Von dieſem Verhältniſſe kommen wir in d
unſerer Vorſtellungen ab, weil alle Vorſtellungen von äu
Dingen doch nur Abbildungen im äußeren Ich ſind und
ſinnliche Vorſtellungen von den Verhältniſſen in unſerm
nern von der Erſcheinung des Aeußern in uns abhä

eswegen wird es auch bei der Deutung der ſinnlichen Erſcheinungen vor allen Dingen darauf ankommen, daß wir das erhältniß zwiſchen dem geiſtig erſcheinenden Ich und zwiſchen m körperlich erſcheinenden Nichtich oder zwiſchen Geiſt und örper richtig zu würdigen wiſſen; denn wir werden anzuerennen haben, daß wir unſer Ich nur aus ſeinen Verhältniſſen r Außenwelt und die Außenwelt nur aus ihren Verhältniſſen unſerm Ich richtig beurtheilen können. Das Streben nach elbſterkenntniß darf daher von keinem wiſſenſchaftlichen Unrnehmen ausgeſchloſſen werden; wenn wir uns über die Saen zu unterrichten glauben, unterrichten wir uns zugleich ber unſere Vorſtellungen, in welchen die Sachen ſich darſtellen. ber ebenſo wenig dürfen wir glauben, wir könnten uns über us ſelbſt unterrichten ohne die Erkenntniß der Außenwelt da zu Rathe zu ziehen, denn der Schein, welchen die Umgeungen auf uns werfen, läßt ſich nur dadurch von unſerm Ich löſen, daß wir ihn auf ſeine Gründe in der Außenwelt zuückführen. So wird ſich die Erkenntniß des geiſtig Erſcheinenden immer mit der Erkenntniß des körperlich Erſcheinenden rbinden müſſen.

Wie bei allen Erkenntniſſen, welche auf die Objecte außer uns ſich zu beziehen ſcheinen, doch der Gedanke an unſer Ich im Hintergrunde lauert, davon mag die Mathematik ein Beiſpiel abgeben. Wie ſehr ſie auch in ihre Gegenſtände, in Zahl und Figur, ſich zu verſenken ſcheint, ſo würde es doch nur einen ſtarken Grad des Unbewußtſeins über die Bedeutung ihrer Lehren vorausſetzen, wenn ſie nicht gewahr würde, daß ſie dabei immer nur mit Vorſtellungen des Menſchen oder des denkenden Weſens zu thun hätte. Denn alles Meſſen kommt doch nur dem denkenden Weſen zu und die Beſtimmungen über die Verhältniſſe der Dinge, in welchen das eine mit dem andern in Beziehung auf die Größe ſeiner Erſcheinung verglichen wird, ſind nur eine Sache des Verſtandes, eine Beziehung zur Außenwelt haben ſie aber nur dadurch, daß die Erſcheinungen, in welchen ſie uns zum Bewußtſein kommt, ſolche Beſtimmungen fordern und zur Anwendung der Größenbegriffe antreiben. Aber ebenſo wenig, wie es in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung uns gelingen kann über die äußern Gegenſtände das denkende Subject zu vergeſſen, wird es auch erlaubt ſein in pſychologiſcher Vertiefung die Gegenſtände außer uns unſern Gedanken

zu entrücken; denn in die Tiefen unſeres Geiſtes werden
eindringen können, wenn wir unterſcheiden lernen, was
unſer und was dagegen nur Wirkung der Außenwelt in
dieſe Unterſcheidung darf auch nicht allein zu dem Zwecke
werden in der beſchaulichen Betrachtung unſeres Ich nur abzu
was nicht unſer, und uns vom Fremden nicht ſtören zu
ſondern wir werden dabei auch in das Poſitive der äußern
eingehen müſſen, weil wir von ihnen zum Leben angeregt,
genährt und gepflegt werden müſſen. Dies darf das wiſſ
liche Leben ebenſo wenig wie das praktiſche verkennen; d
gedeiht nicht ohne den Unterricht, welchen wir von And
pfangen (132).

199. So werden wir in der Ausbildung unſere
ſtellungen beſtändig auf das Verhältniß und die Verb
zwiſchen Geiſt und Körper zurückgeführt; in den re
Thätigkeiten unſerer Seele, welche wir unſer inneres
nennen, entwickelt ſich unſer Denken; ſie ſtehen aber
geſetzt in Verbindung mit dem, was wir von außen a
gen und was wir von Thätigkeiten anderer Dinge
müſſen; dieſen Dingen müſſen wir inneres Leben zur
bringung ihrer Thätigkeiten beilegen, wie uns ſelbſt,
wir ſie nur in ihrem äußern, leiblichen Leben wahr
können; ebenſo müſſen wir auch von unſern inner
geiſtigen Erſcheinungen vorausſetzen, daß ſie andern
den Weſen äußerlich und in einem leiblichen Leben
ſtellen und wahrnehmen laſſen (189). Alles dies, das
wie das innere Leben der Dinge, ſtellt ſich uns in unſ
ßern und innern Wahrnehmungen und in den aus ihn
vorgehenden Vorſtellungen dar; wir können aber auch
nur als Erſcheinungen der zu Grunde liegenden Subj
ſehn, welche im leiblichen wie im geiſtigen Leben
Schein der Umſtände oder Verhältniſſe behaftet ſind; i
haben wir nur das ſinnliche Leben der Dinge
welches uns die Zeichen des wahren Seins der Dinge
ſoll. Die Dinge offenbaren ſich uns nur in innern
äußern Erſcheinungen, welche ihre Producte ſind, welch
ren Verhältniſſen unter einander von ihnen hervorg
werden; von dieſen Producten müſſen ſie ſelbſt als di

en unterſchieden werden, wenn wir ihre Wahrheit er-
wollen. Die Zeichen, welche die Dinge in ihren Pro-
von ſich geben, können als eine Sprache betrachtet
in welcher ſie von ihrem Sein Mittheilung machen.
rſt alsdann werden wir dieſe Sprache verſtehen können,
wir die in ihr gegebenen Zeichen auf die Beweggründe,
elcher ſie ausgehn, zu deuten gelernt haben (158).

00. Auf die Deutung der Erſcheinung weiſt die Wahr-
ung hin, indem ſie zu der ſinnlichen Empfindung das Es
enkt als den noch unbekannten Träger der Erſcheinung
. Dieſen Gedanken des unbekannten Grundes führt die
llung fort, indem ſie von ſich ſelbſt das Vorgeſtellte un-
det, und eine Reihe von Ueberlegungen über die vorge-
n Sachen einleitet, aber auch immer dem Vorgeſtellten
orſtellende Ich entgegenſetzt, weil nur in ſeinen Vorſtel-
n die Sachen ſich abbilden. Nur Bilder empfangen wir
hnen, in welchen wir ihre Wahrheit erforſchen mögen.
erden wir anerkennen müſſen, daß wir den Ausgangs-
für alle unſere Erkenntniß in den Vorſtellungen unſeres
n ſuchen haben. In ſeinem innern ſinnlichen Leben liegt
ine lange Reihe von Erſcheinungen vor und von dieſem
ngspunkte der Forſchung können wir in keiner wiſſen-
lichen Unterſuchung abgehn. Es iſt vergeblich von Na-
heinungen zu reden unabhängig von dem empfindenden Ich
hne Beziehung auf daſſelbe, weil keine Erſcheinung wäre,
ſie nicht einem vorſtellenden Subjecte erſchiene, wenn
in ſeinem Denken Wahrheit und Schein ſich miſchten.
dem denkenden Ich kann etwas ſcheinen und erſcheinen
nur in Verhältniß zu ihm iſt die Erſcheinung. Auf die-
ngangspunkt der Erkenntniß werden wir aber auch im-
wieder zurückgeführt, wenn wir ſie begreifen oder aus
Gründen erklären wollen. Denn die erſcheinenden Sub-
können nicht ohne das Ich gedacht werden, welchem ſie
nen, und das Ich ſelbſt gehört zu dieſen Subjecten, un-
nen dadurch ausgezeichnet, daß es in allen uns zukom-
en Erſcheinungen als Grund auftritt und in den innern
ängen ſeines ſinnlichen Lebens alle uns bekannte Erſchei-

nungen ſammelt. Daher haben wir in ihm auch unter allen Trägern der Erſcheinung den zu ſehn, auf welchen wir bei allen Erklärungen der Erſcheinung zurückkommen müſſen. Wir haben auch ſchon erwähnt, daß wir im Kreiſe unſerer Vorſtellungen allein vom Ich behaupten können, daß es in poſitiver Weiſe eine bleibende Einheit uns darbietet, auf welche als auf daſſelbe Ding eine Vielheit von Erſcheinungen zurückgeführt werden darf (131). Noch von einer andern Seite her ſtellt ſich der Gedanke des Ich als einzig in ſeiner Art dar. Denn da wir den Trägern der Erſcheinung nicht allein ein Sein für das, welchem ſie erſcheinen, ſondern auch für ſich, alſo auch eine innere geiſtige Erſcheinung beizulegen haben (188), und da wir keine andere geiſtige Erſcheinung kennen, als die Erſcheinung unſeres Ich, ſo ſind wir genöthigt über die geiſtigen Erſcheinungen anderer Dinge uns dadurch Kunde zu verſchaffen, daß wir aus ihren körperlichen Erſcheinungen auf ihre geiſtigen Erſcheinungen ſchließen, indem wir dieſe nach der Analogie mit den Erſcheinungen unſeres Ich uns denken. In dieſer analogen Betrachtungsweiſe haben wir das einzige Mittel in das Innere anderer Subjecte einzudringen; wir ſind daran gewöhnt ſie zu gebrauchen in allen Fällen, in welchen die uns vorkommenden Subjecte nähere oder entferntere Aehnlichkeit mit unſerm Ich zeigen, und in jedem Falle, in welchem es uns gelingt ſie mit Erfolg anzuwenden, bietet ſie uns einen Fortſchritt für unſer Erkennen dar, indem ſie uns ein Gebiet innerer Erſcheinungen eröffnet, welche wir um ſo leichter zu erklären im Stande ſein werden, je verwandter ſie den Erſcheinungen unſeres Ich ſind, weil dies auch das Subject iſt, deſſen Erſcheinungen wir am beſten kennen und deſſen Verſtändniß uns daher am nächſten liegt. Daher wird auch die Sprache der Natur uns nur dadurch verſtändlich, daß wir ſie in unſere eigenen Vorſtellungen überſetzen lernen.

So lange wir Vorſtellungen in uns unterſcheiden und verbinden, ſie mit einander vergleichen und nach ihren Verhältniſſen unter einander beſtimmen, aus ihnen auch abnehmen, daß verſchiedene Dinge, welche vorgeſtellt werden, unterſchieden werden müſſen, ſie aber doch nur nach ihrer verſchiedenen Weiſe zu erſcheinen u

ander unterſcheiden können, ohne über ihr wahres Weſen zum
rſtändniß zu gelangen, können wir immer nur mit den Ver-
ltniſſen derſelben zu uns, d. h. mit ihren Erſcheinungsweiſen in
s beſchäftigt bleiben. Es wird uns daraus die Aufgabe her-
rgehn die Dinge aus ihren Verhältniſſen zu uns zu erkennen
98) und da wir in dieſen Verhältniſſen unſer Ich immer wieder
den Mittelpunkt derſelben finden, werden wir auch in der Lö-
ng dieſer Aufgabe immer wieder auf unſer Ich zurückgeführt.
iſt dies als eine Folgerung aus dem Grundſatze, ich denke,
o bin ich, anzuſehn. So wie dieſer Grundſatz in unſerm Den-
n die erſte ſichere Thatſache im Allgemeinen uns nachweiſt, in
lcher alle übrige Thatſachen umfaßt ſind, ſo viel deren auch ein-
ten können (197), ſo weiſt er uns auch darauf an zuerſt aus
n Thatſachen auf das Sein des Ich zu ſchließen und aus un-
m Denken heraus in der übrigen Welt uns zurecht zu finden.
in anderes Subject der Erſcheinung iſt uns ſo unmittelbar ge-
ß, wie das Ich. Das Sein dieſes Ich muß uns als Bürg-
aft dienen für das Sein aller übrigen Dinge, weil wir nur
s den Eindrücken, welche ſie auf uns machen, von ihnen Kennt-
i empfangen. Wie wir aber alsdann beginnen über das Sein
: Dinge uns Vorſtellungen auszubilden, ſo ſehen wir uns auch
mer wieder auf das denkende Ich verwieſen, weil wir nur das
rin dieſes einen Subjects unmittelbar kennen, und ſind daher
öthigt nach der Analogie mit ihm alle übrige Dinge uns zu
ken. Dieſe analoge Betrachtungsweiſe erweitert ſich noch um
: Bedeutendes, wenn wir zu überlegen anfangen, daß ſo wie
ſerm Ich ein Inneres und geiſtige Erſcheinungen zukommen, ſo
ch von allen übrigen Dingen daſſelbe angenommen werden muß,
ß auch ſie ein Inneres und geiſtige Erſcheinungen haben, und
ß wir, weil kein anderes Inneres uns offen ſteht, als das In-
re unſeres Ich, nur nach Vergleichung mit uns das Innere an-
ter Dinge uns denken können. So hat ſich aus dem Car-
ianiſchen Grundſatze die Leibniziſche Lehre entwickelt, daß wir
ch der Analogie mit unſerm Ich alle Subſtanzen zu denken
ben, d. h. daß wir ihnen etwas unſerer Seele Aehnliches bei-
gen müßten, möchten ſie auch nur in den dumpfeſten Empfin-
ngen und Beſtrebungen ihr Leben haben. Daran ſchließen ſich
: Gedanken an, welche die Erſcheinungen der Dinge auf Selbſt-
haltung, auf Neigungen und Abneigungen, auf Verwandtſchaft
ter einander, überhaupt auf innere Regungen von Thätigkeiten
rückbringen und in welchen wir den Dingen außer uns eine
elbſtändigkeit und ein Inneres beilegen. Dieſe Denkweiſe, in
lcher wir von der äußern auf die innere Erſcheinung ſchließen,
rfen wir anſehn als auf einem allgemeinen Geſetze beruhend,

welches unſer Denken leitet und fordert, daß mit dem Aeußern das Innere übereinſtimmen muß. Wo wir daher äußere Erſcheinungen finden, da müſſen wir auch innere Regungen von Thätigkeiten der Dinge vorausſetzen, welche in ſolchen Erſcheinungen uns Kunde von ſich geben. Da wir aber kein anderes inneres, kein anderes Seelenleben aus unmittelbarer Anſchauung kennen, als unſer eigenes, werden wir überall, wo nur irgend äußere Erſcheinungen in mehr oder weniger verſtändlicher Weiſe uns vorliegen, darauf geführt ein ähnliches Seelenleben bei andern Dingen vorauszuſetzen, welches auch in ähnlicher Weiſe nach außen ſich verkündet wie unſer eigenes inneres Seelenleben. In den meiſten Fällen aber finden wir es unmöglich tiefer in das Innere der Dinge einzudringen, weil wir ihre Verwandtſchaft mit uns nur ſehr gering finden; in demſelben Maße, in welchem uns die Dinge fremdartig erſcheinen, müſſen wir es auch aufgeben zum Verſtändniß ihrer Erſcheinungen zu gelangen; die Analogie zwiſchen ihnen und uns reicht nicht aus tiefer in ihr Inneres einzudringen; wir können zwar Selbſterhaltungen und daran ſich anknüpfende Neigungen und Abneigungen in ihren Erſcheinungen gewahr werden, aber welche Art der Entwicklung ſie in ihnen vorausſetzen, bleibt uns verborgen. Es mag nun allerdings bedenklich zu ſein ſcheinen, daß wir in der Erkenntniß der innern Vorgänge anderer Dinge zu dem Verfahren der Analogie greifen ſollen, deſſen trügeriſche Natur nicht leicht überſehen werden kann; aber wir müſſen uns hierbei daran erinnern, daß wir es in dieſen Unterſuchungen mit Erfahrungserkenntniſſen zu thun haben, welche immer nur eine bedingte Sicherheit gewähren und deren Lücken auch Sprünge in den Verfahrungsweiſen veranlaſſen. Hierauf verweiſt uns unſer Eingeſtändniß, daß wir nur bei einem Theile der uns vorliegenden Erſcheinungen der äußern Dinge über eine vage Analogie hinauskommen und eine geringere oder größere Aehnlichkeit, alſo einen nicht genau zu beſtimmenden Gradunterſchied, zwiſchen den äußern Gegenſtänden und unſerm Ich zur Richtſchnur unſeres Verfahrens nehmen müſſen. Wir haben daher auch einzugeſtehn, daß in der Bildung aller Erfahrungsſätze, ſoweit ſie über den Bereich unſeres eigenen Lebens hinausgehn und nicht bloß über Erſcheinungen etwas ausſagen wollen, eine Unſicherheit des Verfahrens zurückbleibt, obgleich die Grundſätze für die Erfahrung von ſolcher Unſicherheit frei bleiben. Niemand wird ſich hierüber wundern, welcher weiß, daß die Anwendung wiſſenſchaftlicher Grundſätze auf das Wirkliche weniger Genauigkeit und Gewißheit darbietet, als die Regeln, nach welchen ſie geſchieht, und die Freunde der Erfahrung werden ſich darüber tröſten können, daß ihren Erkenntniſſen in Vergleich mit den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft von der einen Seite

in Lob entzogen werden muß, wenn man ihnen dagegen von der
ndern Seite zugeſtehn darf, daß ſie Früchte einerndten, welche
n Wiſſenſchaften der allgemeinen Grundſätze unerreichbar ſind.
as Köſtlichſte iſt immer ſchwerer zu erreichen und mehr den
chwankungen des Kampfes unterworfen, als die Mittel, welche zu
n führen ſollen. Die Anwendung der allgemeinen Grundſätze
hört der wiſſenſchaftlichen Meinung an (47). Die Zeichen,
lche der Erfahrung zur Grundlage dienen, liegen uns oft ſchwach,
ckenhaft und verworren vor und ſelbſt in den glücklichſten Fällen
rden wir uns eingeſtehn müſſen, daß wir zu Vermuthungen und
prüngen in unſerm Verfahren genöthigt ſind, welchen nur eine
chtige Uebung glückliche und einigermaßen zuverläſſige Erfolge
rſprechen kann, wenn wir über die Erſcheinungen in unſern Fol-
rungen hinausgehn wollen. Zu allernächſt liegt uns die Deu-
ng unſerer eigenen Erſcheinungen. Wir wiſſen unmittelbar von
ſern Vorſtellungen, Gefühlen, Begehrungen; aber wenn wir uns
gen, wie viel davon unſer, wie viel nur dem Scheine der Um-
nde in unſerm innern Leben anzurechnen iſt und welche Bedeu-
ng wir unſern Erlebniſſen beizulegen haben, ſo finden wir die
weggründe, die wahren Gründe aller Erſcheinungen unſeres Le-
s, ſoweit wir es uns zurechnen können, durch ſo viele Zufällig-
ten verdunkelt, daß wir nur an wenige lichte Punkte uns mit
werſicht halten können um uns über die weniger deutlichen Licht
verſchaffen. Und doch, wenn wir über die Beweggründe unſe-
eigenen Lebens uns keine Rechenſchaft zu geben vermöchten,
würden wir noch weniger im Stande ſein eine ſolche über die
hren Beweggründe zu gewinnen, aus welchen die Erſcheinungen
derer Dinge hervorgehn; denn nur die Beweggründe können wir
ſtehn, welche wir in uns ſelbſt finden. Daher hat die analoge
trachtung der äußern Erſcheinungen mit den innern Erſcheinun-
n unſeres Ich die weiteſte Bedeutung für unſere Verſtändigung
er alle Thatſachen der Erfahrung. Was von den Erſcheinungen
r Außenwelt uns zugeht, können wir nur als Mittheilung der
inge an uns betrachten und nur dadurch verſtehn lernen, daß
r es in Beweggründe unſeres eigenen Lebens überſetzen. Hierin
d wir geübt von früheſter Jugend an; denn alle Sprache haben
r nur ſo verſtehen gelernt; jede Mittheilung, jede Regung des
bens haben wir gleich anfangs auf Vorgänge gedeutet, welche in
ſerm Innern ſich ergeben hatten; inſtinctartig fühlten wir aus
ſern Umgebungen etwas heraus, was uns verwandt ſei, und als
r weiter in der Erkenntniß auch der dunklern Dinge kamen,
nnten wir nicht anders als annehmen, daß ſie in einem Streben
d, wie wir, ſich zu erhalten und ihre Kräfte zu bethätigen.
as Geheimniß im Verſtändniß der Sprache beruht auf keinem

andern Grunde (158). Was wir in unſerm eigenen Innern gehegt haben, was wir da keimen und wachſen ſehen, mehr oder weniger der innern Triebe und Beweggründe ſeines Werdens uns bewußt, das erblicken wir nachher in unſern Handlungen, in Werken der Außenwelt heraustretend; wir erkennen in ſolchen Werken Zeichen von der Weiſe, wie innere Vorgänge in äußern Erſcheinungen ſich verkünden, und lernen aus der äußern Erſcheinung auf die innere ſchließen. Hierauf beruht zunächſt und im vollkommenſten Maße unſere Verſtändigung mit andern Menſchen, d. h. mit ſolchen Subjecten, deren Weſen und Leben mit uns die größte Verwandtſchaft zeigt. Dieſe Verwandtſchaft, ſie läßt noch immer eine große Verſchiedenartigkeit der Subjecte erkennen, welche auch in der Verſchiedenartigkeit des äußern und des innern Lebens ſich verkündet und die feinen und künſtlichen Mittel der Sprache hervorruft um die aus ihr hervorgehende Schwierigkeit in der Verſtändigung unter verſchiedenen Menſchen zu überwinden. Wenn es aber darauf ankommt die Verſchiedenheiten im äußern oder im innern Leben auszugleichen, ſo giebt es hierzu Uebergänge, Aehnlichkeiten und Steigerungen, ſo daß wir aus einem höhern Grade auch einen niedern, aus einem niedern einen höhern Grad in unſerer Vorſtellung abnehmen können; anders dagegen iſt es bei dem Schritte in der Ausbildung unſeres Denkens, welchen wir mit dem Namen des Schließens aus der äußern auf die innere Erſcheinung bezeichnet haben. Wir können ihn auch ein Ueberſetzen nennen aus der Vorſtellung eines Aeußern in die Vorſtellung eines Innern; denn es iſt dem Ueberſetzen aus der einen Sprache in die andere ſehr ähnlich, ſo wie wir denn alle Erſcheinungen als Zeichen und ihre Reihe als eine Sprache betrachten dürfen, ſo daß man nicht allein von einer natürlichen Sprache der äußern Dinge zu uns, ſondern auch von einer Sprache, welche wir mit uns ſelbſt in unſern Vorſtellungen führten, geredet hat. Gewiß iſt es, daß die äußern Dinge in ihren Erſcheinungen ſich uns mittheilen und daß wir in unſerer Erſcheinung uns mit uns ſelbſt zu verſtändigen ſuchen. Nun hat aber dieſes Schließen oder Ueberſetzen aus der äußern in die innere Erſcheinung auch die Aehnlichkeit mit dem Ueberſetzen aus der einen in die andere Sprache, daß uns dabei die gradartigen Uebergänge verlaſſen oder wenigſtens nicht ausreichend nachhelfen. Bei den verſchiedenen Sprachen, welche die Völker untereinander reden, iſt das letztere der Fall; ſie zeigen noch hie und da, doch keineswegs zur Verſtändigung genügende Uebergänge; bei dem Ueberſetzen aus der äußern in die innere Erſcheinung iſt das erſtere der Fall; die Uebergänge, die Aehnlichkeiten unter den Erſcheinungen brechen ganz ab; zwiſchen der äußern und der innern Erſcheinung findet keine Aehnlichkeit ſtatt;

die Mine, die Geberde, das Wort und wie ſonſt die äußern Zeichen innerer Vorgänge heißen mögen, ſie haben nichts gemein mit der Vorſtellung, in welche wir ſie überſetzen müſſen; wenn wir vom Worte auf den Gedanken ſchließen, welchen es bezeichnen ſoll, ſo liegt im Schließen ein Sprung vor; vergeblich würden wir ihn durch ſinnliche Aehnlichkeiten zu rechtfertigen ſuchen. Dennoch erlauben wir uns dieſen Sprung beſtändig; jede wiſſenſchaftliche Mittheilung, jedes Lehren und Lernen fordert ſeine Vollziehung; denn in Worten theilen wir uns mit und ſie wollen verſtanden werden, um ſie aber zu verſtehen müſſen wir ſie in unſere Vorſtellungen überſetzen, ſo wie wir auch umgekehrt unſere Vorſtellungen in Worte überſetzen müſſen um uns andern mitzutheilen. Wie können wir dieſen Sprung rechtfertigen? Dies iſt die Frage, welche ſich jeder vorlegen muß, der in Lehren und Lernen lebt und nicht leben will ohne ſich Rechenſchaft über ſein Thun und Laſſen zu geben. Die Frage wird aber nur beantwortet werden können, wenn man über das Sinnliche ſich zu erheben weiß; denn ſie fordert, daß der Zuſammenhang zwiſchen den ſinnlichen Zeichen und den überſinnlichen Sachen, auf welche die Zeichen zu deuten ſind, nachgewieſen werde. Der Zuſammenhang zwiſchen äußerer Erſcheinung und innerer Erſcheinung, zwiſchen Wort und Vorſtellung, beruht nicht auf der Aehnlichkeit der Erſcheinungen oder auf ihren quantitativen Verhältniſſen in Raum oder Zeit, denn Körperliches und Geiſtiges haben keine ſinnlich wahrnehmbare Berührungspunkte mit einander gemein, ſondern auf den gemeinſchaftlichen Trägern, auf den Subjecten der Erſcheinungen, von welchen wir geſehn haben, daß ſie eine doppelte und entgegengeſetzte Weiſe der Erſcheinung, eine äußere und innere Erſcheinung, haben müſſen (188). Der Sprung im Schließen von der einen auf die andere durchaus verſchiedenartige Erſcheinung iſt nun nicht zu leugnen, ſoweit eben nur die Erſcheinung in Frage kommt; aber er iſt gerechtfertigt, weil er für die überſinnlichen Gründe der Erſcheinung gar kein Sprung iſt, vielmehr unſer Denken bei demſelben Subjecte ſtehn bleibt, wenn es von dem Körper auf den Geiſt oder von dem Geiſt auf den Körper ſchließt. Der Zuſammenhang der Schlußglieder liegt in den überſinnlichen Trägern der Erſcheinung. Daher werden wir auch bemerken können, daß im Verſtändniß der Sprache, welches uns das am leichteſten faßliche Beiſpiel unſeres Schließens vom Aeußern auf das Innere abgiebt, die überſinnlichen Beweggründe unausbleiblich in Frage kommen. Wenn wir aus der einen Volksſprache in die andere überſetzen, ſo geſchieht dies nur um aus weniger geläufigen Zeichen überzugehn zu andern Zeichen, welche unſerer Uebung geläufiger ſind; dieſe Zeichen müſſen wir aber alsdann in

unſere Vorſtellungen überſetzen; damit jedoch iſt das der Rede noch keineswegs gewonnen; der Zweck de kein anderer ſein, als uns zur Erkenntniß deſſen zu der Redende uns mittheilen will. Sein Wille iſt der ſeiner Rede; daß dieſer Beweggrund nicht ſinnlich iſt, überſinnliche Grund der Handlungen, in welchen er werden wir hier nicht weiter zu beweiſen haben. Alle nen wir uns ſagen, wollen uns etwas mittheilen; de ſich zu äußern; auf die Beweggründe ihrer Aeußeru wir zurückgehn um ihre Mittheilungen zu verſtehn, un cher auf das Verſtändniß der Erſcheinungen ausgeh Willen faſſen müſſen dieſe Gründe der Erſcheinung Maſſe der ihm vorliegenden Thatſachen herauszuſche führt immer über das Sinnliche hinaus und geht du logie mit uns ſelbſt hindurch. Denn um die Bew Dinge zu finden, müſſen wir auf unſere Vorſtellung und in unſern eigenen Vorſtellungen die Beweggrün welche in unſerm innern Leben uns leiten. In die E rer Vorſtellungen greifen die Beweggründe ein und wir auch nicht überſehen dürfen, daß wie tief auch ſtellungen in den Fluß der ſinnlichen Erſcheinungen ſein mögen, doch in ihrer Bildung auch überſinnliche kenntlich machen. Indem wir an die Gegenſtände der gen denken, indem wir darauf ausgehn in unſerm dieſe Gegenſtände abzubilden nach ihrer objectiven R wir ſie unterſcheiden und verbinden, wie der Gedank ven Seins uns leitet, wollen wir durch ſie zum W und dieſer Wille iſt auf die überſinnliche Wahrheit her werden wir auch die Ausbildung aller der ſin lungen von Verhältniſſen, welche wir in unſern Denken betreiben, nicht unfruchtbar nennen d Erkenntniß des wahren Seins der Dinge. F gen der Dinge, welche wir empfangen, ſuchen zu legen für unſere Auslegung der Zeichen. Abe ein blindes Vertrauen auf unſere Fertigkeit in der ausſetzen, wenn wir nicht eingeſtehn wollten, daß der Erſcheinung nach der Analogie mit den in Beweggründen doch mehr oder weniger Unſicherh Die Schlüſſe vom Aeußern auf das Innere ſind dürfen unſerm Verſtande trauen, welcher uns ſinnliche Erſcheinung, welche uns auf ein auß Ding ſchließen läßt, auch eine innere Erſchei zuzuſetzen, wir dürfen auch darauf vertrau der geiſtigen Erſcheinung unſeres

en Beweggründen, wie unſer inneres Leben ausgehn
r von welcher Art dieſe Aehnlichkeit ſei und wie weit
werde, darüber berechtigen die Gedanken unſeres Ver-
welche auf unbekannte Träger der Erſcheinung uns ver-
och zu keinem Schluß. Wenn uns die ſinnliche Wahr-
Körper und Geiſt unterſcheiden läßt, wenn aus ihr die
Vorſtellungen hervorgehn, welche uns körperliche und
Erſcheinungen in mannigfaltige Verknüpfungen bringen
d dabei auch die Gedanken nähren, welche körperliches
ſtiges in denſelben Subjecten als verbunden anſehn, ſo
) dieſer ganze Reichthum unſerer Wahrnehmungen und
igen von geiſtigen und körperlichen Erſcheinungen nur
ißbegier auf der Frage Rede zu ſtehen, was denn die
ten Träger dieſer Erſcheinungen ſind. Nur muthmaßend
ngeregelter Weiſe kann der geſunde Menſchenverſtand die
tung dieſer Frage unternehmen; er iſt immer geneigt
igen von Erſcheinungen an die Stelle der Wahrheit der
ı ſetzen; gegen dieſe voreilige Neigung müſſen wir ihn
: Kritik der ſinnlichen Vorſtellungen ſichern, aber auch
icht ſtehn bleiben, ſondern nach ſichern Regeln ſuchen,
s befähigen unſere ſinnlichen Vorſtellungen von uns und
ingen als Mittel zur Erkenntniß des Ich und des Nichtich
ichen.

System

der

ogik und der Metaphyſik.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterich'ſchen Buchhandlung.
1856.

Göttingen,
Gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Käſtner.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil des Syſtems.

Von der Erkenntniß der einzelnen Dinge.

p. 1. Das einzelne Ding und der individuelle Begriff. §. 201 — 230. . . . . S. 3

p. 2. Das Leben des einzelnen Dinges und das reflexive Urtheil. §. 231 — 265. . . . . — 77

p. 3. Die urſachliche Verbindung und das tranſitive Urtheil. §. 266 — 295. . . . . — 204

Dritter Theil des Syſtems.

Von der Erkenntniß des Allgemeinen und ſeines Grundes.

p. 1. Das Allgemeine und das Syſtem der Erkenntniſſe. §. 296 — 330. . . . . S. 291

p. 2. Die Welt und die Erkenntniß des tranſcendentalen Zweckes. §. 331 — 356. . . . . — 404

p. 3. Gott und die Erkenntniß des tranſcendentalen Grundes. §. 357 — 384. . . . . — 484

Zweiter Theil des Syſtems.

Von der Erkenntniß der einzelnen Dinge.

Erſtes Kapitel.

Das einzelne Ding und der individuelle Begriff.

201. Die ſinnlichen Vorſtellungen, welche wir von den ubjecten der Erſcheinung haben, müſſen als Ausgangspunkte r alle unſere Unterſuchungen über uns und über die Außen- dt dienen, da wir auf die Erkenntniß eines Dinges nur un- r der Bedingung ausgehn können, daß wir von ihm eine orſtellung haben (169). Aber die ſinnlichen Vorſtellungen ieten uns auch nur Zeichen der Dinge dar, in welchen ſie ſich r Verhältniß zu uns oder zu andern Dingen zeigen, und wir nnen daher bei ihnen nicht ſtehen bleiben, ſondern müſſen ns die Frage vorlegen, was die Subjecte der Erſcheinung ner Wahrheit nach ſind. Dieſe Frage, von dem Streben der rnunft nach dem Wiſſen eingegeben, von den Erſcheinungen uf beſtimmte Gegenſtände gerichtet, führt ſchon in der Wahr- hmung zu der Annahme bleibender Subjecte (157), wird ber durch die Wahrnehmung nicht beantwortet, weil in ihr as Subject nur unbeſtimmt gedacht wird, während jene Frage rlangt, daß man angebe, was in beſtimmter Weiſe der Er- heinung zu Grunde liege. Denn weil die Erſcheinung ſelbſt ine beſtimmte iſt, kann ſie auch nur aus beſtimmten Gründen rklärt werden. Nur der Verſtand wird nach dem Geſetze des reichenden Grundes (166) die beſtimmten Gründe der Er- heinung erforſchen können, indem er über das Sinnliche hin- us zu der Erkenntniß des Ueberſinnlichen vordringt (168). r wird aber hierbei, einem allgemeingültigen Geſetze folgend 18) und in einem geſetzmäßigen Verfahren, auch eine Form s Denkens auszubilden haben (20), in welcher er der For-

derung der Vernunft das zu erkennen, was der Erſchei
zu Grunde liegt, zu genügen vermag. Die Frage, wa
das, was der Erſcheinung zu Grunde liegt und in der
ſtellung uns vorſchwebt, iſt als die erſte zu betrachten, w
der Unterſuchung des Verſtandes vorliegt, weil ſie auf n
weiter ausgeht als die unbeſtimmte Annahme eines Sub
der Erſcheinung, wie ſie ſchon in der Wahrnehmung gem
wird, zur Beſtimmtheit zu erheben, und auf die Ausbil
der Form unſeres Denkens, in welcher ſie beantwortet we
ſoll, wird der Verſtand zuerſt ſein Streben richten müſſen.

Wir wollen daran erinnern, daß ſchon mit den erſten U
nehmungen durch logiſche Unterſuchungen Sicherheit in die
ſenſchaftliche Forſchung zu bringen die Frage nach dem Was
Gegenſtände, welche unſerer Vorſtellung vorſchweben, als Carde
frage erkannt worden iſt. Schon Sokrates hat ſie aufgew
mit dem Bewußtſein, daß auf ihre Beantwortung alles ankom
Die Vorſtellungen der Gegenſtände ſchweben unſerm Nachde
nur vor im Wandel der Erſcheinung begriffen; man muß
darauf ausgehn in ſie feſte Beſtimmungen zu bringen und
ſetzt feſte Gegenſtände derſelben voraus, ein bleibendes Sein, a
ches in allgemeingültigen Gedanken erkannt werden ſoll, wie
ſolche Gedanken ſich bilden mögen. Daß auch vor allen
Erörterungen ſchon immer die Frage, was iſt das, was
erhoben worden war, verſteht ſich von ſelbſt. Sokrates
das Verdienſt ſie als die erſte Frage, welche bei der Unterſu
eines jeden Gegenſtandes erörtert werden müſſe, hervorgehob
haben. In den folgenden Unterſuchungen ſeiner Schule iſt
dieſem Sinn fortgeführt worden und fortwährend die Grund
der alten Philoſophie geblieben; auch von der neuern Philoſo
konnte ſie nicht überſehen werden. Sie wiederholt ſich in
Syſtemen, welche die Subſtanz oder das Weſen der Dinge
auch die Dinge an ſich zum Gegenſtande der wiſſenſchaftli
Unterſuchung machen wollten; denn ſie mußten ſich darüber Re
ſchaft zu geben ſuchen, was die Subſtanz oder das Weſen
das Ding an ſich ſei.

202. Das Sein, welches aller Erſcheinung zu Gr
liegt, (das Subſtrat der Erſcheinung) darf aber nicht als
untheilbare Einheit gedacht werden, weil die Erſcheinung
Schein vorausſetzt, welcher nur von dem einen Grund
Erſcheinung auf den andern Grund fallen kann. Wir

zwei Subjecte der Erſcheinung annehmen müſſen, welche von der ſinnlichen Vorſtellung unterſchieden werden, das und die Außenwelt, und da die letztere als eine unbe- te Vielheit von Dingen gedacht werden kann (131), zer- uns die Subjecte der Erſcheinung überhaupt in eine eit von unbeſtimmter Menge. Ein jedes von dieſen Sub- iſt aber als eine bleibende Einheit zu denken, welche den Wechſel vieler Erſcheinungen hindurchgeht (166). nennen die Vielheit der an ihm kommenden und gehenden einungen ſeine ſinnlichen Accidenzen und im Ge- gegen ſie nennen wir das eine bleibende Subject der einungen die Subſtanz oder das überſinnliche Ding. die Subſtanz oder das überſinnliche Ding iſt ſeiner Wahr- nach, wird der Verſtand aus den ſinnlichen Accidenzen zu nen ſtreben müſſen.

Da wir ſchon früher gezeigt haben, daß wir kein Ding ſehen, oder ſonſt wie ſinnlich empfinden (165 Anm.), ſo werden jedes wahre Ding für ein überſinnliches anzuſehn haben und wir dieſelben Dinge auch ſinnliche Dinge nennen, kann nichts ers meinen, als daß ſie ſich in ſinnlichen Erſcheinungen uns kennen geben. Nicht an ſich und ihrer Wahrheit nach ſind ſinnlich, ſondern nur in Verhältniß zu unſerer Erkenntniß ſtellen ſich ſinnlich dar (168 Anm. 1; 170 Anm.). Von wahren gen aber ſprechen wir nur um zu erkennen zu geben, daß in gewöhnlichen Sprachweiſe die Dinge von ihren Accidenzen ſorgfältig unterſchieden zu werden pflegen. In dieſer, welche ein Ding zu nennen pflegt, was Gegenſtand unſeres Den- werden kann, treten denn freilich ſeltſame Dinge auf, wenn von der Sonne nicht allein, ſondern auch von ihrem Lichte von dem Schatten ihres Lichtes wie von Dingen redet, gleich- könnte die Erſcheinung eines Dinges ein Ding von die- Dinge, ein zweites Ding, und der Mangel dieſer Erſcheinung drittes Ding von dieſem zweiten Dinge ſein. Gegen dieſen des gewöhnlichen Sprachgebrauchs müſſen wir unſer behaupten in unſere wiſſenſchaftliche Terminologie eine ſichere ſcheidung zwiſchen den wahren und den vermeinten Dingen der einen Vorſtellung zu ziehen, indem wir Dinge und Accidenzen Dinge mit einander zu verwechſeln uns verſagen.

203. In der uns unüberſehlichen Zahl der Dinge haben

wir einem jeden ſeine Bedeutung für ſich beizulegen, inwi
es als Träger der von ihm ausgehenden Erſcheinungen z
trachten iſt. Wenn auch die von einander verſchiedenen
in ihren Erſcheinungen an einander ſcheinen und daher
meinſchaftliche Erſcheinungen haben, ſo werden ſie doch au
Beziehung auf dieſe von einander unterſchieden werden m
indem das eine in anderer Weiſe als das andere das S
zur Begründung der Erſcheinungen beiträgt. Jedes von
ſoll einen Erklärungsgrund ſeiner Erſcheinungen abgeben
wir haben ihm daher eine ſelbſtändige Macht beizulege
welcher es ſich thätig erweiſt in der Hervorbringung ſein
ſcheinung und in derſelben für ſich iſt. Um aber zu erk
was ein jedes dieſer Dinge für ſich iſt, werden wir zurü
müſſen in unſern Gedanken auf die in ihm ſelbſt geſetzte
heit des Seins, welche in ſeinen Erſcheinungen nur
von ſich giebt. Durch ſein ſelbſtändiges Fürſichſein, durch
ches jedes Ding von jedem andern geſchieden iſt und in
andern Weiſe als jedes andere einen Erklärungsgrund de
ſcheinungen abgiebt, ſtellt es ſich als ein einzelnes D
dar, welches wir auch ein beſonderes Ding zu nennen
gen, weil es in ſeinem ſelbſtändigen Sein von jedem an
Dinge ſich abſondert. Der Gedanke eines ſolchen einz
oder beſondern Dinges liegt uns zunächſt in dem Gedan
unſeres Ich vor, welches als Ausgangspunkt aller unſerer
ſtändigung über das Thatſächliche anerkannt werden muß (19
So wie unſer Ich als eine bleibende Einheit zu denken iſt, we
im Fortſchreiten zum Wiſſen durch eine Reihe von Erſcheinun
als daſſelbe Subject hindurchgeht (131), ſo wie es in ſei
innern Erſcheinungen von allen übrigen Dingen ſich abſond
welche nur in äußern Erſcheinungen uns zur Erkenntniß k
men, ſo haben wir auch jedes andere Ding nach Analogie
ihm zu betrachten (200) und ihm ein bleibendes, durch ſ
Erſcheinungen hindurchgehendes Selbſt beizulegen; in die
Selbſt verkündet es ſich als ein einzelnes und beſonderes Di

1. Sobald wir erkannt haben, daß wir zur Erklärung
Erſcheinung mit der Annahme eines allgemeinen Subſtrats

Erſcheinungen nicht ausreichen, ſondern eine Mehrheit von Dingen als Träger der Erſcheinung annehmen müſſen (202), werden wir auch dahin geführt dieſen Dingen in irgend einer Weiſe Selbſtändigkeit beizulegen. Eine Selbſtändigkeit freilich, welche ſich nur in gewiſſen Schranken behaupten läßt, weil die Träger der Erſcheinung, als ſolche in Gemeinſchaft mit einander ſtehend, auch in gegenſeitiger Abhängigkeit von einander gedacht werden müſſen. Von dieſer Seite ihrer Abhängigkeit ſehen wir aber ab, wenn wir zunächſt nur darauf ausgehn das zu erkennen, was ſie als ſelbſtändige Dinge der Erſcheinung ſind. Wir würden die Erſcheinung aus den Dinge nicht erklären können, wenn es nicht eine ſelbſtändige Kraft ſie hervorzubringen hätte. Aber jedes Ding trägt auch nur dazu bei die Erſcheinung zu begründen, weil in ihr nicht allein die Wahrheit, ſondern auch ein an ihm haftender Schein ſich offenbaret. Nur hieraus läßt ſich das Accidentelle in den Erſcheinungen erklären. Wäre nur eine Subſtanz, ſo könnte ihr nichts abkommen, nichts zufallen und nichts als Accidens von ihr ausgeſagt werden. Hätte die Subſtanz keine Selbſtändigkeit, ſo würde ſie auf ihre Erſcheinungen keinen Einfluß ausüben, in ihnen keine Kräfte von ſich geben können, und was wir ihre Accidenzen nennen, würde ihr weder zukommen, noch anfallen, ſondern nur ganz locker um ſie herumſchweben ohne irgendwie mit ihr verbunden zu ſein. Daß wir die Accidenzen mit der Subſtanz in einer kürzeſten Ausſage verbinden dürfen, kann nur darauf beruhn, daß ſie beſtändige Zeichen von ihrem Sein abgeben, mit ihr in engem Zuſammenhange ſtehn und wenigſtens zum Theil ihren Grund in ihr finden. Die Selbſtändigkeit der Subſtanzen ſetzt aber ein Syſtem der Subſtanzen voraus, ſo daß wir bei Betrachtung derſelben unſer Ich als Beiſpiel zu nehmen berechtigt ſind. Manche Philoſophen ſind hierin ſo weit gegangen, daß ſie glaubten nur nach Analogie mit unſerm Ich andern Gegenſtänden außer uns Subſtantialität beilegen zu können. Nur in unſerm Ich, meinten ſie, finden wir Subſtantialität und ein Selbſt; von uns aber übertragen wir dieſe Begriffe auf andere Gegenſtände. Dieſe Anſicht jedoch behandelt den Gedanken der Subſtanz nur als ein Ergebniß unſerer Erfahrung und wir müſſen dagegen geltend machen, daß wir unſer Ich ſelbſt nicht als eine Thatſache der Erfahrung finden, ſondern zu den Erſcheinungen hinzudenken, aus welchen es erklärt werden ſoll, nach dem allgemeinen Grundſatze des zureichenden Grundes (166). Eben dieſer Grundſatz berechtigt uns auch andere Subſtanzen außer unſerm Ich zu ſetzen. Dagegen müſſen wir zugeſtehn, daß wir, ſobald der Gedanke ſelbſtändiger Dinge weiter in anſchaulicher Weiſe von uns entwickelt werden ſoll zur Analogie derſelben mit unſerm Ich unſere Zuflucht zu

nehmen nicht unterlaſſen können; weil wir kein anderes
kennen als unſer eigenes. Durch dieſe Analogie wird uns
auch die Beſonderung der einzelnen Dinge erſt in unauswe
Nothwendigkeit vor Augen gelegt. Wenn wir die Erſche
der Außenwelt im Allgemeinen überſehn, ſo zeigen ſich uns
ſelben keine nothwendige und unumgänglich anzunehmende Ab
zeitlich und räumlich hängt in ihnen alles zuſammen und
auch die Verſchiedenheiten der ſinnlichen Qualitäten nicht
wie Tag und Nacht abſtechen, ſo liegt darin doch kein zwi
Grund andere Unterſchiede als nur der Erſcheinungen anzu
welche bei der Einerleiheit der Subſtanz beſtehn können.
wenig als der Gedanke des Nichtich uns zwingt die Einheit,
wenig zwingt er uns auch die Vielheit für ſich beſtehender
in der Außenwelt anzunehmen (131). Daher wird nur da
Gegenſatz zwiſchen Ich und Nichtich das Zuſammenfließe
Erſcheinungen zu einer Maſſe von Zeichen, welche alle auf
Subject hinweiſen könnten, als unzuläſſig erkannt, und n
im Gedanken des Ich das poſitive Glied dieſes Gegenſatze
können wir auch nur aus dieſem Gedanken das Poſitive f
Gedanken eines für ſich beſtehenden Dinges ziehen. Ni
Unrecht hat daher Schelling bemerkt, daß alle Unterſchiede
der Erſcheinungen, ſondern der Subſtanzen auf dem Gedan
Ich beruhten, und ſeinem Unternehmen dieſe Unterſchiede z
tigen würde nichts entgegenſtehn, wenn es gelänge das
ein bloßes Gedankending aus der richtigen Rechnung zu f
Nicht weniger richtig iſt es, daß Fichte die Selbſtanſchaun
Ich als die Thatſache bezeichnet, durch welche der ſtetige
menhang in dem Fluſſe des allgemeinen Lebens unterbroche
denn nähmen wir dieſe Selbſtanſchauung weg, durch welch
für ſich beſtehende Ding ſich ſelbſt als abgeſondert von
Dingen und in ſeinen Selbſtbewußtſein von ihnen unter
ſetzt, ſo würden wir nichts übrig behalten, als eine unterſch
Allgemeinheit des Seins, welche aber auch für niemanden
den erſcheinenden Dingen wäre. Das Sein des Ich aber,
dem Vorwande, daß es nur ein Gedankending wäre, zu be
wird auch nicht gelingen, denn das Denken, wie Carteſius
behauptet ſich gegen jeden Zweifel und fordert ſein Subject,
ches nicht als ein bloßes Gebilde der fingirenden Einbildung
wie man ein ſolches mit dem Namen des Gedankendinges
zeichnen pflegt, ſondern als das Ergebniß eines geſetzmäßigen
denkens nach dem Satze des zureichenden Grundes angeſeh
den muß. Auch die Vorſtellungsweiſe Fichte's, welcher
daß der Gedanke des Ich nur vom allgemeinen Leben he
bracht würde, nicht aber von dem freien Denken des Ich,

einer Berichtigung. Denn die reflexive Thätigkeit, in welcher jeder Act des Selbſtbewußtſeins ſich vollzieht, kann als ſolche nur dem reflectirenden Ich zugerechnet werden (166); daß es dieſelbe mit Nothwendigkeit vollzieht, darf nicht als Beweis gelten, daß ſie zwangsweiſe von ihm, alſo nicht eigentlich von ihm, ſondern von einer andern zwingenden Kraft, vollzogen werde; der vieldeutige Gedanke der Nothwendigkeit (140 Anm.) iſt nicht mit dem Gedanken des Zwanges zu verwechſeln; was ich als denkendes Weſen vollziehe, weil es in meinem Weſen liegt es zu vollziehn, bleibt meine That, auch wenn ich dabei nach einem unverbrüchlichen Geſetz thätig bin. Dadurch aber daß ich meine Gedanken mir zueigne und ſie von andern Momenten der Erſcheinung unterſcheide, die mir nicht zugerechnet werden dürfen, für welche alſo andere Subjecte in Anſpruch genommen werden müſſen, tritt ein unüberſteiglicher Unterſchied unter den Subjecten oder Subſtanzen heraus und in meinem Selbſtbewußtſein bin ich dadurch von allen andern Dingen unterſchieden. Für Andere mag dies Selbſtbewußtſein etwas anderes ſein, für mich allein aber iſt es Selbſtbewußtſein und das andere Subject, welches daſſelbe erkennen möchte, würde dieſes doch nicht als ſein, ſondern nur als mein Selbſtbewußtſein haben können. So ſondern ſich die Dinge der Welt in ihrem Selbſtbewußtſein von einander ab und jedes von ihnen hat in ihm ſeine eigene Welt. Wie aber damit eine Gemeinſchaft unter ihnen in ihren Gedanken und in ihren Leben verbunden ſein könne, muß weiter Ueberlegung überlaſſen bleiben; hier kommt es uns nur darauf an die Abſonderung der einzelnen Dinge von einander in ihrem Selbſt und in ihrer Selbſtändigkeit feſtzuſtellen.

2. Dieſelben Dinge nennen wir einzelne und beſondere Dinge. Daß wir zwei ſynonyme Ausdrücke für dieſelbe Sache gebrauchen, würde weniger auffallen, wenn nicht die formale Logik in der Beobachtung der Sprache ausgehend zur Unterſcheidung der Formen der Ausſage die beſondern von den einzelnen Sätzen unterſcheidend für nöthig gehalten hätte. Wir werden erſt ſpäter dieſen Unterſchied in ſeiner logiſchen Bedeutung würdigen können und ſehen, daß er nur ein ſehr geringes, weſentlich nur grammatiſches Moment hat. Daher haben wir auch ſchon früher (127), ſo wie es die ältere Metaphyſik zu thun pflegte, nur den Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern hervorgehoben, das Einzelne aber auch das Einzelne genannt nach altem Sprachgebrauch; ein drittes Glied in die Eintheilung einzuſchieben ſchien uns unnöthig. Sollte man ſich dagegen darauf berufen wollen, daß Allgemeines und Einzelnes als die beiden Grenzen in der Leiter der Begriffe anzuſehn wären, zwiſchen welchen ein Mittleres nicht entbehrt werden könnte, ſo würden wir bemerken müſſen, daß von

dieſem Geſichtspunkte aus auch noch weitere Unterſcheidungen
langt werden könnten. Denn ſollte das Beſondere nicht auch
Beſonderſte mit in ſich ſchließen, ſondern nur das Einzelne
Beſonderſte bedeuten, ſo würde mit gleicher Berechtigung auch
ſagt werden können, das Allgemeine ſchlöſſe nicht das Allgem
in ſich und für dieſes würde alsdann auch noch eine beſondere
zeichnung geſucht werden müſſen. Dieſer Geſichtspunkt biete
allerdings nicht unbedeutende Probleme dar, welche zu der
ſcheidung des genus generalissimum und der species speciali
geführt haben; uns jedoch auf ihn einzulaſſen iſt hier nic
Ort, indem er ohne Zweifel die Grenzen der wiſſenſchaftlich
terſuchungen berührt, während unſere gegenwärtigen Forſchunge
ſehr in der Mitte der Vorſtellungen ſich bewegen und nur gl
im Groben das Ueberſinnliche aus dem Sinnlichen herauszu
verſuchen. Was aber die Abſchattung der beiden ſynonymen
drücke, Beſonderes und Einzelnes, betrifft, ſo liegt ſie in
Etymologie deutlich genug vor. Das Beſondere wird etwas
nannt um damit zu bezeichnen, daß es aus der allgemeinen
der Gegenſtände abgeſondert werden ſoll um es als einen Geg
ſtand zu betrachten, welcher für ſich etwas iſt und bedeutet;
Einzelne bezeichnet dieſen Gegenſtand als einen ſolchen, welcher
Einheit betrachtet werden müſſe. Beides gilt von den Ding
welche wir als nächſte Träger der Erſcheinungen zu denken ha
Sie ſind etwas für ſich abgeſondert von andern Dingen; ſie
eine concrete Einheit, welche einer Reihe zuſammenhängender
tigkeiten zu Grunde liegt.

204. Obgleich wir nun die Einheit unſeres Ich durch
eine Reihe wechſelnder Accidenzen hindurchzuführen haben
müſſen wir es doch als ein und daſſelbe Subject und als ein
untheilbare Subſtanz betrachten, welche nur in verſchiede
Erſcheinungen ſich zu erkennen giebt. Wir pflegen daher
Individualität unſeres Ich anzuerkennen. Eine ſolche Indi
dualität haben wir aber auch einem jeden ſelbſtändigen Ding
beizulegen; denn ſein Selbſt bleibt immer daſſelbe, wie
auch ſeine Accidenzen ſich verändern mögen. Die einzel
Dinge ſind daher auch als individuelle Dinge anzuſehn.
Es ſpricht ſich hierin die Forderung der Vernunft aus
Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen eines Dinges aus einem
Grunde zu erklären, welcher auch in einem Gedanken gedac
werden muß, denn die Vernunft muß darauf ausgehn alle
Zeichen, welche wir von einer Sache haben, in einer gemein

| zu vereinigen. Am deutlichſten ergiebt ſich
im Gedanken des Fortſchreitens zum Wiſſen,
: die Mannigfaltigkeit einzelner Gedanken zur
nenfaſſen und alle Ergebniſſe der frühern Er-
r Summe des gewonnenen Wiſſens uns ver-
ſollen (123). Die concreten Vorſtellungen,
den Subjecten der Erſcheinungen uns zu bilden
weiſen uns auf einheitliche Subſtanzen hin, in
die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen vereinigt
o die Dinge in ſich vereinigen, dürfen wir in
n nicht auseinanderreißen, nicht ſich zerſtreuen
nſere Gedanken der Wahrheit der Dinge nach-

idualität der einzelnen Dinge drückt nichts weiter
entität der Subjecte, welchen eine Vielheit der
gt wird, durch die ganze Reihe dieſer Prädicate.
ſtand, welcher als wahre Subſtanz und als nächſter
einungen angeſehn werden darf, muß daher als
individuum angeſehn werden. Die Atomenlehre
ng der Vernunft untheilbare Subjecte der Erſchei-
n auf das entſchiedenſte ausgedrückt, die älteſte
Demokrit auch mit dem Bewußtſein, daß wir
in unſerer ſinnlichen Wahrnehmung nicht nachzu-
n. Die Spuren derſelben, fordert die Atomenlehre,
in der Erſcheinung ſich verrathen. Der Fehler
nicht darin, daß ſie untheilbare Dinge vorausſetzt,
daß ſie dieſelben als Körper betrachtet, d. h. in
siweiſe ihr Weſen erkannt zu haben glaubt, daher
ig das Untheilbare ſucht, wärend wir es nur in
r Erſcheinung zu finden hoffen dürfen, weil eine
nur ein verworrenes Product iſt und der Unter-
eile bedarf, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt.
en aber wird uns die untheilbare Identität der
ichen Gebiete, wo wir die Identität der Perſonen
lte der Unterſuchung anzuerkennen haben und ihre
elben untheilbaren Perſon zurechnen durch die ganze
ns. Es beruht dies auf derſelben Forderung der
e uns die Identität unſeres Ich anerkennen läßt,
) jede Perſon nach der Analogie mit unſerm Ich
lt werden muß. Daß aber die Identität des Ich
erden darf, dafür bürgt uns die Forderung, daß

wir im Wiſſen fortſchreiten ſollen; denn ſie kann nur unter
Bedingung erfüllt werden, daß unſer Ich als derſelbe überſin
Grund des Denkens auf der höhern wie auf der niedern
des Denkens geſetzt werden muß. Die Zweifel gegen die I
tät und Individualität des Ich rühren dagegen nur von den
ſtellungsweiſen her, welche alles Erkennen von der ſinnlichen
pfindung ableiten wollen und daher nur auf die Mannichfalt
der Erſcheinungen, aber nicht auf die Einheit ihres Grundes
führt werden. Daß unſer Ich in ſeiner leiblichen Erſchei
nicht daſſelbe bleibt, daß ſeinem Leibe viele fremdartige Subſt
ſich anſetzen, weil eben der Leib nur als eine Sammlung von
ſcheinungen ſich darſtellt, in welcher viele Subſtanzen als m
kende Urſachen ſich erweiſen (188 Anm.), ſoll ebenſo wenig
leugnet werden, als daß auch in unſern geiſtigen Erſcheinu
das Ich ſich verändert und nicht immer ſo unentwickelt bleibt,
es auf den erſten Stufen ſeines Lebens ſich zeigt, aber alle
Bemerkungen beruhen nur auf der Wandelbarkeit der Erſcheinu
und der ſich entwickelnden Kräfte des Ich, treffen aber nicht
einheitlichen Grund, aus welchem die Erſcheinungen und die
wicklung der Kräfte hergeleitet werden muß. Wenn wir nicht
ten uns nicht auf uns ſelbſt beſinnen können, ſo beweiſt das
daß unſer Denken nicht immer im Stande iſt die Erſcheinu
zuſammenzufaſſen, welche auf unſer Ich zurückzuführen ſind
folgt aber daraus nicht, daß unſer Ich nicht dennoch durch
dieſe Erſcheinungen als verbindender Grund hindurchgeht.
Gedanke des individuellen Dinges läßt ſich nur nach unſerer
einanderſetzung nach der Analogie mit unſerm Ich beſtimmen.
der Erklärung der Erſcheinungen werden wir durch eine Reihe
Gründen hindurchgeführt, welche wir wie Stufen in der Erklä
anſehn können, weil wir in ihr nach einer beſtimmten Ord
aufſteigen müſſen. Die erſte Stufe in der Erklärung der in
Erſcheinungen giebt der Gedanke unſeres Ich ab. Auf derſe
erſten Stufe in der Erklärung der äußern Erſcheinungen ſteht
Gedanke eines jeden individuellen Dinges außer uns, und
Gedanken des individuellen Dinges haben wir daher überhaupt
den Gedanken des Dinges anzuſehn, welches uns die erſte
nächſte Erklärung der Erſcheinung abgiebt. Wir ſetzen in
daß zunächſt ein bleibendes Subject angenommen werden
welches gemeinſchaftlich mit andern Subjecten derſelben Stu
Daſeins die Erſcheinung hervorbringt. Weil es nicht allein
dern nur in Gemeinſchaft mit andern Subjecten und von
unterſchieden die Erſcheinung begründet, muß es als ein ein
und beſonderes Ding gedacht werden. Für diejenigen, welch
Erſcheinungen nur aus den einzelnen Dingen erklären und

uen als Dinge anerkennen wollen, würde es unnöthig ſein
ju erinnern, daß die individuellen Dinge nur die nächſten
: der Erſcheinungen wären, ſie würden auch keinen Grund
die Dinge als einzelne Dinge zu bezeichnen, weil es ihrer
ıg nach nur einzelne Dinge giebt. Da wir aber ſchon auf
alität des Allgemeinen hingewieſen haben (127), ſind uns
nſätze nöthig.

05. Wenn nun der Verſtand das einzelne Ding als
eibenden Grund vieler Erſcheinungen zu denken ſtrebt,
d ſein Gedanke eine Form annehmen müſſen, in welcher
:deutung vieler Erſcheinungen zuſammengefaßt oder be=
wird. Einen jeden Gedanken, welcher dazu beſtimmt
e Bedeutung vieler Erſcheinungen zu begreifen, nennen
ıen Begriff, und wenn er dieſe Bedeutung in den
ken eines individuellen Dinges zuſammenfaßt, einen
iduellen Begriff.

Daß wir Erſcheinungen oder Zeichen von ihrer Bedeutung
erſcheiden haben, wird keines Beweiſes bedürfen, da wir ohne
l daran gewöhnt ſind Minen, Geberden, Worte in den
welchen ſie haben, umzuſetzen und ſelbſt die Vorſtellungen,
wir in uns finden, als Zeichen ihrer vernünftigen Motive
ten. Auf dieſen Unterſchied aber wird man achten müſſen,
man die Elemente, welche von Begriffen zuſammenbegriffen
: ſollen, richtig faſſen will. Es iſt nicht eine Mannichfaltig=
m Zeichen, welche die Begriffe zu einer Vorſtellung zuſam=
ſſen ſollen, ſondern eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen
Zeichen ſoll von ihnen zu einem Gedanken vereinigt werden.
richtigen Begriff von unſerm Ich werden wir uns nur da=
bilden können, daß wir die Charakterzüge, welche in den
gründen unſerer Vorſtellungen und Handlungen liegen, aus
herauszufinden und zuſammenzurechnen wiſſen, welches ohne
l noch ein anderes Geſchäft iſt, als wenn wir uns unſerer
ıgenheit nur zu erinnern und unſer ſinnliches Leben in einer
:llung uns zu vergegenwärtigen im Stande ſind. Ebenſo
ı wir auch einen richtigen Begriff von andern Individuen
durch uns bilden können, daß wir in ihren Erſcheinungen
Weſentliche, um es in einen Gedanken zuſammenzufaſſen, von
zufälligen Beimiſchungen abſondern lernen. Dieſe geben nur
Schein ab, welcher von der Wahrheit der Dinge losgelöſt
n muß, wenn wir uns von ihnen richtige Begriffe bilden
n. In ihnen wollen wir nicht eine Sammlung von Erſchei=

ungen zuſammenfaſſen, ſondern die Kraft kennen lernen, wel[illegible]
dieſen Erſcheinungen ſich verkündet und ſie zuſammenhält, [illegible]
ſie aus einem und demſelben Grunde ſtammen. Wir haben [illegible]
auch ſchon früher (157 Anm.) auf die Wichtigkeit des Unte[illegible]
des zwiſchen Vorſtellung und Begriff aufmerkſam gemacht
wird von niemanden verkannt werden können, welcher nur [illegible]
ſeinen Gedanken auf ihn gerichtet und einigermaßen eine [illegible]
ung von einer wiſſenſchaftlichen Begriffsbildung gewonnen
Jeder wird leicht einſehn können, daß es etwas ganz ande
eine Vorſtellung von einem Menſchen, von einem Thiere, von
Pflanze und einen Begriff von dieſen Dingen zu haben.
ſagen zu können, was dieſe Dinge ſind. Dies trifft nicht allein
Arten und Gattungen, ſondern auch die individuellen Dinge.
wird auch nicht geleugnet werden können, daß unſer wiſſenſchaf
ches Beſtreben darauf gerichtet iſt über die ſinnliche Vorſtel
der Dinge hinauszugehn und zu erkennen, was die Dinge
Wahrheit oder ihrem Begriffe nach ſind, und daher ſind die
nungen derer, welche den Unterſchied zwiſchen Begriff und
ſtellung verwiſchen möchten, eigentlich nur dahin gerichtet, daß
die Begriffe, welche wir haben möchten, doch nicht zu erreich
Stande wären, ſondern nur ſinnliche Vorſtellungen von den
gen hätten. Dieſer Anſicht können wir nicht ganz, aber
weit nachgeben, daß es ſchwer oder unmöglich ſein möch
vollkommen ausgebildeten Begriff irgend eines Dinges in
wirklichen Denken nachzuweiſen. Wir haben ſchon zu
daß wir in unſerm Beſtreben das Ideal des Wiſſens z
lichen bei allen unſern philoſophiſchen Unterſuchungen w
der Vernunft zu thun haben (48). Daher wird auch
des Begriffes, welche wir ſuchen ſollen, nur eine ideale
uns bezeichnen und wir werden anzunehmen haben,
einem beſtändigen Beſtreben begriffen ſind aus unſ
Vorſtellungen die Begriffe der Dinge herauszubilde
Ende hiervon erreicht zu haben. Deswegen dürfen
Beſtreben Begriffe zu bilden nicht aufgeben, vielme
annehmen, daß wir der Forderung der Vernunft,
Begriffsbildung führt, auch einigermaßen genügen
wir Schein und Wahrheit der Dinge unterſcheiden
wir aber ſeit lange mit dieſer Unterſcheidung bei
nur annäherungsweiſe ihr genügen können, müſſe
griffen noch immer die ſinnlichen Vorſtellungen d
gehen. Sie geben uns den Stoff für die Begri
dieſer ihrer Beziehung zu dem ſich bildenden
die allgemeine Vorſtellung des Gegenſtandes,
ammenen Begriff begleitet, das Gemein

. So haben wir ein Gemeinbild von unſerm Ich, welches
egangen iſt aus der Sammlung unſerer innern Wahrneh-
ı, eine allgemeine Vorſtellung von uns, über welche wir
ken, wenn wir Selbſterkenntniß gewinnen wollen. So
wir ein Gemeinbild von den beſondern Menſchen, Thieren,
n, ſo von ihren Arten und Gattungen, deren Unterſuchung
wiſſenſchaftliches Nachdenken beſchäftigt. Bei einem jeden
e ſchwebt uns ein ſolches vor, möge er abſtract oder concret
weil wir bei jedem Begriffe uns an die Erſcheinungen zu
haben, aus welchen er uns zur Erkenntniß kommen ſoll.
s würde übel mit unſerer Erkenntniß ſtehen, wenn wir
ſolches Gemeinbild von den Gegenſtänden hätten, wenn wir
vom Cirkel nur das Gemeinbild aus den verſchiedenen Cir-
ıten, welche in der Erfahrung uns vorgekommen wären, und
ı Menſchen, deren Charakter wir durch lange Beurtheilung
: zu haben glauben, nur das Gemeinbild aus ihren Minen,
en, Worten, in welchen ſie uns erſchienen ſind. Zu der
g eines jeden Begriffs gehört ohne Zweifel mehr als Ge-
ı und Einbildungskraft, welche dazu ausreichen das Gemein-
Stande zu bringen. Weil nun ein Gemeinbild, eine all-
: ſinnliche Vorſtellung, unſere in der Bildung ſchwebenden
e beſtändig begleitet, begegnet es uns häufig, daß wir die
e mit den allgemeinen Vorſtellungen verwechſeln. Daß dieſe
hslung auch in der Theorie der Logik ſich feſtgeſetzt hat,
at vornehmlich die Meinung beigetragen, daß jedes Wort
Begriff bezeichne. Sie iſt aus den zwitterhaften Zuſtänden
egangen, in welchen formale Logik und Grammatik ſich ge-
ı an einander zu verſtändigen ſuchten. Es kann für ſie
rt werden, daß die Bedeutung eines jeden Wortes auch
lehrheit von Erſcheinungen in ſich begreift, und daß man an
mologie des Wortes ſich haltend dazu geführt werde unter
nichts weiter zu verſtehn, als den Gedanken von einem In-
mehrerer Erſcheinungen. Es werden aber die, welche dieſem
gebrauch folgen, daran zu erinnern ſein, daß die Wiſſenſchaft
cht und die Pflicht habe ihre techniſchen Ausdrücke in einem
ıten Sinn auszuprägen. Hierzu giebt ihr der unbeſtimmte
gebrauch des gemeinen Lebens reichliche Veranlaſſung. Auch
ı vorliegenden Fall liegt eine ſolche vor. Der gemeine
gebrauch unterſcheidet zwiſchen Vorſtellung und Begriff; die
lung aber iſt immer allgemein und bezeichnet einen Inbe-
n Erſcheinungen. Sollte nun ein jedes Wort einen Begriff
n, ſo würde der Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Begriff
ufzugeben ſein, weil ohne Zweifel jedes Wort eine Vorſtel-
ezeichnen kann. Denn die Worte haben ihre Bedeutung nur

nach dem Verſtändniß derer, welche ſie gebrauchen.
nicht wiſſenſchaftlich gebildeten Handwerker bedeutet das W
nur eine Art der Figuren, welche er aus der Erfahrun
wenn auch keine von ihnen einen genauen Cirkel beſchrei
für den Geometer bezeichnet er die wiſſenſchaftliche F
welche im Begriffe des Cirkels liegt, wenn auch keine in
fahrung vorkommende Figur einen genauen Cirkel abgeb
So iſt es mit allen Worten, welche zur Bezeichnung von
ausgeprägt werden können; ſie können ebenſo gut nur zur
nung von Vorſtellungen gebraucht werden, weil mit jedem
ein Gemeinbild verbunden iſt. Es muß hieraus klar ſein,
in logiſcher Unterſuchung nicht von dem uns leiten laſſen
was die Worte ausſagen, weil ſie dem nicht wiſſenſchaf
bildeten etwas anderes ausſagen, als dem wiſſenſchaftlich G
Wir müſſen dagegen zu allgemeingültigen Beſtimmungen
dringen ſuchen und nach der Bedeutung der Worte fragen
ſie gewinnen können und ſollen. Hierbei aber darf der U
der Worte nicht außer Augen gelaſſen werden. Schon
ging auf dieſen Unterſchied ein, indem er von den Haup
behauptete, daß ſie Weſen und Ideen oder Begriffe, von d
wörtern, daß ſie nur Thaten oder Handlungen ausdrücken
Es gehört dies zu den rohen Unterſcheidungen, aus wel
alte Philoſophie allmälig ſich herausarbeiten mußte. Den
es auch richtig iſt, daß alle Zeitworte, obgleich ſie Erſch
zuſammenfaſſend bezeichnen, keine Begriffe und keine Su
oder Weſen ausdrücken können, ſo haben doch auch viele
wörter nur die Beſtimmung Sammlungen von Erſcheinu
unſerer Vorſtellung zu bringen, wie ſich denn die Sprache
erlaubt Zeitworte zu Hauptworten umzubilden. Wer di
den Blitz, die Wolke, den Regenbogen für etwas andere
als für Sammlungen von Erſcheinungen, weil ſie durch Ha
bezeichnet werden, der würde ſich ohne Zweifel durch den
der Worte täuſchen laſſen und über das, was in Begriffen
werden ſoll, in eine unſägliche Verwirrung ſich ſtürzen.
Gang unſerer Unterſuchung hat uns zuerſt nur auf die Fo
individuellen Begriffs geführt, und wir können uns daher h
darauf beſchränken nur die Worte zu berückſichtigen, welche
duelle Subſtanzen als Gründe der Erſcheinungen bezeichnen
Für ſie ſind in der Sprache die Eigennamen ausgebildet
welche freilich nur in einem kleinen Kreiſe unſerer Erfahr
ſicherer Feſtſtellung gelangt ſind, aber hierdurch nur in d
dächtniß uns zurückrufen, daß wir nicht überall die wahren
der Erſcheinung zu erkennen vermögen. Da unſere Unſich
weiſe nicht darauf ausgeht aus der Mitte eines weitvorgeſch

s ſogleich über alle Formen des Denkens und der Rede verſtändigen, vielmehr zu zeigen ſucht, wie vom Gedanken iſſens getrieben in uns die Formen unſeres Denkens ſich h erzeugen und alsdann auch einen Ausdruck in der Sprache laſſen wir hier noch die Erörterung aller der Fragen zu- welche über allgemeinere, über die Stufe des individuellen hinausſchauende Begriffe und über ihre ſprachliche Bezeich- hoben werden könnten. Es genügt uns gezeigt zu haben, Worte giebt, welche Begriffe, und andere Worte, welche egriffe auszudrücken beſtimmt ſind, daß alſo nicht jedes inen Begriff ausdrücken ſoll. Noch einen Punkt gegen die g, daß jedes Wort einen Begriff vertreten ſolle, dürfen wir erwähnt laſſen. Die Vergleichung, welche in ihr zwiſchen rmen der Rede und den Formen der Gedanken gezogen würde zu dem Ergebniß führen, daß wir den Begriff nicht : Form des Gedankens, ſondern nur als ein Element in orm der Gedanken zu betrachten hätten. Denn das Wort mer nur als das Element eines Gedankenausdruckes gedacht

Kein Wort bedeutet etwas für ſich oder ſagt einen gan- danken aus; nur in ſeiner Zuſammenſetzung mit andern gewinnt es eine Bedeutung in der Rede, welche nur in ſich bewegt. Man wird nicht etwa elliptiſche Ausdrucks- uns einwerfen wollen, deren Name und rhetoriſche Bedeu- on darauf hinweiſen, daß ſie in der Vergleichung zwiſchen : und Gedanken nicht in Anſchlag gebracht werden können. ſſen wir behaupten, daß wir nur in Sätzen unſere Gedan- drücken können, und wenn man der gewöhnlichen Annahme daß jedes Wort einen Begriff, jeder Satz aber ein Urtheil t, ſo ergiebt ſich, daß alle Gedanken, welche wir ausdrücken Urtheile ſind, alle Begriffe aber nur Beſtandtheile von n. Wir werden dieſe Folgerungen und die Grundſätze, lchen ſie ausgehn, vorläufig ihrem Schickſale überlaſſen da wir bei der Unterſuchung über die Urtheilsform wieder zurückkommen müſſen.

6. Weil ein jeder individuelle Begriff die Bedeutung Erſcheinungen in ſich vereinigen ſoll (205), werden wir inen Umfang (eine Sphäre, ein Gebiet, eine Weite) zen haben, über welche er ſeine ganze, ihm eigene Be- g erſtreckt. Die Bedeutung einer jeden beſondern Er- ng für ihn, welche in ihm umfaßt werden ſoll, giebt ein nes Moment für ſeine Erkenntniß ab, ſeine Einheit aber ls das Allgemeine gelten, welches alle die beſondern

Momente ſeines Umfangs in ſich ſchließt. Es kommt daher in der richtigen Auffaſſung des Begriffs darauf an jedem dieſer Momente ſeine volle Bedeutung zu bewahren und ſie ſo unter einander zu verbinden, daß ſie ihren ganzen Gehalt bewahrend als Glieder einer zuſammenhängenden Einheit ſich darſtellen. Die Abſtraction von allem, was zur objectiven Bedeutung der Momente gehört, wird hierdurch ausgeſchloſſen; unter allen Momenten darf auch keine Lücke bleiben; ſie müſſen ſich vielmehr in ihrer objectiven Bedeutung in ſo enger Verbindung an einander anſchließen, daß ſie wie von Natur zuſammengewachſen ſich zeigen. Wir pflegen daher auch die individuellen Begriffe **concrete Begriffe** zu nennen.

Der Gedanke des individuellen Dinges verſtattet Momente in ſeinem Leben zu unterſcheiden; der individuelle Begriff fordert, daß Momente ſeines Umfangs von ſeiner Bedeutung, ſofern es als Ganzes genommen wird, unterſchieden werden. Dieſe Momente aber müſſen eine in ſtrengſter Gliederung zuſammenhängende Maſſe bilden, keins von ihnen und nichts von einem jeden darf fehlen um den vollen Zuſammenhang des Begriffs zu bilden. Wir ſagen, ſie müßten als wie von Natur zuſammengewachſen gedacht werden, wobei denn der Ausdruck Natur nur im Gegenſatz gegen die ſchwächere Kunſt des Menſchen gebraucht wird; der genauere Ausdruck würde ſein, daß ſie in ihrem objectiven Sein lückenlos untereinander verbunden und wie verſchmolzen ſind. In dieſem Sinn reden wir von concreten Begriffen, zu welchen die individuellen Begriffe gehören. Daß wir verſchiedene Momente unſerer Gedanken ohne Abſtraction mit einander verbinden können zu einem Gedanken, iſt ſchon am Gedanken des Fortſchreitens im Wiſſen als Forderung der Vernunft nachgewieſen worden (123). Eine ſinnliche Abſtraction findet ſtatt bei der Bildung des Gemeinbildes; denn wir laſſen in ihr die Verſchiedenheit der Erſcheinungsweiſen in vielen Beſonderheiten fallen um nur eine allgemeine Vorſtellung zurückzubehalten; eine Abſtraction greift auch in die Bildung der concreten Begriffe der Individuen ein, weil das Unweſentliche in den Erſcheinungsweiſen, alles was nur andere Dinge oder die Umſtände an ſie heranbringen, abgeſondert werden muß um den richtigen Begriff zu gewinnen; hierbei werden wir aber geleitet durch den Verſtand und es giebt dies alſo nicht eine ſinnliche Abſtraction ab. Dagegen müſſen wir darauf dringen, daß in der concreten Begriffsbildung von der Beſonderheit der Momente, welche den Umf[illegible] bilden ſollen, nichts fallen gelaſſen, ſondern

n ſeiner ganzen Bedeutung bewahrt bleibe. Dies findet in ldung abſtracter Begriffe nicht ſtatt, auf welche wir übrigens ur hindeuten können, weil ihre Bedeutung und ihr Unterſchied en allgemeinen Vorſtellungen einer ſpätern Unterſuchung vor- n werden muß.

207. Der Vielheit der Momente, welche im concreten ff eines Individuums vereinigt werden ſollen, haben wir Einheit entgegenzuſetzen, weil die Bedeutungen der vielen einungen, in welchen das Ding wahrgenommen wird, für Ding in der Bedeutung des individuellen Begriffs zu- engefaßt werden ſollen. Wir pflegen daher von dem nge den Inhalt des individuellen Begriffs zu unterſchei- und werden anerkennen müſſen, daß dieſer aus jenem ſich t ſoll und daß es Zweck der Begriffsbildung iſt den In- des Begriffs zu erkennen. Aus der Menge ſeiner Erſchei- en heraus müſſen wir das Individuum kennen lernen, n wir die Bedeutungen erforſchen, welche in den Zeichen s Daſeins liegen; aus allen dieſen Zeichen heraus, ihre eutung erforſchend, müſſen wir uns einen Gedanken des en Dinges zu bilden ſuchen; dann haben wir den Inhalt s Begriffs gewonnen. So wie dieſe Aufgabe in dem l des Wiſſens liegt, ſo werden wir auch nicht überſehn en, daß ſie nur allmälig und annäherungsweiſe gelöſt wer- kann, indem immer mehr Erſcheinungen des Dinges her- rten und auf immer mehr Bedeutungen, welche im Ge- m des Wiſſens liegen, uns verweiſen, daß daher auch, ſo er Umfang des Begriffes ſich mehrt, ſein Inhalt an Be- ng wächſt.

208. Nicht die Erſcheinungen ſelbſt, ſondern nur ihre utungen für das individuelle Ding ſollen in den Umfang Begriffs aufgenommen werden und ſeinen Inhalt bilden . Denn jede Erſcheinung iſt als ein Zeichen mehrerer e anzuſehn, welche in ihr an einander ſcheinen, und es e daher nur ein verworrener Begriff ſich ergeben, die verworrenen Vorſtellungen der ſinnlichen Zeichen nicht in Stoff, aus welchem der Begriff zu erforſchen wäre, chtet, ſondern als Beſtandtheile des Begriffes ſelbſt in ihn

aufgenommen würden. Um der Verworrenheit der individu
Begriffe zu begegnen, muß der Schein abgeſondert wer
welcher an den Individuen in ihrer Erſcheinung haftet,
mit keinem Dinge mehr beigelegt werde, als was in der
ſcheinung von ihm herrührt. Hierzu gehört die Abſtrac
des Verſtandes, welche zu unterſcheiden weiß, was die W
heit der Sache und was der ihr anhaftende Schein iſt (I
Sie hat zu bewirken, daß der Umfang verſchiedener Begr
gebiete rein erhalten werde von Verwirrung und ſetzt vor
daß die Sphären verſchiedener individueller Begriffe einan
gegenſeitig ausſchließen, indem das, was bedeutſam iſt für
einen Begriff, nicht als bedeutſam für den andern Be
gelten darf.

Alle Verworrenheit der Begriffe beruht auf einer nicht
länglich durchgeführten Unterſcheidung der verſchiedenen Begriff
biete, ſo daß etwas, was dem Umfange des einen Begriffs zu
in den Umfang des andern Begriffs gezogen wird. Auf
Inhalt der Begriffe erſtreckt ſich die Verworrenheit erſt vom
fange derſelben aus. Zu der Verworrenheit eines individu
Begriffs gehört es, wenn einem Individuum Worte oder H
lungen in einer Bedeutung beigelegt werden, in welcher ſie
nicht zukommen, und daß hierdurch auch der Inhalt ſeines
griffs in Verwirrung geräth, wird keines Beweiſes bedürfen.
könnte jedoch ſcheinen, daß eine Verwirrung des Begriffs noch
einer andern Weiſe entſtehen könnte, wenn ein ſinnliches Zeich
welches und ſo weit es zu einem Begriffe gehört, in einen G
von uns gedeutet würde, welcher nur auf einer Fiction unſer
bildungskraft beruhte. Bei genauerer Ueberlegung wird man
finden, daß auch dieſer Fall unter die vorher ausgeſprochene Re
fällt; denn die Fiction des fälſchlich untergeſchobenen Sinnes
hört dem Begriffsumfange unſeres denkenden Subjects an und
irrthümlich in den Begriffsumfang des gedachten Objects ge
Von dieſer Art ſind die meiſten Fälle in der Verwirrung der
griffe; der Schein im Subject wird auf die Objecte übertra
und Subjectives wird für Objectives gehalten. Dieſe Verwe
des zu verſchiedenen Begriffsgebieten gehörigen Materials auch
unabhängig von ſeinen Deutungen findet ſich urſprünglich in
ſerm ſinnlichen Bewußtſein und man kann alle Wahrnehmu
und Vorſtellungen als Anfänge für die Begriffsbildung a
deren Verworrenheit nur allmälig ſich löſen ſoll. Aus der ſi
lichen Verworrenheit heraus haben wir unſere Gedanken zu

, indem ſich mehr und mehr zeigt, welchen verſchiedenen Be-
gebieten die Zeichen in der Erſcheinung angehören, und wie
re Deutung erhalten, indem ſie verſchiedenen Ordnungen der
iffe zugeführt werden. Daher iſt die Verworrenheit der Be-
früher als ihre Entwirrung und der Gedanke des verworrenen
iffs von der größten Wichtigkeit für unſer wiſſenſchaftliches
äft, weil er die Anfänge der Begriffsbildung bezeichnet. Wir
ren nicht erſt unſere Begriffe, nachdem wir ſie urſprünglich
er richtigen Unterſcheidung gedacht haben, ſondern in Verwor-
lt treten ſie zuerſt in uns auf und nur allmälig kommen ſie
u feſter Geſtalt. Der Abſtraction des Verſtandes liegt hier-
as Geſchäft ob zu unterſcheiden, was mit dem einen Begriffe
erträgt, und was von ihm abgeſondert werden muß, weil es
widerſpricht.

209. So wie wir die ſinnlichen Erſcheinungen von ihrer
utung für das überſinnliche Ding unterſcheiden müſſen,
üſſen wir auch von den ſinnlichen die überſinnlichen
denzen (Modificationen) der Subſtanzen unterſcheiden,
e in den Umfang ihres Begriffs fallen. Da ein jeder
iff eines individuellen Dinges nur aus einer Reihe ſeiner
ichen Erſcheinungen oder Accidenzen von uns erkannt
en kann (202), wir aber nicht das Ganze der Erſcheinung,
Einſchluß des in ihm enthaltenen Scheins, der Wahrheit
erſcheinenden Dinges beilegen können, ſo bleibt nur ein
andtheil der Erſcheinung übrig, welcher für die Erkenntniß
Dinges Bedeutung hat, um ihm ſeinen Begriff einzuver-
n. Dieſes Beſtandtheil iſt zwar in der ſinnlichen Erſchei-
g enthalten, kann aber nicht ſinnlich erkannt werden, da
es ſinnlich nur in der Verworrenheit der Erſcheinung fin-
Weil es aber als das betrachtet werden ſoll, was das
g zur Begründung der Erſcheinung beiträgt, kommt es als
Grund der Erſcheinnng oder als ein Ueberſinnliches in
nung. Was aber das Ding zur Begründung der Erſchei-
g beiträgt, kommt ihm doch nur in derſelben vorübergehen-
Weiſe zu, in welcher die Erſcheinung iſt und begründet
, und ſteht unter dem Einfluß von Umſtänden oder wech-
den Verhältniſſen, in welchen das Ding ſich findet, weil
Erſcheinung nur in dem Wechſelverhältniſſe zwiſchen Reiz

und Aufmerkſamkeit ſich erzeugt, und kann daher auch nur etwas dem einzelnen Dinge Accidentelles angeſehn werden.

Bei dem Gedanken an die Accidenzen der Subſtanz hat gewöhnlich ſein Augenmerk nur auf die ſinnlichen Erſcheinun gewendet und es iſt deswegen eine weit verbreitete Meinung, alle Accidenzen nur ſinnlicher Art ſeien. Man kann für ſie gel machen, daß in dem Worte Accidenz nur etwas der Subſtanz fällig Ankommendes, ein Schein der Umſtände, welcher ſich anſetze, ausgedrückt werde. Aber dieſer Grund würde doch die nicht ganz paſſende Bezeichnungsweiſe des techniſchen Sp gebrauchs treffen. Man wird jene Meinung aufgeben m wenn man bedenkt, daß zur Begründung der veränderlichen ſcheinungen nicht weniger veränderliche als bleibende Gründe genommen werden müſſen. Zwar hat man den Gedanken g daß auch allein aus dem Wechſel der Verhältniſſe bleibender ſtanzen ohne weitere Berückſichtigung veränderlicher Gründe Wechſel der Erſcheinungen ſich erklären ließe, wie in der Idem in der Atomiſtik und in der Monadologie Herbart's hierzu die ſuche vorliegen; aber wenn man bemerkt, daß dieſe Verſuch Frage nicht abſchneiden können, wodurch der Wechſel der Ver niſſe hervorgebracht werde, ſo wird man einſehn, daß durch Kunſt Mittelgedanken einzuſchieben vermieden werden könn an veränderliche Gründe der Erſcheinungen zu denken. S veränderliche Gründe kann man mit dem Namen der Bew gründe (Motive) bezeichnen, wobei man übrigens nicht an Gründe der Bewegung allein, ſondern jeder Veränderung im Erſcheinung zu denken hat. Auf ſolche Beweggründe werden zurückgehn müſſen, wenn wir die Bedeutung der Beſtandthei Erſcheinung, welche den einzelnen Dingen zufallen, auffinden w Ein jedes Wort, eine jede Handlung, ein jedes Zeichen, w ein Ding von ſeinem Sein giebt, hat ſein Motiv und ſeine deutung iſt keine andere, als dies Motiv auszudrücken. Aber in dem Augenblicke tritt es ein, in welchem das Zeichen g wird; es iſt eben der überſinnliche Grund des augenblicklichen tretens in die Erſcheinung; das Ding hat ſeinen Beweggru ſich die Erſcheinung zu begründen nach ſeiner Weiſe zu ſein, die Erſcheinung von ihm abhängt. Wir betrachten aber dieſe tive hier nur in Beziehung auf die bleibenden Individuen, in ihnen ihr Sein verrathen, und müſſen uns vorbehalten ſie noch genauer ihrer Bedeutung nach zu erforſchen. Von dem wärtigen Standpunkte unſerer Unterſuchung aus werden wir darauf zu achten haben, daß jedes Ding in der Erſcheinung Sein geltend machen will; dies iſt ſein Motiv zu ſeinem Eintre

in die Erſcheinung und die Bedeutung des Beſtandtheiles, welchen es zur Hervorbringung der Erſcheinung liefert.

210. In der Wahrnehmung, welche uns zuerſt den Gedanken eines bleibenden Subjectes zuführt, haben wir doch nur eine ganz unbeſtimmte Erkenntniß des zu Grunde liegenden Dinges (150). Wir werden dieſelbe als den erſten Anfang des Begriffs anſehn und mit dem Namen des ſchlechthin unbeſtimmten Begriffes bezeichnen können. In ihr wird nur gedacht, daß irgend ein Ding der Erſcheinung zu Grunde liege, ohne daß wir es von andern Dingen zu unterſcheiden wüßten. Von einem ſolchen unbeſtimmten Gedanken des Dinges geht die Erkenntniß des bleibenden Trägers der Erſcheinung aus. Dadurch aber, daß wir die Bedeutungen kennen lernen, in welchen die Dinge durch ihre Erſcheinungen ſich uns eröffnen, werden ihre Begriffe uns mehr und mehr zur Beſtimmtheit erhoben und es wird unſer wiſſenſchaftliches Streben darauf gerichtet ſein müſſen einen jeden individuellen Begriff als einen vollkommen beſtimmten zu faſſen. Der beſtimmte Begriff des Individuums, welchen wir ſuchen müſſen, wird daher nur durch eine Reihe von Beſtimmungen gewonnen werden können, von welchen eine jede eine in ihm liegende Bedeutung ausdrückt; er wird aber auch dieſe Menge der Beſtimmungen in die Einheit ſeiner Bedeutung zuſammenfaſſen (207). Die Beſtimmungen des Begriffs treffen daher ſowohl ſeinen Umfang, als ſeinen Inhalt.

211. Eine jede Beſtimmung, welche im Umfange eines individuellen Begriffs liegt, kommt nur dieſem Begriffe zu, weil ein jeder individuelle Begriff ſeinen beſondern Umfang hat und jeden andern individuellen Begriff von ſeinem Umfang ausſchließt (209). Daher bezeichnet auch eine jede Beſtimmung des Umfangs eines individuellen Begriffes dieſen Begriff in ſeiner Beſonderheit und giebt ein Kennzeichen oder Merkmal deſſelben ab, an welchem er ſich von jedem andern individuellen Begriffe unterſcheidet. Die beſondern Beſtimmungen aber, welche in den Umfang eines individuellen Begriffs fallen, ſind nur als veränderliche und vorübergehende Merkmale deſ-

ſelben anzuſehn, weil ſie nur als Accidenzen der Subſtanz auftreten (209), welche zur Begründung vorübergehender Erſcheinungen dienen. Wenn ihre Bedeutung auch für die weitere Begriffsbildung bleibt und ein jedes von ihnen als Beſtandtheil des ganzen Begriffs immerfort anerkannt werden muß, ſo wechſeln ſie doch in der Weiſe, in welcher das individuelle Ding bald als Grund der einen, bald als Grund der andern Erſcheinung ſich darſtellt.

Die Lehre von den Merkmalen der Begriffe iſt beſonders in Beziehung auf die veränderlichen Merkmale oft in einer grob ſinnlichen Weiſe genommen und alsdann auch zum Gegenſtande einer Kritik gemacht worden, welche nur Misverſtändniſſe dieſer Lehre traf. Das erſtere wie das andere mußte die Folge der Verwechslung der Begriffe mit den ſinnlichen Vorſtellungen ſein. Da wir weit davon entfernt ſind, ſinnliche Merkmale der Begriffe anzuerkennen, ſo werden wir auch äußere oder gar willkürlich gemachte Merkmale der Individuen in der wiſſenſchaftlichen Beſtimmung ihrer Begriffe nicht zulaſſen können. Willkürlich gemachte Merkmale mögen eine praktiſche Bedeutung haben, wie wenn der Förſter den zu fällenden Baum, der Schäfer ſeine Schafe, die Partei ihre Anhänger durch äußere Kennzeichen kenntlich zu machen ſucht; es ſind dies aber nur zufällige Abzeichen, welche ohne irgendwie das Weſen der Sache zu treffen, wieder von ihr entfernt werden können. Aeußerlich in die Erſcheinung fallende Merkmale, wenn ſie auch von natürlichen Erſcheinungen entnommen werden, wie die Warze des Cicero, das Muttermal des Findlings, haben auch keine tiefer greifende Bedeutung als ſolche willkürlich gemachte Merkmale, nur daß ſie durch irgend einen Zufall der Natur hervorgerufen worden ſind und daher auch wohl feſter haften, als die zur Bezeichnung angebrachten Werke der Menſchen. Eine ernſtere Beachtung verdienen die äußerlichen Merkmale, welche durch ihre regelmäßige oder beſtändige Wiederkehr in einer geordneten Verkettung von Erſcheinungen das wiſſenſchaftliche Nachdenken wecken, wie die Geſichtszüge und das gewohnte Minen- oder Geberdenſpiel eines Menſchen, wie die Farbe und der Bau einer Blume; und dennoch werden wir ſie nicht zu den wahren Merkmalen eines Individuums oder ſeines Begriffs zu zählen haben, ſondern nur zu den Merkmalen, an welchen wir ſeine Erſcheinungen unterſcheiden; denn ſie ſind nur Zeichen, welche erſt ihre Deutung erwarten, ſo lange der Schein von ihnen noch nicht abgeſtreift iſt, dürfen wir ſie nicht zur richtigen und begriffsmäßigen Erkenntniß der Dinge ſchlagen; nur zu den bedeutſamen Zeichen, welche auf das

griff hindeuten, mag man ſie zählen. Daher rechnen wir es
den Verwechslungen des Begriffs mit dem Gemeinbilde, welches
begleitet, wenn man die Arten und Gattungen der Dinge
ch die Kennzeichen ihres Gliederbaus zu beſtimmen ſucht und
einzelnen Individuen durch ihre Phyſiognomie oder ihren Kör-
bau ſich begriffmäßig kenntlich macht. Den Unterſchied zwiſchen
den wird man bald bemerken, wenn man auf eine genauere
terſuchung der Gründe der Erſcheinungen mit gutem Erfolge
geht. Der Wechſel des Tages und der Nacht, in regelmäßigen
rioden wiederkehrend, kann als ein veränderliches Merkmal un-
er Vorſtellung von der Erde angeſehn werden; wir werden ihn
er doch nicht dem Begriff der Erde für ſich genommen in Rech-
ng ſchreiben können, ſondern auf das Verhältniß der Erde zur
onne zurückzuführen haben, deſſen Bedeutung nur zu einem Theile
m Begriffe der Erde zufällt. In den Worten, Minen und Ge-
rden eines Menſchen haben wir das Willkürliche und das Un-
llkürliche zu unterſcheiden; das letztere trägt zwar ein Merkmal
ſich für die ſinnliche Vorſtellung, welche vom einzelnen Menſchen
h uns bildet, aber nur das Willkürliche in den Bewegungen
nes Leibes verräth uns ſeinen Sinn, und wenn es uns gelungen
ſeine Bedeutung zu erkennen, werden wir ſie in den Umfang
nes Begriffs aufnehmen dürfen. Eine jede einzelne That z. B.
s Sokrates, deren Bedeutung wir erkannt haben, werden wir
s ein veränderliches Merkmal deſſelben betrachten dürfen um ihn
i derſelben von jedem Andern begriffsmäßig zu unterſcheiden.
okrates iſt eben der Menſch, welcher unter dieſen oder jenen
nſtänden dies oder jenes gethan, gedacht, gewollt hat. Durch
e Abſtraction des Verſtandes hat aber, um zu dieſer Erkenntniß
gelangen, ermittelt werden müſſen, was ihm unter dem Schein
r Umſtände zugeſchrieben werden darf. Jede ſeiner Thaten iſt
m als ein Merkmal anzuſehn dieſes beſtimmten Menſchen; daß
aber nur unter Umſtänden hervortreten und nur vorübergehende
ußerungen ſeines Weſens ſind, bezeichnet ſie als veränderliche
erkmale ſeines Begriffes. Sie bleiben zwar ſeine Thaten und
mer werden wir ihrer zu gedenken haben, wenn wir ſeinen Be-
iff in voller Beſtimmtheit faſſen wollen; aber einſt waren ſie
ne Thaten nicht, dann wurden ſie ſeine Thaten und jetzt ſind ſie
geweſen; ſie haften ihm nun noch in voller Wahrheit an, aber
r noch in ihren Folgen, welche im Verlaufe ſeines Werdens in
änderlicher Weiſe ſich geſtalten. So erfüllt ſich der Begriff
es jeden im Werden begriffenen und als Grund wechſelnder
ſcheinungen ſich darſtellenden Dinges in einer Reihe veränderli-
r Merkmale, welche ſeinen Umfang bilden.

212. Aber die veränderlichen Merkmale eines indivi-

duellen Begriffs ſollen doch in der Einheit dieſes Begriffs zuſammengedacht werden und bezeichnen daher nur beſondere Momente deſſelben, welche in die Einheit des allgemeinen Gedankens des individuellen Dinges zuſammenwachſen ſollen (206). Daher iſt auch jeder Begriff eines beſondern Dinges als ein allgemeiner Begriff zu denken und das einzelne Ding in Bezug auf ſeine veränderlichen Accidenzen als Allgemeines anzuſehn, obgleich es als ein beſonderes ſich darſtellt in ſeinen Unterſchieden von andern beſondern Dingen und in Bezug auf den größern oder allgemeinern Kreis der Dinge, zu welchem es gehört. Es ſteht in der Mitte zwiſchen den beſondern Accidenzen, welche den Umfang ſeines Begriffes abgeben, und zwiſchen den größern Kreiſen des Seins, mit welchen es in Gemeinſchaft ſteht, und muß daher nach der einen Seite zu als ein Allgemeines, nach der andern Seite zu als ein Beſonderes gedacht werden. Nur die beſondern Accidenzen, welche im Umfang ſeines Begriffs liegen, können als ein ſchlechthin Beſonderes angeſehn werden, über welches hinaus der Verſtand nichts weiter unterſcheiden kann, weil es das ſchlechthin Beſondere in unſrer ſinnlichen Empfindung (145) begründet, und der Verſtand nur auf die Erklärung der Erſcheinungen ausgeht.

Schon früher haben wir die Relativität im Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern erörtert und dabei auch gezeigt, daß die einzelnen Dinge als allgemeine Gründe der Erſcheinungen zu denken ſind (127 Anm.). Die Arten und Gattungen der Dinge, welche größere Kreiſe von Individuen bezeichnen ſollen, können nur als höhere Allgemeinheiten betrachtet werden im Verhältniß zu den kleinern Allgemeinheiten, welche die Individuen abgeben. Von dem ſchlechthin Beſondern aber, welches wir ſinnlich in der augenblicklichen Erſcheinung auffaſſen, müſſen wir das ſchlechthin Beſondere unterſcheiden, welches der Verſtand aufzuſuchen hat, wenn er mit ſeiner Analyſe der Erſcheinungen zu Ende kommen will. Zu ihm wird er gelangt ſein, wenn er die überſinnlichen Gründe der augenblicklichen Erſcheinung erkannt hat.

213. Wenn aber der Begriff eines einzelnen Dinges einen bleibenden Grund der Erſcheinungen uns ausdrücken ſoll, ſo haben wir nicht, um ihn als einen beſtimmten Begriff zu faſſen,

die veränderlichen Accidenzen des Dinges, ſondern ſeinen bleibenden Inhalt zu beſtimmen. Dies kann nur durch bleibende Merkmale geſchehn. Sie werden das Individuum nicht nur unter zufälligen Umſtänden treffen, ſondern unter allen Umſtänden, unter welchen es die Erſcheinung begründen kann, werden ſie ihm beiwohnen müſſen. Was aber einem Dinge unabhängig von dem Wechſel der Umſtände beiwohnt, von dem pflegen wir zu ſagen, daß es ihm weſentlich ſei; daher heißen die bleibenden Merkmale eines Dinges auch ſeine weſentlichen Merkmale und alles, was ſie zuſammenfaſſen, nennen wir das Weſen des Dinges. Daher ſoll der Inhalt des Begriffs das Weſen des Dinges ausdrücken, welches wir in ihm erkennen wollen, und da wir in der Bildung des Begriffs auf die Erkenntniß ſeines Inhalts ausgehn (207), wird die Erkenntniß des Weſens als der Zweck der Begriffsbildung angeſehn werden müſſen. Die Frage, was das iſt, was der Erſcheinung zu Grunde liegt, erledigt ſich in der Erkenntniß des Weſens des individuellen Dinges, deſſen Daſein in der Erſcheinung ſich uns verrathen hat.

Was den Sprachgebrauch betrifft, ſo wird es wohl keiner Rechtfertigung bedürfen, daß wir das Bleibende, welches in einem Begriffe ausgedrückt wird, das Weſen nennen. Hierüber iſt man ſo ziemlich einig. Was in dem Begriffe eines Dinges liegt, davon pflegt man zu ſagen, daß es ihm niemals entzogen werden kann; es iſt den Schwankungen der Zufälle nicht unterworfen und dem Zufälligen ſetzen wir alsdann das Weſentliche entgegen. Daher ſagen wir auch in demſelben Sinne, daß etwas einem Dinge weſentlich iſt und daß es in ſeinem Begriff liegt, und wenn etwas ſeinem Begriffe nach dies oder jenes iſt, ſo wird dies als gleichbedeutend mit dem Ausdrucke gebraucht, daß es ſeinem Weſen nach dies oder jenes iſt; wir bezeichnen damit, daß es ihm unter allen Verhältniſſen zukommen müſſe und es einen Widerſpruch in ſich ſchließen würde, wenn man es ihm abſprechen wollte. Das einzelne Ding nennt man auch wohl ein Einzelweſen, weil das Ding nicht ohne ſein Weſen und ohne ſeinen Begriff gedacht werden kann. Die Feſtſtellung dieſes Sprachgebrauchs hat mit den früheſten logiſchen Unterſuchungen begonnen, und daß ſie ſich ſogleich auf die Frage nach dem Begriff und dem Weſen der Dinge warfen, kann als ein hiſtoriſcher Beweis dafür gelten, daß wir die Frage, was das der Erſcheinung zu Grunde Liegende iſt, als die

erſte Frage des forſchenden Verſtandes anzuſehn haben. Sch
Sokrates und Platon haben ſie aufgeworfen, indem ſie bei all
vorliegenden Unterſuchungen als das, worauf es ankomme, d
Frage an die Spitze ſtellten, was der mit einem Worte bezeichn
Gegenſtand der Unterſuchung ſei; die Beantwortung der Frage e
warteten ſie von der Begriffsbeſtimmung (Definition), und dadur
daß ſie vorausſetzten, in der Begriffsbeſtimmung werde das Weſ
(οὐσία, τὸ τί ἐστι) der Sache ſich ausdrücken, wieſen ſie auf d
Zuſammenhang der logiſchen mit den ontologiſchen oder metaphy
ſchen Unterſuchungen hin. Weſen und Begriff bezeichnen ihn
daſſelbe, das eine nimmt dieſelbe Stelle im Sein in Anſpru
welche der andere im Denken behauptet. Beim Sokrates ab
und beim Platon ſind die Gedanken des Weſens und des Begrif
noch inſofern unbeſtimmt, als der im Worte bezeichnete Gegenſta
in weiteſter Bedeutung genommen wird; die Subſtanz und d
Weſen werden noch nicht unterſchieden; auch Sammlungen v
Erſcheinungen und Abſtractionen, wie ſie durch Worte bezeich
werden können, werden für Subſtanzen gehalten, deren Begriff u
Weſen geſucht werden dürfe. Es war als ein Fortſchritt in d
Unterſuchung anzuſehn, daß Ariſtoteles die Forſchung auf die ei
zelnen Dinge richtete, ſie als die erſten Weſen betrachtete, dem
Arten und Gattungen nur als zweite Grade des Weſens anhaftete
Ihm bedeutet nun das, was Platon Weſen genannt hatte, d
Subſtanz, das einzelne Ding in ſeinem Unterſchiede von jede
andern Dinge (τόδε τι) und ſein Weſen oder ſeinen Begriff
erforſchen gilt ihm für die erſte Aufgabe der Wiſſenſchaft. Di
hat zur Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Eſſenz oder Weſ
geführt. Seit der Zeit des Ariſtoteles aber hat man gemeinigli
den Gedanken der Subſtanz oder des Dinges an ſich an die Spi
der Unterſuchung geſtellt, und wenn ſeit Fichte Einſprache geg
die Wahrheit der Subſtanz oder des Dinges an ſich erhoben wo
den iſt, ſo beruht dies nur auf Misverſtändniſſen, welche den G
danken der Subſtanz in zu engem Sinn nahmen, ſie als e
Todtes und ſchlechthin dem Werden Entzogenes betrachteten ob
auch in der irrigen Meinung gegen die Lehren von der Subſta
eiferten, daß ſie darauf ausgingen mit der Erkenntniß der Subſta
alles abzuthun. Die weitgreifenden Unterſuchungen, zu welch
Ariſtoteles geführt wird, indem er den Begriff und das Weſen d
Individuen zu erforſchen ſucht, hätten von dieſer Meinung zurü
halten ſollen. Die Subſtanz oder das einzelne Ding iſt nur a
der nächſte Träger der Erſcheinung anzuſehn, weil die einzeln
Dinge in ihrem Aneinanderſcheinen die Erſcheinung begründe
Die Forſchung nach dem, was ſie ihrem Begriff oder ihrem Weſ
nach ſind, muß uns weiterführen. Aber man darf ſich auch di

Forſchung nicht dadurch verſchütten, daß man nach einer weitverbreiteten Anſicht von vornherein annimmt, die Begriffe der Individuen ließen ſich nicht beſtimmen und alſo ihr Weſen nicht erforſchen, weil die Wiſſenſchaft immer nur mit dem Allgemeinen zu thun habe. Man ſieht hierbei nur auf die Beſchränkungen unſerer Wiſſenſchaften, wie ſie gegenwärtig ſind, auf ihren Verkehr mit dem Abſtracten; man darf aber darüber den Zweck der Wiſſenſchaft nicht vergeſſen, welcher doch nicht beim Abſtracten ſtehn bleiben wird; denn es läßt ſchwerlich ſich verkennen, daß man alle Abſtractionen nur betreibt, um durch ſie das Concrete zu erkennen. Schwer mag es allerdings ſein das Weſen der beſondern Dinge zu erkennen; wir werden aber durch dieſe Schwierigkeit nur daran erinnert, daß wir in der Begriffsbildung ein Ideal unſerer Vernunft zu verwirklichen ſtreben (205 Anm.). In der Naturwiſſenſchaft freilich bleiben wir bei der Erkenntniß der Arten und der Gattungen ſtehen; die Geſchichte der Menſchen aber giebt das ausführliche Beiſpiel davon ab, daß wir auch die Erkenntniß der Individuen ſuchen; ſie hat den Vorzug, daß ſie tiefer in die Erforſchung des Einzelweſens eindringen kann, als die Wiſſenſchaften, welche nur mit Allgemeinheiten ſich beſchäftigen.

214. Die Beſtimmung des Begriffs in ſeinen weſentlichen Merkmalen wird ſprachlich in der *Begriffserklärung* oder *Definition* ausgedrückt. Was das Weſen im Gebiete des Seins iſt, dem ſoll im Gebiete des Denkens entſprochen werden durch das, was die Begriffserklärung zu ſagen hat. Die Definition des individuellen Begriffs wird daher einen Ausdruck des ganzen Weſens des Individuums zu geben haben. Obgleich wir nun die Bedeutung des individuellen Dings aus vielen überſinnlichen Accidenzen zu ſchöpfen haben, werden wir ſetzen müſſen, daß die Einheit des individuellen Begriffs die Bedeutungen aller dieſer Accidenzen zu ſammeln hat und das Weſen, welches er darſtellt, wird daher die *überſinnliche Eigenſchaft* (Qualität) haben müſſen alle dieſe Accidenzen zu erklären. Dieſe Eigenſchaft auszudrücken iſt die Definition des individuellen Begriffes beſtimmt. Sie iſt dem Individuum in dem Sinne eigen, daß ſie von keinem andern Individuum getheilt wird, weil nur dieſes Ding dieſe Accidenzen begründet.

Die Definition unterſcheidet ſich von der *Beſchreibung* dadurch, daß ſie nicht bei den ſinnlichen Eigenſchaften der Gegen-

ſtände ſtehn bleibt, ſondern den überſinnlichen Grund deſſen aufſucht, was in ähnlicher Weiſe in den Erſcheinungen der Dinge immer wieder ſich erneut. Sie verhält ſich zur Beſchreibung wie der Begriff zum Gemeinbilde. Denn die Beſchreibung geht nur darauf aus die Züge in den Erſcheinungen eines einzelnen Dinges oder einer Art oder Gattung zu ſammeln, welche auf ein bleibendes Weſen zu deuten ſcheinen, weil ſie in ähnlicher Weiſe unter ähnlichen Umſtänden wiederkehren; eine Gruppe ſolcher ſinnlichen Eigenſchaften giebt alsdann das Gemeinbild des Dinges, ſeiner Art oder ſeiner Gattung ab. Die beſchreibende Naturgeſchichte liefert zahlreiche Beiſpiele hiervon; ſie beſchränkt ſich hierbei auf Arten und Gattungen; die Geſchichte der Menſchen geht auch auf Beſchreibungen des Individuum ein. Alles dies aber kann nur als eine Vorarbeit für die Begriffsbildung gelten. Die ſinnlichen Merkmale der Dinge, welche wir zu einem Bilde zu ſammeln ſuchen, werden nur als Mittel angeſehn werden können, welche uns veranſchaulichen, wie die Dinge in ihren Umgebungen ſich darſtellen und auf dieſelben zu wirken im Stande ſind. So erkennen wir in der Beſchreibung den Vogel an ſeinen Federn, an ihrer Farbe, den Menſchen an ſeinen Geſichtszügen; ſie zeigen aber nur das Äußere dieſer Gegenſtände und die Geſammtheit ſolcher äußern Merkmale wird uns nur ein veranſchaulichendes Bild bieten, von welchem aus wir vordringen müſſen um den einheitlichen Grund zu erkennen, aus welchem die wechſelnden und die ſich gleichbleibenden Erſcheinungen hervorgehn. Dieſen Grund haben wir in der weſentlichen und überſinnlichen Eigenſchaft zu ſehen, welche in der Begriffserklärung ausgedrückt werden ſoll.

215. Da die Merkmale der einzelnen Dinge dazu beſtimmt ſind, jedes einzelne Ding von jedem andern zu unterſcheiden (211), es aber viele Dinge giebt, von welchen jedes einzelne unterſchieden werden muß und ein jedes Ding eine ihm beſonders zukommende Eigenſchaft hat (214), von welcher auch die Eigenſchaft eines jeden andern Dinges in eigener Weiſe unterſchieden werden muß, ſo werden wir jedem einzelnen Dinge ebenſo viele bleibende Merkmale beilegen dürfen, als andere Dinge ſind, von welchen es unterſchieden werden ſoll. Aber es tritt uns nur deswegen der Begriff des einzelnen Dinges an einer Reihe von Kennzeichen heraus, durch welche ſein Unterſchied von andern Begriffen ſich beſtimmen läßt, weil er in ſeinem Verhältniß und in Vergleichung mit andern Begriffen aufgefaßt wird. Wir werden es daher nicht für irrig er-

hn können, wenn verſchiedene bleibende Merkmale eines und
ſſelben individuellen Begriffes unterſchieden werden; aber
enn man glauben ſollte durch ſolche Merkmale nicht das
Verhältniß des Begriffs zu andern Begriffen, ſondern den
Begriff ſelbſt beſtimmt zu haben, ſo würde hierin ein Irrthum
liegen. Um den Begriff in ſich, das Ding in ſeinem Weſen
zu faſſen, müſſen wir die Forderung ſtellen, daß es in der Ein-
heit ſeiner Eigenſchaft erkannt werde, einer Eigenſchaft, welche
dem Dinge als ſolchem beiwohnt ohne ſeine Beziehung zu an-
dern Dingen. Deswegen können wir die vielen Unterſchiede,
in welchen das einzelne Ding in Vergleichung mit andern Din-
gen nach verſchiedenen Seiten zu verſchieden beſtimmt wird,
nur als Mittel anſehn, welche uns dazu führen ſollen den Be-
griff des Dinges in ſeiner Einheit zu faſſen und ihn aus der
Verworrenheit zu ziehen, in welcher ſein Umfang mit dem Um-
fange anderer Begriffe in der Erſcheinung urſprünglich ſich uns
zeigt (208). Der Zweck der Begriffsbildung dagegen für die
individuellen Begriffe wird darauf gerichtet ſein müſſen das
Ding in ſeinem eigenen Weſen, unabhängig von ſeinen Ver-
hältniſſen zu erkennen. Was ihm ſo in bleibender Weiſe als
ſeinem Begriffe anhaftend beigelegt wird, pflegt man auch im
Gegenſatz gegen ſeine veränderlichen Accidenzen ſein Attribut
zu nennen.

Die hier entwickelte Forderung iſt in verſchiedenen Ausdrucks-
weiſen wiedergegeben worden. Sie fordert, daß man die Dinge
an ſich erkenne, wie Kant ſich ausdrückte. Wenn Hegel dem hin-
zuzufügen für nöthig hielt, ſie ſollten nicht allein an ſich, ſondern
auch für ſich erkannt werden, ſo kann dies als überflüſſig erſchei-
nen, wenn man von dem richtigen Gedanken des Sich ausgeht,
weil jedes Sich ein Ich vorausſetzt und jedes Ich ohne Sein für
ſich undenkbar iſt. Schon die Platoniſche Lehre forderte, daß der
Begriff das αὐτὸ ἕκαστον oder das αὐτὸ καθ' αὐτὸ des Gegen-
ſtandes ausdrücken ſolle. Iſt es nun aber in der Erkenntniß der
einzelnen Dinge darauf abgeſehn ein jedes von ihnen zu begreifen,
wie es an ſich iſt, ſo werden wir auch nicht dabei ſtehen bleiben
dürfen von ihnen auszuſagen, daß ſie nicht ſind wie andere Dinge,
weil ſie ſich von dieſen hierin, von jenen darin unterſcheiden, ſon-
dern wir müſſen ihre Eigenſchaften als auf ihnen ſelbſt beruhend
kennen. Dies allein kann uns die poſitive Bedeutung, welche in

ihnen liegt, eröffnen, während in den Unterſcheidungen, welche
in der Vergleichung des einen Dinges mit andern Dingen herv
treten, nur verneinende Beſtimmungen mit der poſitiven Bedeut
ſeines Begriffs ſich miſchen. Das poſitive Merkmal des Din
wird alsdann aber auch die Gründe der negativen Unterſchiede
Einheit zuſammenfaſſen, wie jeder ſich leicht veranſchaulichen ka
welcher in die reale Betrachtung der Individuen eingeht, ſoweit
unſerer Erkenntniß zugänglich ſind. Cäſar, werden wir denken m
ſen, iſt nicht Pompejus, iſt nicht Craſſus u. ſ. w.; er unterſchei
ſich von dieſem in dieſer, von jenem in jener Eigenſchaft ſei
Charakters; alle dieſe charakteriſtiſchen Unterſchiede aber fließen a
einer und derſelben Eigenthümlichkeit ſeines Weſens, welche
Mittelpunkt aller der Betrachtungen bildet, in denen ſein Unterſch
von andern Individuen uns heraustritt. Die verneinenden Beſti
mungen, welche dem Begriffe eines Dinges beigelegt werden, ſ
daher nur als abgeleitete Momente anzuſehn, welche auf einem
ſitiven Grunde ruhen. Es wird hieraus einleuchten, daß der S
des Spinoza, **omnis determinatio est negatio**, nur einſeitig
Beziehungen trifft, in welchen unterſcheidbare Begriffe zu einan
gedacht werden können; ihm muß der andere Satz zur Seite
ſtellt werden, **omnis determinatio est positio**, um zu bezeich
daß die negativen Unterſchiede nur als abgeleitete Beſtimmun
anzuſehn ſind, welche aus der Vorausſetzung eines poſitiven W
ſens des unterſcheidbaren Dinges fließen. Die Unbeſtimmtheit,
welcher ein jeder Begriff zu ziehen iſt, kann nur durch ein poſ
ves Erkennen überwunden werden. Aber die Erkenntniß des
ſondern poſitiven Dinges ſchließt auch Negationen nicht aus, w
der Begriff des Individuums nicht alles, ſondern nur einiges
Erſcheinungen zu erklären beſtimmt iſt. Wenn wir daher auch le
nen müſſen, daß der Inhalt eines individuellen Begriffs durch e
Menge von unterſcheidenden Merkmalen nur im negativen Wege
beſtimmen ſei, vielmehr fordern, daß in ſeinem Inhalt das Po
tive, welches zu ſolchen Verneinungen führt, zuſammengefaßt wer
ſo werden wir doch anerkennen dürfen, daß unſere Vergleichung
der Dinge mit einander und die Verneinungen, welche aus ih
ſich ergeben, zu der poſitiven Erkenntniß des Begriffes beitrag
indem ſie als Schritte ſich darſtellen, welche zu genauerer Beſti
mung der Gegenſtände führen. Daher können wir ebenſo wen
die Lehrweiſe billigen, welche bei der Vielheit der unterſcheiden
Merkmale eines Begriffs ſich beruhigt, als die entgegengeſetzte Le
weiſe, welche die Vielheit der Merkmale von der Begriffsbildu
ſchlechthin ausſchließen will. Die letztere hängt mit dem Stre
gegen das Verhältnißmäßige in unſern Erkenntniſſen und mit eine
Misverſtändniſſe der Forderung zuſammen, daß jedes Ding an ſi

kannt werden ſolle. Wir werden ſie noch weiter zu prüfen Veranlaſſung haben.

216. Die Begriffserklärung eines individuellen Dinges wird alſo das eigenthümliche Weſen oder die Eigenthümlichkeit (Individualität) des einzelnen Dinges anzugeben haben. Man kann ſie auch ſeinen Charakter nennen, weil ſie unter allen Umſtänden als bleibendes Kennzeichen des Dinges dient. Auch der individuelle oder charakteriſtiſche Unterſchied läßt ſie ſich nennen, weil durch ſie das einzelne Ding von jedem andern Dinge ſich unterſcheidet. Ein ſolcher Unterſchied iſt jedem Individuum beizulegen und wir haben von ihm zu behaupten, daß es ſeinem Begriffe nach einzig iſt und kein anderes Ding ihm gleicht in ſeinem Weſen. Es mag ähnliche Dinge geben, welche auch in ihren weſentlichen Merkmalen mit einander vergleichbar ſind, aber es kann nicht zwei einander gleiche Dinge geben; in ihrem eigenthümlichen Weſen müſſen alle individuelle Dinge von einander verſchieden ſein.

Man hat den charakteriſtiſchen Unterſchied der Individuen im Gegenſatz gegen den ſpecifiſchen und generiſchen Unterſchied, welcher Arten und Gattungen ſondert, den numeriſchen Unterſchied genannt. Der Name iſt unpaſſend. Der Grundſatz, aus welchem er hervorgegangen, individua differunt numero tantum, kann nur als ein Ueberbleibſel der einſeitigen wiſſenſchaftlichen Unterſuchung angeſehn werden, welche nach Weiſe der beſchreibenden Naturgeſchichte ausſchließlich auf die Erkenntniß der Arten und Gattungen ihr Augenmerk gerichtet hatte und die Grenzen der Wiſſenſchaft nach Maßgab der Schranken in einem abgeſonderten Gebiete des Denkens ein für allemal feſtzuſetzen ſuchte. Wer auf die Geſchichte der Menſchen oder auch nur auf die Praxis des Lebens blickt, wird nicht leugnen können, daß Sokrates und Platon nicht blos der Zahl nach verſchieden ſind, ſondern jeder ſeinen beſondern Charakter hat, und ſelbſt im praktiſchen Verkehr mit natürlichen Dingen werden wir die Individualität eines Einzelweſens in Anſchlag zu bringen haben. Daher hat auch ſchon lange in den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft die Lehre ſich geltend gemacht, daß jedes Individuum von jedem andern verſchieden ſein müſſe, wie groß auch ihre Aehnlichkeit unter einander dem unaufmerkſamen Beobachter ſcheinen möge. Nachdem Leibniz beſonders mit großem Nachdruck auf dieſe Lehre gedrungen und ſelbſt in der Erſcheinung der Dinge bemerkbare Unterſchiede der Individuen nachzuweiſen geſucht

hatte, iſt ſie von Wolff mit dem Namen des Satzes des Nicht zuunterſcheidenden (principium indiscernibilium) bezeichnet worden einem etwas dunkeln Namen, welcher nur daraus entnommen wurde daß der Satz auf indirectem Wege aus dem Satze des zureichen den Grundes bewieſen werden ſollte. Denn, meinte man, wenn zwei Dinge einander völlig gleich ſein ſollten, ſo würden ſie auch dieſelben Verhältniſſe in der Welt, alſo in Raum und Zeit haben müſſen, weil kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum das eine nicht an der Stelle des andern geſetzt ſein ſollte; wenn ſie aber dieſelben Verhältniſſe in Raum und Zeit haben ſollten, ſo würden ſie nicht von einander unterſchieden werden können; da ſie nun aber doch unterſcheidbare Dinge ſein ſollten, ſo würden ſie auch nicht völlig gleich ſein können. So wenig gegen dieſe Beweisart ſich etwas Bedeutendes einwenden läßt, ſo wenig haben wir Grund zu einem indirecten Beweiſe unſere Zuflucht zu nehmen für einen Satz, welcher aus der Form unſeres Denkens unmittelbar ſich ergiebt. Daß jeder Begriff von jedem andern Begriff ſich unterſcheiden muß, liegt in ſeinem Gedanken; wenn die Begriffe richtig ſind, werden auch die Gegenſtände ebenſo ſich unterſcheiden müſſen, wie die Begriffe. Am deutlichſten ſtellt ſich dies im Syſtem der Begriffe dar, in welchem ein jeder ſeine beſtimmte Stelle nach ſeiner beſtimmten Bedeutung einzunehmen hat und welchen alsdann auch die beſtimmte Ordnung der Dinge entſprechen muß. Daher hat man auch nie daran gezweifelt, daß keine Art oder Gattung einer andern Art oder Gattung gleich ſein könnte, und nur das Vorurtheil, daß die Individuen nicht weſentlich, ſondern nur der Zahl nach unterſchieden wären, hat davon abhalten können die durchgängige Verſchiedenheit der Dinge auch auf die Individuen auszudehnen.

217. Trotz der Verſchiedenheit aller einzelnen Dinge in ihrem eigenthümlichen Weſen haben ſie doch alle mit einander gemein, daß ſie Dinge ſind und als ſolche bleibende Gründe welche gemeinſchaftlich die Erſcheinung hervorbringen. Da dies einem jeden Dinge unter allen Umſtänden in bleibender Weiſe beiwohnt und ein Merkmal abgiebt, durch welches es von allen Erſcheinungen ſich unterſcheidet, wird es zum Inhalte des individuellen Begriffs und zum Weſen des einzelnen Dinges gerechnet werden müſſen (213). Wir nennen dieſes Merkmal die allgemeine Art der Dinge. Dem individuellen Dinge fallen daher zwei weſentliche Eigenſchaften zu, ſeine allgemeine Art und ſein eigenthümlicher Charakter. Hierauf beruht die

Regel für die Begriffserklärung in ihrer Anwendung auf die individuellen Begriffe, daß eine vollständige Begriffserklärung nur durch die Angabe der allgemeinen Art und des charakteriſtiſchen Unterſchiedes gegeben werden kann. Der charakteriſtiſche Unterſchied aber ſchließt auch den Gedanken der allgemeinen Art in ſich, denn es würde unmöglich ſein einem Subjecte einen eigenthümlichen Charakter beizulegen, ohne es als ein Ding zu denken. Daher darf auch der charakteriſtiſche Unterſchied angeſehn werden als das Ganze des Begriffs ſeinem Inhalte nach oder als das ganze Weſen des Dinges bezeichnend und es ſteht nicht in Widerſpruch mit der individuellen Einheit des Weſens, daß dem Dinge zwei weſentliche Merkmale beigelegt werden müſſen. Trotz dem aber, daß der charakteriſtiſche Unterſchied das ganze Weſen des einzelnen Dinges bezeichnet, wie es an ſich iſt, haben wir zu ihm in der Definition die allgemeine Art hinzuzufügen, damit erkannt werde, daß es nicht allein ſeines Weſens ſei an ſich oder für ſich zu beſtehn, ſondern auch zu den übrigen Dingen zu gehören, mit welchen in Gemeinſchaft es in die Erſcheinung treten ſoll.

Gegen die Lehre, daß der Begriff eines Dinges durch mehrere weſentliche Merkmale beſtimmt werden müſſe, haben ſich faſt vom Beginn der Unterſuchungen über die Begriffsform Zweifel erhoben. Da jedes weſentliche Merkmal des Begriffs eine überſinnliche Qualität des Dinges ausdrückt, ſind es dieſelben Zweifel, welche Herbart zu der Lehre geführt haben, daß jedem Dinge nur eine Qualität beigelegt werden dürfe. Die Vielheit der veränderlichen und der negativen Merkmale, von welchen wir ſchon gehandelt haben (211; 215), kommt hierbei nicht in Betracht. Da jedoch die Form der Begriffserklärung zu entſchieden unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſich aufdrängt und zu entſchieden die Vielheit der weſentlichen Merkmale fordert, hat durch alle Zweifel gegen die Zuläſſigkeit einer ſolchen Vielheit im Weſen der Dinge die Uebung unſeres Denkens ſich nicht abhalten laſſen bei der Annahme vieler weſentlichen Merkmale und vieler Qualitäten des einzelnen Dinges zu beharren. Wie verzweifelt der Streit gegen dieſe Uebung ſei, wie er ſich genöthigt ſehe alle Rede über das Weſen anzugreifen, das haben ſchon die älteſten Gegner der Ideenlehre erkannt, indem ſie ſich genöthigt ſahen nur identiſche Sätze über das Weſen der Dinge zu geſtatten. Denn damit das eine Merkmal, welches dem Begriffe genügen ſoll, ihn erſchöpfen könnte, würde es ihm äqui-

pollent ſein müſſen, und kein Begriff kann einem Begriffe äqui
pollent ſein, als er ſelbſt. Demnach um das Weſen des Sokrate
auszudrücken, würde man von ihm nur ausſagen können, daß e
Sokrates wäre. Dies würde einer völligen Aufhebung der Re
über das Weſen der Dinge gleichkommen. Läßt ſich nun aber di
Behauptung nicht aufrecht erhalten, daß ein Ding ſeinem Begriff
nach nur durch ein Merkmal beſtimmt werden könne, ſo bleibt nu
übrig es durch eine Verknüpfung von Merkmalen zu bezeichnen
wie es geſchieht, wenn wir von Sokrates ſagen, daß er ſeinem Be
griffe und ſeinem Weſen nach nicht allein ein Menſch, ſondern auc
von dieſem beſtimmten Charakter ſei, wie es nicht weniger in jede
Begriffserklärung unvermeidlich iſt. Es genügt aber freilich nich
an die gewöhnliche Uebung ſich zu halten; man muß ſie zu recht
fertigen wiſſen. Der Streit gegen die Form der Begriffserklärung
könnte eine doppelte Richtung nehmen, weil ihr zwei Beſtandtheil
zugewieſen werden, die allgemeine Art und der charakteriſtiſche Un
terſchied. Den letztern haben wir ſchon gegen die Anfechtung, da
er nur auf eine Negation hinauslaufen möchte, vertheidigt (215)
Die nominaliſtiſche Richtung der neuern Philoſophie, welcher auc
Herbart's Streit gegen die Vielheit der Qualitäten ſich zugeſel
hat, iſt vorherſchend zu einem Angriffe gegen die Realität der al
gemeinen Art bereit geweſen. Wir haben die Realität des Allg
meinen zwar ſchon überhaupt in Schutz nehmen müſſen (127); fü
aber kommt es darauf an ſie auch noch in einer weitern Bedeutun
geltend zu machen, ſo daß ſie nicht allein in dem Sinne ſich b
hauptet, in welchem wir ſchon in einem jeden einzelnen Dinge e
nen allgemeinen Grund vieler Erſcheinungen erblicken müſſen. E
kommt hier das Allgemeine der Arten und Gattungen, ſo wie de
ganzen Zuſammenhangs der Dinge zur Sprache, welches im g
wöhnlichen, engern Sinne des Wortes auch wohl ſchlechthin al
das Allgemeine im Gegenſatz gegen die beſondern Dinge bezeichn
zu werden pflegt. Es iſt bekannt, daß die beiden allgemeinen Ver
fahrungsweiſen in unſerm Denken, Unterſcheidung und Verbindung
uns dazu auffordern eine Claſſification der Vorſtellungen und de
Begriffe eintreten zu laſſen und Gruppen von Dingen zuſammen
zuſtellen und von einander zu unterſcheiden. Nach dieſem Verfahre
ſuchen unſere Gedanken ſich zu ordnen und ihre Gegenſtände zeige
eine ähnliche Ordnung. Es iſt aber ein ſchwieriges Geſchäft die
Claſſification durchzuführen, ſo daß ſie fruchtbar für unſere Erken
niß der Dinge ſich erweiſt, und daher ſehen wir uns nicht ſelte
genöthigt Gruppen, welche nach oberflächlicher Betrachtung uns ſel
ähnlicher Art zu ſein ſcheinen, ſpäter bei genauerer Ueberlegung wie
der aufzulöſen, oder umgekehrt andere Dinge, welche weniger Aehn
lichkeit zu haben ſcheinen, dennoch zu einer Gruppe zu vereinigen

das Geſchäft der Claſſification zeigt uns daher die Gattungen und
rten der Dinge, welche wir annehmen, nur in einem Fluſſe, in
elchem ſich Maſſen von Dingen zuſammengeſellen und wieder auf-
öſen um in anderer Geſtalt von neuem ſich zu ſcharen. Es iſt
icht zu verkennen, daß hierbei empiriſche Betrachtungen uns leiten;
ie beſchreibende Naturgeſchichte hat ſich daher dieſem Geſchäfte un-
rzogen und aus dem, was früher über den Unterſchied zwiſchen
Beſchreibung und Begriffserklärung geſagt worden (214 Anm.),
wird man abnehmen können, daß dabei weniger die weſentlichen
Eigenſchaften als die regelmäßig wiederkehrenden Erſcheinungswei-
ſen der Dinge zu Rathe gezogen zu werden pflegen. Da wir nun,
unſerer Anſicht von der Aufgabe der Philoſophie folgend, es ab-
lehnen müſſen auf die Unterſuchungen der Erfahrung im Beſondern
einzugehn, können wir auch keine Bürgſchaft leiſten für die Rich-
igkeit der Unterſcheidungen der Arten und Gattungen oder Claſſen
er Dinge, wie ſie gebräuchlich ſind, haben aber auch ebenſo wenig
er Claſſification der Dinge im Allgemeinen etwas entgegenzuſetzen,
ielmehr das Geſchäft derſelben erſcheint uns als geboten durch das
Geſetz der Unterſcheidung und Verbindung, ſo wie wir auch die
Beſchreibung der Dinge als ein Mittel für die Begriffserklärung
oben anerkennen müſſen. Auch die künſtlichen Syſteme der Claſ-
ification, zu welchen man ſeine Zuflucht nimmt, wenn man das
atürliche Syſtem nicht auffinden kann, ſcheinen uns doch nützliche
Mittel um uns in der verworrenen Maſſe der Erſcheinungen zu-
echt zu finden. Ueberdies möchten wir es auch für eine Ueber-
reibung des Zweifels zu halten haben, wenn die Beſorgniß gehegt
ird, daß bei der flüſſigen Natur unſerer Gruppirungen in letzter
Prüfung von ihnen auch gar nichts Wahres zurückbleiben würde.
Daß wir die Menſchen, mit denen unſere wiſſenſchaftliche Mittheil-
ung uns vereinigt, als eine natürliche, in ihrem Weſen verbundene
Gruppe von Dingen zu betrachten hätten, ſollte doch wohl durch
lle weitere Unterſuchungen der Wiſſenſchaft ſich behaupten, weil jede
iſſenſchaftliche Unterſuchung in dieſem Kreiſe der Menſchen ſich
ollzieht. Wenigſtens einen feſten Kern dürfen wir doch wohl
lauben in dieſem Kreiſe der Menſchheit zu beſitzen, an welchen
ch unſere weitere Forſchung über Arten und Gattungen anſchließen
ag. Aber unſere philoſophiſche Forſchung wird, wie geſagt, auf
ie Unterſcheidungen der Arten und Gattungen, welche nur mittlere
tufen des Allgemeinen darbieten, ſich nicht einlaſſen können, und
swegen haben wir auch in der Regel für die Begriffserklärung
ine Rückſicht auf die Unterſchiede der Ueber- und Unterordnung
er Begriffe genommen, in welcher man von den individuellen zu
n Artbegriffen, von den Art- zu den Gattungs- und höhern Gat-
ngsbegriffen aufzuſteigen pflegt. Für die Claſſification gilt die

alte Regel, daß der Begriff durch ſeinen nächſthöhern Begriff und durch ſein unterſcheidendes Merkmal beſtimmt werden ſoll, oder wie man ſie in beſonderer Anwendung auf den Artbegriff in der Formel ausgedrückt hat, definitio fit per genus proximum et differentiam specificam; wir haben aber an die Stelle des nächſthöhern Begriffs nur die allgemeine Art geſetzt, weil wir vom philoſophiſchen Standpunkt es dahingeſtellt ſein laſſen müſſen, wie viele und ob überhaupt viele Stufen der allgemeinen Merkmale der Dinge angenommen werden dürfen, obwohl das letztere vom empiriſchen Geſichtspunkte aus uns keinem Zweifel unterworfen iſt. Erſt bei der genauern Unterſuchung des Allgemeinen wird ſich uns Gelegenheit bieten darüber mehr in das Einzelne einzugehn. Gegen Herbart's Lehre aber liegt es uns hier ob darzuthun, daß die allgemeine Art reale Bedeutung habe. Seine Gründe dagegen beruhn auf einem Punkte, welchen wir ebenſo ſtreng wie er zu behaupten entſchloſſen ſind, auf der Einheit des einzelnen Dinges, welche auch im Gedanken, d. h. im Begriffe, des Dinges ausgedrückt werden müſſe. Es ergiebt ſich hieraus die Forderung der einfachen Qualität des Dinges. Erſt wenn man dieſen Punkt in ſeinem ganzen Gewicht anerkannt hat, wird man im Stande ſein ſeine Zweifel zu verſtehn und in ihrem Grunde zu heben. Sie ſind gegen die Verunreinigung des Begriffs oder des Gedankens des einzelnen Dinges gerichtet und gehen von der Meinung aus, daß ein jeder Zuſatz zu der eigenthümlichen Qualität des Dinges ſeinen einfachen Gedanken ſtören würde. Dennoch können wir einen oder viele ſolcher Zuſätze nicht entbehren und es kann daher nur darauf ankommen, daß wir verſtehn lernen, was ſie bedeuten und wie ſie die einfache Qualität des einzelnen Dinges nicht verunreinigen. Daß wir ſie nicht entbehren können, ergiebt ſich aus dem zuvor Bemerkten, daß wir ohne ſie nur zu identiſchen Sätzen über das Weſen und die Wahrheit der Dinge gelangen könnten, und ſelbſt Herbart wird dies zugeben müſſen, weil er doch nicht umhin kann das Ding von ſeiner Qualität zu unterſcheiden. Die Definition von jedem einzelnen Dinge würde mit Anwendung des identiſchen Satzes lauten, dieſes Individuum, dieſe Monade iſt ein Ding von dieſer einfachen Qualität. Sie ſetzt [illegible] einfachen Qualität den Gedanken des Dinges hinzu. Dieſer Zuſatz, würde man aber ſagen können, ſtört die Einfachheit der Qualität nicht, weil der Gedanke des Dinges keine Qualität bezeichnet. Anders dagegen, könnte man meinen, geſtaltete ſich die Anwendung wenn in der Erklärung der einzelnen Dinge eine beſondere Art oder Gattung dem eigenthümlichen Merkmale zugefügt würde; denn Arten und Gattungen bezeichneten Qualitäten; es führte daher einem Widerſpruch, wenn dem einzelnen Dinge nicht allein

ache Qualität ſondern auch ſeine Art und ſeine Gattung beige-
würde. Wenn ich z. B. von Sokrates ſage, daß er ſeinem
ſen nach nicht allein von einem beſtimmten Charakter, ſondern
ein Menſch, ein Thier, ein organiſches Weſen ſei, ſo bezeich-
n das Menſchſein, das Thierſein, das Organiſchſein gewiſſe
alitäten, welche zum Charakter hinzugefügt eine Zuſammenſetzung
Qualitäten bildeten, welche mit dem einfachen Sein des In-
duums Sokrates im Widerſpruch ſtehn würde. Von ſolchen
derſprüchen müſſe der Gedanke der Monade, des Individuums
eit werden und man müſſe alſo entweder ſagen, daß Sokrates
Individuum oder daß er mit den Prädicaten des Menſchen,
Thieres, des organiſchen Weſens nicht zu belaſten ſei. Daß
aber dem erſten Theile dieſes Dilemma nicht beiſtimmen kön-
, wird ſich uns unzweideutig ergeben, wenn wir an die Stelle
Sokrates unſer Ich oder, wenn man ſo lieber will, unſere
ele ſetzen, deſſen oder deren Individualität nicht ſo leicht in
eifel gezogen werden kann. Aber auch dem zweiten Theile des
lemma unſere Zuſtimmung zu geben, würde uns in Streit mit
n Vorausſetzungen unſerer Erfahrung ſetzen. Es wird alſo
ts übrig bleiben, als zu verſuchen den ſcheinbaren Widerſpruch
löſen, welcher darin liegen ſoll, daß einem Dinge nicht allein
e eigenthümliche Qualität, ſondern auch die Qualitäten ſeiner
t, ſeiner Gattung u. ſ. w. beigelegt werden. Dies iſt nicht ſehr
wierig, wenn man ſich darauf beſinnt, in welchem Verhältniß
e Eigenthümlichkeit eines Dinges zu ſeiner Art und ſeiner Gat-
ng ſteht. Denn ohne Zweifel ſchließt dieſe eigenthümliche Eigen-
haft die Eigenſchaften der Art und der Gattung in ſich ein. Mein
harakter iſt ein menſchlicher Charakter, der Charakter eines Thie-
s, eines organiſchen, lebendigen Weſens. Wenn ich ſage, So-
ates hat dieſen oder jenen Charakter, ſo iſt dabei die Voraus-
ſetzung, daß er der Charakter eines Menſchen, eines Thieres, eines
ganiſchen Weſens ſei. Der Gedanke daher, welcher die einfache
alität des Charakters bezeichnet, empfängt dadurch keinen Zuſatz
wird dadurch zu keinem zuſammengeſetzten Gedanken, daß der
danke der Qualität der Art und der Gattung zugefügt wird,
nichts einem Gedanken einen Zuſatz geben und mit ihm eine
ammenſetzung bilden kann, was in dieſem Gedanken ſelbſt liegt.
Gedanke der Zahl 2 wird dadurch nicht zuſammengeſetzter,
ich die 2 nicht allein als 2, ſondern auch als Zahl denke.
man könnte ſich nun darüber wundern, daß wir es für nö-
halten in der Begriffserklärung zu dem charakteriſtiſchen Merk-
noch die nächſthöhere Art und in ihr eingeſchloſſen alle die
fernten Gattungen zu ſetzen; wenn dieſe in jenem liegen, ſo
nnte es zu genügen ſcheinen dem einzelnen Dinge nur ſeinen in-

dividuellen Charakter beizulegen. Diesem Gedanken wird in der
selben Weise zu begegnen sein, wie schon oben bemerkt wurde, da
auch Herbart nicht umhin kann über den rein identischen Satz
auszugehn, indem er von dem einzelnen Dinge nicht allein die
Qualität aussagt, sondern auch daß es ein Ding sei. Wozu hat
der Zusatz in dieser Aussage? Ohne Zweifel wollen wir damit
nur aussagen, daß der Gegenstand, welchen wir durch seinen in
dividuellen Charakter von allen andern Gegenständen unterschie
und genügend bestimmt haben, doch dies mit andern Gegenständen
gemein hat, daß er zu den bleibenden Gründen der Erscheinung
gehört, welche wir Dinge oder Substanzen nennen. Hierdurch wird
er unter die allgemeine Gruppe der Gegenstände gestellt, aus welchen wir die Erscheinungen erklären wollen, und wir haben sie
mit ihnen in Verbindung zu denken nicht allein in einer Fiktion
unserer Einbildungskraft, sondern in einem Gedanken, welcher die
reale Bedeutung trifft. Denn das einzelne Ding tritt nur dadurch
in die Erscheinung, daß es eine reale Gemeinschaft mit andern
Dingen hat und in seinem Zusammensein mit ihnen gemeinschaftlich die Erscheinung begründet. Wollen wir nun den Gedanken
eines einzelnen Dinges vollständig ausdrücken, so dürfen wir nicht
allein sagen, daß es diesen oder jenen Charakter habe, sondern wir
müssen hinzufügen, daß es der Gemeinschaft der Dinge angehört,
welche mit einander zusammen die Erscheinung hervorbringen. Was
heißt es, wenn ich sage, das Individuum sei ein Ding, es gehört
zu den Dingen der Welt. In der nominalistischen Auffassungsweise der wissenschaftlichen Aufgabe hat man den Gedanken verfolgt, daß jedes Ding rein für sich erkannt werden sollte; in der
Kantischen Lehrweise hat sich daraus die Formel gebildet, daß die
Dinge an sich zu erkennen sein würden, wenn wir eine reine, von
subjectiven Beimischungen ungetrübte Einsicht in die Wahrheit des
Ueberſinnlichen gewinnen wollten; es ist aber diesen einseitigen Bestrebungen der Gedanke entgegenzusetzen, daß jedes übersinnliche
Ding nur dadurch übersinnlich, d. h. Grund der Erscheinung
und wird, daß es gemeinschaftlich mit andern Dingen die Erscheinung hervorbringt, an und mit ihnen erscheint; in dieser Gemeinschaft mit ihnen muß es stehen, um in ihr wirksam sein zu können; seine Wahrheit ist daher nicht an oder für sich zu sein, sondern für sich und für andere erscheinend seine Bedeutung in der
Begründung der Erscheinungen zu bewähren. Daher soll kein Ding
ausschließlich an sich oder für sich gedacht werden, sondern seine
Wahrheit und sein Wesen ist in Gemeinschaft mit der Wahrheit
und dem Wesen anderer Dinge zu erkennen. Hierauf weist uns
in entschiedenster Weise, unverkennbar für jeden, welcher die Phänomen der Wissenschaft zu würdigen weiß, unvermeidlich für jede

welcher in der Weiſe der Menſchen denkt, die Form der Begriffserklärung hin, indem ſie zu der eigenthümlichen Qualität die allgemeine Art hinzufügt und nicht duldet, daß wir das eigenthümliche Weſen eines Dinges abgetrennt von dem Gedanken denken, daß dieſes Ding ein Ding iſt unter den übrigen Dingen, zu ihnen gehörig, mit ihnen im Zuſammenhange der Welt zu denken. Das einzelne Ding ſollen wir nicht blos in ſeiner Einzelheit denken, ſondern als ein Glied der Gemeinſchaft aller Dinge, damit wir in ihm einen der Gründe erkennen, welche in Verkehr mit einander die Erſcheinung aus ſich hervorgehen laſſen. Wenn die Definition alsdann in weiterer Abfolge unſerer ſich entwickelnden Gedanken auch die beſondern Claſſen der Dinge berückſichtigt und in empiriſcher Forſchung zu beſtimmen ſucht, ſo iſt dies nur eine in das Einzelne eingehende Anwendung der allgemeinen Regel, daß jedes einzelne Ding nicht allein für ſich, ſondern auch in Verbindung mit andern Dingen als Grund der Erſcheinung gedacht werden ſoll. Dieſe Anwendung ſteht unter der Vorausſetzung, daß die Gründe der Erſcheinung in größern und kleinern Gruppen ſich zu einander geſellen und in der Hervorbringung der Erſcheinungen eine engere oder weitere Verbindung eingehn, eine nähere oder entferntere Verwandtſchaft zeigen. So werden wir ſagen dürfen, daß Menſch und Menſch enger mit einander verbunden ſind, als Menſch und Individuum einer andern Art des Thierreichs, das Thier und Thier enger zuſammenhangen als Thier und jedes andere Individuum des Pflanzenreiches, ohne daß doch hierdurch die entferntere Verbindung, in welcher alle mit einander ſtehn, aufgelöſt werden ſollte, weil durch die immer höher aufſteigende Claſſification auch die abgeſonderten nur in entfernterer Gemeinſchaft gedachten Glieder des Ganzen an einander herangezogen werden. Es wird ſich ſchwerlich leugnen laſſen, daß eine ſolche Scheidung und Verbindung der verſchiedenen Arten und Gattungen der Dinge ſtattfinde und in ihrer Natur oder in ihrem Weſen begründet ſei, wenn wir nur irgend annehmen dürfen, daß die natürliche Fortpflanzung der lebendigen Dinge im Kreiſe ihrer Art, das natürliche Mitgefühl und alle die Bande der Sympathie, welche die Arten der Dinge in mehr oder weniger bleibender Weiſe durch geſellige Triebe oder Neigungen mit einander vergeſellſchaftet, nicht trügeriſche Zeichen der Wahrheit ſind. Nichts liegt uns näher, als dieſen Gedanken an eine natürliche Verwandtſchaft der Dinge in dem Kreiſe nachzugehn, welcher uns am beſten bekannt iſt, im Kreiſe der Menſchen. Wenn wir da die Menſchen verkettet finden in einer ununterbrochenen Kette gemeinſchaftlicher Werke, wenn wir ein zweckmäßiges Fortſchreiten gewahr werden in der Folge dieſer Werke und wie von Geſchlecht zu Geſchlecht Kunſt, Wiſſenſchaft und jede Art der Bildung ſich über-

trägt, ſo bildet ſich uns der Gedanke an eine einheitliche Geſchichte der Menſchheit aus, welcher vorausſetzt, daß die Menſchen eine von Natur verbundene Art bilden, und wir würden wohl ſagen müſſen, daß einem der wichtigſten, weitgreifendſten und erfolgreichſten Zweige unſerer Wiſſenſchaft der Boden unter den Füßen entzogen würde, wenn wir das Werden der in der Geſchichte der menſchlichen Bildung verflochtenen Völker nicht als das Werden einer natürlichen Einheit betrachten dürften. Unter den Menſchen von gleicher Abſtammung nehmen wir eine natürliche Verwandtſchaft an; der Gedanke einer ſolchen erweitert ſich uns zu dem Gedanken einer Verwandtſchaft aller Menſchen unter einander, indem wir ihnen eine gemeinſame Abſtammung aus demſelben Naturgeſetze und eine gleiche Form des Daſeins und des Lebens zuſchreiben; man hat denſelben Gedanken auch auf die Verwandtſchaft und Wahlverwandtſchaft der chemiſchen Elemente angewandt; ohne Zweifel liegt es viel näher ihn zur Bezeichnung der engeren oder entfernteren natürlichen Verbindung zu gebrauchen, welche die Arten und Gattungen der Dinge zuſammenhält und in der Claſſification ihrer Begriffe ſich herausſtellt. Denn wenn es natürliche Arten und Gattungen der lebendigen Dinge giebt, ſo verdanken ſie einem allgemeinen Naturgeſetze ihre gemeinſchaftliche Form des Daſeins und des Lebens. Wir werden uns daher auch nicht verſagen in dieſer Ausdehnung das Wort zu gebrauchen und weil ſie aus der logiſchen Aufgabe der Claſſification in der Anordnung unſerer Begriffe ſich herausſtellt, von einer *logiſchen Verwandtſchaft* der Dinge zu reden.

218. Die Eigenſchaft eines jeden Dinges, welche es als in Zuſammenhang mit den übrigen Dingen ſtehend bezeichnet, haben wir ſeine allgemeine Art genannt. Da es jedoch als ein beſtimmtes beſonderes Ding auch in einem beſondern Zuſammenhang mit den übrigen Dingen ſtehen muß und es zu erwarten iſt, daß es dem zufolge an einige beſondere Dinge näher, an andere nur in entfernterer Weiſe ſich anſchließen werde, unterſcheiden wir von ſeiner allgemeinen Art ſeine *beſondere Art*. Da dieſe auch als bleibender Grund der Erſcheinung gedacht werden muß, haben wir von ihr nicht weniger als vom Individuum einen Begriff zu ſuchen und deswegen wird auch von ihr eine noch allgemeinere Art angenommen werden müſſen, welche wir ihre nächſthöhere *Gattung* nennen. Dieſer Vorgang unſeres Denkens wird ſich alsdann weiter fortſetzen, indem wir der nächſthöhern Gattung ihre ei-

nthümliche Stelle in einer noch höhern Gattung anzuweiſen
ben, bis wir zuletzt in der allgemeinen Art aller Dinge einem
en ſeine beſtimmte Stellung gegeben haben. Wir gelangen
rdurch zu der Einſicht, daß ein jedes einzelne Ding als ein
ied eines Syſtems von Dingen betrachtet werden muß,
welchem es ſeine beſtimmte, ihm eigenthümliche Stelle hat,
ril es nur in Gemeinſchaft mit den übrigen Dingen und
ch ſeiner Eigenthümlichkeit in dieſelbe eingreifend zur Er-
einung, dem gemeinſamen Producte aller Dinge, das Seinige
itragen kann. Dem Syſteme der Dinge entſpricht alsdann
ch das Syſtem der Begriffe, welches einem jeden Dinge
inem Weſen nach ſeine beſtimmte Stelle unter den überſinn-
hen Gründen der Erſcheinung anweiſen ſoll. Es geſtaltet
h in einer Ueber- und Unterordnung der Begriffe,
lche die Claſſification der Dinge angiebt. In ihr
ben die höher ſtehenden Begriffe allgemeinere oder größere
eiſe von Gründen der Erſcheinung an und bilden Begriffe,
lche einen weitern Umfang haben (206), wärend die niedern
egriffe nur einen engern Umfang für ſich in Anſpruch nehmen.
ſ iſt aber nicht das Geſchäft der Philoſophie dieſe Claſſifica-
n der Dinge und ihrer Begriffe auszuführen, da es nur von
r Unterſuchung der Beſonderheiten im Zuſammenhange der
ſcheinungen ausgehn kann und mithin der Erfahrung an-
imfällt. Der Philoſophie als allgemeiner Wiſſenſchaft kommt
nur zu das allgemeine Geſetz für die Claſſification zu be-
ünden und über ſeine Vollziehung zu wachen (42).

Es würde vergeblich ſein durch einen Machtſpruch den Philo-
phen zu unterſagen an die Unterſcheidung der Arten, Gattungen,
milien und Claſſen der Dinge zu denken, welche in unſerm ge-
hnlichen Denken beſtändig in Frage kommen; es wird ihnen
lmehr zur Veranſchaulichung der Macht ihrer logiſchen Regeln
nen auf die Unterſchiede zwiſchen Menſch und Thier, zwiſchen
ier und Pflanze, zwiſchen Organiſchem und Unorganiſchem, zwi-
en Planet und Sonne zu verweiſen; wenn ſie aber dieſe Unter-
iede zu Grundlagen ihrer Unterſuchung gemacht haben, ſo ſind
raus nicht geringe Verwirrungen ſelbſt für die logiſchen Regeln
vorgegangen. Nicht umſonſt haben wir darauf hingewieſen, daß
r ſelbſt vom Begriffe des Menſchen abſehn müſſen, wenn wir

den Forderungen der Vernunft ihre ungeſtörte Durchführung ſich
wollen (85 Anm.). Das Ideal der Begriffsbildung wird ge
wenn man die Beiſpiele unſerer gewöhnlichen Unterſcheidungen
Arten und Gattungen als Normen für das logiſche Verfahren
gefallen läßt. Um das Geſetz der Claſſification zu überwachen
dazu wird es nicht überflüßig ſein an die Schwierigkeiten zu
innern, welche aus der Berückſichtigung gewöhnlicher Eintheilungen
beſonders durch das Anſehn der Ariſtoteliſchen Lehre in den
ſophiſchen Unterſuchungen ſich eingeniſtet haben. Dem Ideale
ſenſchaftlicher Beſtimmtheit entſprechen die Erfahrungen nicht,
welchen es ſich verwirklichen möchte. Sie zeigen nur Grade
Aufſteigens vom weniger Vollkommenen zum Vollkommenern;
miſchen ſich Werthbeſtimmungen ein; welche das Intereſſe
praktiſchen Denkens ergreifen und die theoretiſchen Forderungen
Seite drängen; ſo haben Gradunterſchiede ſich hineingeſchoben
die ſpecifiſchen und generiſchen Unterſchiede, welche allein
der begriffsmäßigen Unterſcheidung und Verbindung der Dinge
berückſichtigen haben würden. Vom Unorganiſchen zum Organiſ
von der Pflanze zum Thiere, von dem unvernünftigen Thiere
vernünftigen Menſchen, vom Irdiſchen zum Himmliſchen ſch
ſich abgegrenzte Stufen des Daſeins zu ergeben, welche da
Anſpruch machen als begriffsmäßig geſchiedene und nur wied
einer allgemeinern Einheit verbundene Kreiſe der Dinge betr
zu werden. Aber überall, wo Grade in der Entwicklung des
ſich finden, dürfen wir doch nur unmerkliche Uebergänge vom
dern zum Höhern und umgekehrt ſetzen, welche nicht ſo ausſchlie-
ßender Art ſind, daß ſie ein bleibendes Weſen und eine feſte
in dem Sein der Dinge ausdrücken könnten. Dazu kommt,
was höher im Grade ſteht, als weniger allgemein, als weniger
hoch in der Begriffsleiter ſtehend ſich uns zeigt; denn das
iſt ſelten. Es ergiebt ſich hieraus ein ſehr bedenklicher Streit
ſchen der logiſchen und der praktiſchen, ja ethiſchen Schätzung
Höhern und des Niedern. Wenn Planet und Sonne oder
ſches und Himmliſches einander entgegengeſetzt werden, ſo
der Gehalt des höhern Werthes, welchen man dem letztern
geneigt iſt, nur auf den ethiſchen Vorausſetzungen, in welch
Vernunft höhere Anſprüche an die Vollkommenheit der
macht, als ſie in der Erfahrung des irdiſchen Daſeins
findet. Nicht die Erfahrung und nicht das Geſetz der Logik
zu einer ſolchen Unterſcheidung; ſie weiß ſich daher auch nic
eine bleibende und begriffsmäßige zu behaupten; denn die
fordert auch immer wieder ein Uebergehn aus dem irdiſchen
himmliſche, aus dem niedern in das höhere Gebiet. Noch
lender natürlich ſind die Irrthümer, welche aus der

…ſchen Dinge ſich ergeben. Vom beſchränkten Standpunkte …aktiſchen Lebens und ſeiner Erfahrung hält man ſich für be… die Menſchenart von allen übrigen Arten der Dinge ſo …dern, daß ſie den höchſten Grad der irdiſchen Dinge dar… ſoll, welchem nichts gemein bleibe mit den niedern Arten, …e ethiſche Werthſchätzung dazu drängte ſie über die gleiche …mit den übrigen Arten zu erheben, wärend doch von der … Seite die Erfahrung und die logiſche Ordnung der Be… dazu auffordern mußte dieſelbe Art einer allgemeinern und … Ordnung der Dinge einzuverleiben und ſie in gleiche Linie …en übrigen Arten derſelben zu ſtellen. Welche ſeltſame Weiſe …laſſification ergab ſich daraus, daß man behaupten zu dürfen …te, der Menſch ſei ein lebendiges Weſen, wie andere Thiere …nifirt, eine Art der Thiere alſo; aber durch ſeine Vernunft …ge er ſich der Unterordnung unter eine höhere Gattung; er …zugleich erſte Art und letzte Gattung. Zu einer ſolchen Lehr… ſe konnte man nur durch den Gedanken gedrängt werden, daß … höchſte Grad auch als abſoluter Zweck gedacht werden müſſe, … abſolute Zweck aber keine Unterordnung unter die Gattungen … übrigen Dinge, welche nur als Mittel in Betracht kämen, …ſtatten würde. In ihrem Widerſpruch mit der Erfahrung und …m logiſchen Geſetze der Claſſification zeigt dieſe Lehrweiſe aber …ch auf das ſchlagendſte die Unverträglichkeit der ethiſchen Unter… …nung der niedern und der höhern Grade der Werthſchätzung …t der logiſchen Unterordnung des Beſondern unter das Allge… …eine. Wenn irgendwo, ſo liegt hier ein Ueberſpringen aus dem …en in das andere Gebiet der Unterſuchung vor. Man wird …ierbei aber auch bemerken können, daß die gerügte Verwirrung …ch in einem andern, vom Gradunterſchiede unabtrennbaren Punkte …ß zu erkennen giebt. Der Gradunterſchied verlangt in der Feſt… …ung, daß einem Gegenſtande nur der niedere Grad zukomme, …e Verneinung des höhern Grades; wärend der ganze niedere …nd auf den höhern übergeht, fehlt jenem alles, was den höhern …nd charakteriſirt. Daher werfen die Begriffseintheilungen, welche …f Gradunterſchieden beruhn, für die niedern Grade nur Vernei… …gen ab. So wird die Menſchenart von den übrigen Arten der …iere unterſchieden dadurch, daß ihr der Grad der Vernunft …lt, wärend den andern Arten der Thiere dieſer Grad fehlt; …derſelben Weiſe fehlt auch den Pflanzen Empfindung und will… …liche Bewegung, welche den Charakter des Thieres bezeichnen …len und zuletzt läuft die Spitze der Eintheilung auf etwas ſchlecht… …n Verneinendes hinaus, indem die unorganiſche Natur nur als …Verneinung der organiſchen dieſer entgegengeſetzt wird. Es wird …nicht glaublich ſcheinen, daß in ſolcher Weiſe nur durch negative

Ausscheidungen das Netz der Begriffe über die Dinge geworfen werden könne. Der Charakter eines jeden Begriffs muß als ein bejahendes Merkmal angesehn werden, weil das Wesen, welches er bezeichnen soll, nicht bloß darin bestehn kann, daß er etwas nicht hat, was einem andern zukommt. Schon wenn uns die Zumuthung gemacht wird, die übrigen Arten der Thiere in ihrem Unterschiede vom Menschen nur als unvernünftige Thiere zu denken, werden wir uns fragen müssen, ob sie hiernach nicht als bloße Producte der Natur anzusehen wären. Dieselbe Frage erneuert sich nur im verstärktern Maße bei den Pflanzen und zuletzt bei den unorganischen Dingen, von welchen es sogar anerkannt zu werden pflegt, daß sie nur Producte mechanisch wirkender Kräfte seien. Wir haben aber schon bemerken müssen, daß alles, was nur Product ist, nur für Erscheinung gelten darf (188 Anm.), also nicht für ein Ding, noch weniger für eine Art von Dingen. Daher werden wir denn auch von dieser Betrachtungsweise in der Untersuchung der Ueber- und Unterordnung der Begriffe abgehn und dagegen festhalten müssen, daß die verschiedenen Classen der Dinge eine jede durch ein positives charakteristisches Merkmal bezeichnet sein müssen. Es wird aber nun wohl nicht weiter nöthig sein andere Schwierigkeiten, welche die Einmischung der Gradunterschiede in die logische Anordnung der Begriffe gebracht hat, in die Untersuchung zu ziehen. Sie sind sehr auffallend auch in andern als den erwähnten Punkten; sie haben bewirkt, daß man überall Uebergänge, Zwischenstufen gesucht hat, z. B. zwischen Thier und Pflanze; wenn man hiermit zu Stande gekommen wäre, so würde man denn freilich die Grenzen der Begriffe aufgehoben haben. Man verwechselt die schwankende Natur unseres Standpunktes in der Begriffsbildung mit dem festen Ziele, nach welchem wir zu streben haben, unsere wirklichen, verworrenen und unbestimmten Begriffe mit dem Ideal der Begriffsform. Wir werden hierin nur eine Warnung sehen können uns davor zu hüten die Weise, in welcher wir bei Betrachtung der Arten und Gattungen empirisch zu verfahren pflegen, als eine sichere Norm zu betrachten, nach welcher die Verhältnisse in der Ueber-, Unter- und Nebenordnung der Begriffe beurtheilt werden könnte.

219. Die Form der Begriffserklärung zerlegt das Wesen des individuellen Dinges in zwei wesentliche Eigenschaften, von welchen die eine die Eigenthümlichkeit des Dinges, die andere das allgemeine Gesetz ausdrückt, nach welchem das Ding dem allgemeinen Systeme der Dinge sich unterordnet. Es ist uns hierdurch vorgeschrieben den Inhalt des individuellen Begriffs

ier Analyſe zu unterwerfen, um durch ſie zum beſtimmten egriff zu gelangen. Das allgemeine Geſetz, in welchem ein ing zunächſt ſeiner Art ſich unterordnet, iſt einer weitern nalyſe fähig, in dem Begriffe der Art läßt der Begriff der attung ſich erkennen, und wir werden in der Analyſe des egriffs fortfahren können, bis wir die allgemeine Art des inges und in ihr das allgemeinſte Geſetz beſtimmt haben, in elchem es überhaupt mit den übrigen Dingen als Gründen r Erſcheinung in Gemeinſchaft ſteht. Wenn es nicht mehrere eibende Merkmale der Begriffe gäbe, ſo würde eine ſolche nalyſe nicht möglich ſein. Ihr Zweck iſt alle bleibende Merkale des Begriffs zu beſtimmen und dadurch die vollſtändige klärung des Begriffs zu gewinnen.

Es mag hierbei bemerkt werden, daß die analytiſche Methode, elche man von der ſynthetiſchen unterſchieden hat, in ſehr verſiedener Bedeutung genommen werden kann, weil ſie nichts weiter s das Verfahren der Unterſcheidung bezeichnet, welches in den ſchiedenſten Beziehungen dem Verfahren der Verbindung ſich zur ite ſtellt. Daher gehört es nur zu den vagen Ausdrucksweiſen, elchen man in der Unterſuchung der Methoden der Wiſſenſchaft viel Raum geſtattet hat, wenn man von analytiſcher Methode ne nähere Bezeichnung deſſen, was ſie analyſiren ſoll, geſprochen t. Zunächſt hat man bei dieſer Bezeichnungsweiſe wohl an die mmatiſche Analyſe der Sätze oder auch an die Analyſe der deutung der Worte gedacht und auch die Worte, wie es in der malen Logik zu geſchehen pflegte, mit den Begriffen verwechſelt. iſt daher auch ſehr gewöhnlich geweſen bei der analytiſchen ethode nur an die Analyſe der Begriffe zu denken. Wenn wir r Sätze und Worte als Beſtandtheile der Sprache den Erſcheiungen zuzählen müſſen, ſo werden wir uns daran zu erinnern ben, daß die Erſcheinungen nicht weniger als die Begriffe der alyſe bedürfen. Wenn man daher in logiſcher Beziehung von alyſe ſpricht, ſo wird man zuerſt darüber ſich zu erklären haben, die Analyſe der Erſcheinungen oder der Begriffe gemeint ſei. i der Analyſe der Begriffe aber iſt alsdann auch noch weiter unterſcheiden die Analyſe des Inhalts und die Analyſe des ifangs, welche beide ganz entgegengeſetzte Richtungen in der twicklung unſeres Denkens verfolgen, indem jene auf die Defiion, dieſe auf die Diviſion der Begriffe ausgeht. An die erſe iſt in neueſter Zeit vorherſchend im gewöhnlichen Sprachgeuch bei der Unterſcheidung zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher

Methode gedacht worden, indem man dabei theils von den Aristotelischen Analytiken, theils von der kantischen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen oder Sätzen sich leiten ließ; diese willkürliche Beschränkung des Sprachgebrauchs wird aber doch nicht zur genügenden Entschuldigung dienen können, wenn man der Zweideutigkeit des Ausdrucks sich hingegeben hat, um so weniger, je stärker auch eine entgegengesetzte Strömung der andern Seite zugeführt hat. Denn Fichte, Schelling und Hegel dachten bei ihren Analysen und Syntheseen an etwas ganz anders als an die Unterscheidung und Zusammenfassung der bleibenden Merkmale des Begriffs. Der Sprachgebrauch ist weder in der neuern noch in der ältern Philosophie sich gleich geblieben. Nur durch die Bezeichnung des Objects der Analyse kann die Bedeutung derselben festgestellt werden.

220. In der Analyse des Inhalts der Begriffe und im Streben nach der Definition geht der Fortschritt der Gedanken zwar von dem einzelnen Dinge aus, welches als Grund der Erscheinung angesehn werden muß (213), wird aber dabei von dem allgemeinen Gesetze des Denkens geleitet, welches vor aller nähern Untersuchung des besondern Dinges und seiner Weise die besondere Erscheinung zu begründen nur die logische Nothwendigkeit festhält, daß irgend ein Ding der Erscheinung zu Grunde liegen müsse (150). Da nun dieses Gesetz nur die allgemeine Art des Dinges ausdrückt, ist auch die allgemeine Art der nächste Angriffspunkt, von welchem die Begriffsbildung ausgeht und die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit des einzelnen Dinges kann nur als die zweite, weiterabliegende Aufgabe in der Erforschung des Inhalts des Begriffes angesehn werden. Dadurch daß von einem einzelnen Dinge anerkannt wird, daß es unter die allgemeine Art der Dinge gehört, wird ihm eine Stelle im System der Dinge gesichert; es muß aber dann seine Stelle genauer ermittelt werden; dies geschieht allmälig dadurch, daß es seiner besondern höhern Gattung, dann seiner niedern Gattung und endlich seiner besondern zugewiesen wird, in welcher es seiner Eigenthümlichkeit als Grund der Erscheinungen seine bestimmte Stelle behauptet. So treten zu dem anfangs unbestimmten Gedanken des Dinges mehr und mehr Bestimmungen desselben hinzu und

Begriff des einzelnen Dinges bildet ſich von einem unbeſtimmten zu einem beſtimmten aus.

Dieſe Weiſe, in welcher wir die Bildung beſtimmter Begriffe uns zu denken haben, ſteht im entſchiedenſten Widerſpruch mit den Vorſtellungsweiſen der Senſualiſten über den Gang der Begriffsbildung. Sie haben gemeint, daß wir zuerſt das einzelne Ding in ſeiner Eigenthümlichkeit erkennten, alsdann durch Vergleichung einzelner Dinge derſelben Art und durch Abſtraction von ihren Eigenthümlichkeiten die Art und in derſelben Weiſe durch weitere Abſtraction die verſchiedenen Grade der Gattungen begreifen lernten. Erſt ſollen wir den Sokrates kennen lernen, dann durch Vergleichung ſeine Aehnlichkeit mit dem Platon und andern menſchlichen Individuen finden und durch Abſtraction den Begriff der Menſchenart gewinnen und immer nur aufſteigend ſollen die höhern Begriffe aus den niedern von uns ermittelt werden. Mit dieſer Anſicht ſteht aber die Praxis unſeres Denkens im ſchreiendſten Contraſt. Denn es läßt ſich nicht verkennen, daß wir früher wiſſen, daß ein beſtimmter Gegenſtand unſeres Denkens ein Menſch, als daß er dieſer beſtimmte Menſch iſt, und ebenſo in den höhern Graden der Begriffsleiter, daß wir immer eher die höhere als die niedere Gattung, die Gattung eher als die Art des Dinges beſtimmen lernen. Daher hat man auch unbedenklich, in Widerſpruch mit der ſenſualiſtiſchen Annahme, zugeſtanden, daß es die ſchwerſte, ja vielleicht unerreichbare Aufgabe für die Begriffsbildung ſei die numeriſchen Unterſchiede der Individuen zu erkennen. Die Täuſchung der Senſualiſten über dieſen Punkt beruht darauf, daß ſie die Vorſtellungen der einzelnen Dinge mit ihren Begriffen verwechſeln und von dem Irrthum ausgehen, als könnte man die einzelnen Dinge unmittelbar ſinnlich empfinden. An die Stelle dieſes Irrthums müſſen wir den Gedanken ſetzen, daß die Erkenntniß der einzelnen Dinge nur von der Forderung der Vernunft ausgeht, welche uns gebietet die empfundenen Erſcheinungen auf bleibende Gründe zurückzuführen und alſo zu ihnen Dinge als ihre Träger hinzuzudenken. Unſere frühern Erörterungen über die Erklärung der Erſcheinungen haben hinreichend bewieſen, daß die bleibenden Gründe der Erſcheinungen zunächſt nur in unbeſtimmter Weiſe von uns gedacht werden können, d. h. als Dinge im Allgemeinen, und von dieſem Gedanken der Dinge im Allgemeinen müſſen wir alsdann zu immer genauerer Beſtimmung ihrer Begriffe fortſchreiten, indem wir ſie nach Gattungen und Arten unterſcheiden lernen. So leitet uns eine allgemeine Forderung der Vernunft in der Begriffsbildung und ein allgemeines Geſetz herſcht über die Geſchäfte des Denkens, welche in ihr vollzogen werden ſollen. Eben dieſes Geſetz erhebt

uns über die beſtändigen Schwankungen der Erſcheinung,
ohne ſeine Stütze nichts Bleibendes und Allgemeines uns z
kenntniß bringen würden. Denn die ſenſualiſtiſche Erklärı
Begriffsbildung zeigt ſich auch darin als durchaus unzur
daß ſie nicht nachweiſen kann, wie aus der Vergleichung be
wechſelnder und durchaus beſonderer Erſcheinungen je der
meine Begriff eines bleibenden Weſens hervorgehen könnte.
ich auch in unzähligen Fällen gefunden haben ſollte, daß S
ein Menſch, daß viele Menſchen Thiere, viele Thiere org
Weſen ſind, ſo würde ich doch nicht zu ſagen berechtigt ſe
liege im Begriffe des Sokrates Menſch, im Begriffe des M
Thier, im Begriffe des Thieres organiſches Weſen zu ſein
keinem Falle könnte Sokrates, der Menſch, das Thier and
zeigen als bisher, nemlich als unter dem Geſetze ſeines
Begriffs ſtehend. Was wir unzählig viele Fälle nennen, l
vor der Ueberlegung unſeres analyſirenden Verſtandes in e
ſtimmte Zahl von Fällen auf und aus einer beſtimmten Za
Beobachtungen werden wir nicht berechtigt ſein auf alle F
ſchließen, auch auf die, welche wir noch nicht durch Beob
kennen gelernt haben; aus ihr fließt daher keine Allgemeinh
Ausſage, keine unveränderlich gültige Regel. Nur mit
würden wir die vielen Fälle zu unendlichen Fällen ausdehn
aus dem, was bisher unſern Sinnen ſich zeigte, über die z
entſcheiden. So würde es denn vergeblich ſein durch ein
gleichung der Erſcheinungen und durch Abſtraction, vom Unäl
abſehend und das Aehnliche zuſammenfaſſend, zu einem allg
Begriff zu gelangen. Aber wie ganz anders ſtellt ſich um
Verfahren dar, wenn wir die Uebung unſeres Denkens beh
als dieſe Meinung der Senſualiſten von der Begriffsbildu
nimmt. Wir bedürfen keiner Vergleichung unzähliger Fä
zu erkennen, daß Sokrates ein Menſch, jeder Menſch ein
jedes Thier ein organiſches Weſen, daß endlich jedes Indi
ein Ding iſt; vielmehr ſo wie wir nur einmal gefunden
daß Sokrates menſchlich denkt oder handelt, daß ein Menſch t
lebt, und ſo überhaupt, daß ein Ding in einer ſeiner Erſchei
als unter einem höhern Begriff ſtehend ſich gezeigt hat, ſo
auch davon überzeugt, daß dies für alle übrige Fälle, welch
vorkommen können, als Regel gelten werde. Der Menſch
nie aufhören ein Menſch, das Ding wird nie aufhören ein
zu ſein und jedes beſondere Ding von einem beſtimmten Ei
wird nie aus ſeinem Charakter fallen; ſein Weſen und ſein
läßt dies nicht zu; nur ſchlechte Dichter können ſo etwas z
Dieſe Ueberzeugung, in welcher wir alle unſere Gedanken v
Dingen der Welt uns ausbilden, ohne welche wir keine Beſt

keit der Natur annehmen würden, welche allein uns vor dem wunderſüchtigen Aberglauben ſchützt, muß denen als ein Wunder erſcheinen, welche nur von den Sinnen ihre Belehrung erwarten. Denn wie möchten ſie annehmen können, daß die Sinne mit Sicherheit über die Zukunft uns etwas ausſagen ließen? Vergeblich würden ſie darauf ſich berufen, daß wir aus unſern bisherigen Erfahrungen hätten abnehmen dürfen, daß jedes Ding ein Ding, jeder Menſch ein Menſch bleibe; da die bisherige Erfahrung doch nur ausſagen kann, wie es bisher war, nicht wie künftig es ſein wird. Philoſophirende Naturforſcher haben geſagt, die Beſtändigkeit der Natur verbürge die Beſtändigkeit unſerer Grundſätze ſo wie im Allgemeinen, ſo auch in der Begriffsbildung. Aber es iſt vielmehr das Umgekehrte der Fall; die Beſtändigkeit unſerer Vernunft verbürgt uns die Beſtändigkeit der Natur. Denn wie ſchwach auch unſere ſich entwickelnde Vernunft ſein möge, eins will ſie doch ſicher, das Fortſchreiten im Erkennen, und daß dies nur unter der Bedingung gewonnen werden könne, daß ſie ſelbſt beſtändig, conſequent, ſich ſelbſt getreu bleibt, daß ſie aber auch nur ſich getreu bleiben könne, wenn es eine ihr getreu bleibende Wahrheit giebt, in deren Erforſchung ſie fortſchreiten kann ohne Beſorgniß, daß ſie unter der Hand unvermerkt in ihr Gegentheil ſich umſetze und ſo auch ihr Denken zum Gegentheil zwinge, davon hat ſie eine ſichere Ueberzeugung, ſo wie ſie nach dem Wiſſen zu ſtreben beginnt. Daher ſetzt ſie die Beſtändigkeit des Ich und die Beſtändigkeit der Natur, und noch ehe die Erſcheinungen ſich weiter gezeigt haben, denkt ſie zu der erſten Erſcheinung das Es hinzu und fordert von ihm, daß es bleiben müſſe, ein Ding, welches wie es urſprünglich war, ſo auch in aller Zukunft ſich als ein ſolches Ding bezeugen werde. Ihr Vorausblick in die Zukunft iſt nichts weiter als die Behauptung, daß alles Künftige mit dem ſchon Vorhandenen und von ihr Erkannten nicht in Widerſpruch ſtehen könne, vielmehr dem Vergangenen ſich anſchließend mit ihm in Uebereinſtimmung ſich zeigen müſſe (130). Die Bildung der Begriffe, von dieſer Forderung, von dieſen Grundſätzen ausgehend, wendet ſie nun auf die Erſcheinungen an. Sie ſetzt für jede Erſcheinung einen bleibenden Grund, ein Ding; ſie fordert, daß dieſes Ding fortan in der Reihe der Dinge ſich behaupten müſſe, nicht allein als Ding, ſondern auch als dieſes beſtimmte Ding, welches dieſe beſtimmte Erſcheinung begründete und ſich immerfort erweiſen wird als entſprechende Erſcheinungen begründend. Seine beſtimmte Stelle in der Reihe der Dinge bleibt ihm hierdurch geſichert. Sollte ihm dieſe Stelle ſeine Ordnung anweiſen zunächſt unter den Menſchen, ſo wird auch dies ihm fortwährend zugeſchrieben werden müſſen, daß es zunächſt der Menſchenart angehört und

in den Entwicklungen derſelben ſeine Ordnung behauptet ha
werden fortan und getreu dem erſten Anknüpfungspunkte ſi
Erkenntniß uns den Begriff deſſelben auszubilden haben.
beruht die Sicherheit, welche unſern Art- und Gattungsb
beiwohnt. Das Weſen, welches ſich einmal als Menſch o
Affe gezeigt hat, wird in der Folge ſeiner Erſcheinungen
denſelben Charakter an ſich tragen, daß es in dieſer Zuſam
hörigkeit mit ſeiner Art und ſeiner Gattung in der Ordnu
Dinge ſtand. In der vorſichtigen Erwägung, welche unſere
ſchaftlichen Unterſuchungen auch in der Claſſification der
fordern, würde man zwar den Zweifel nicht ausſchließen
daß ein Ding aus der Ordnung der Dinge, in welcher
Zeit lang erſchien, in eine andere Ordnung übergehn könn
Zweifel, welchen uns ſogar die Erfahrung des Todes nah
aber dennoch würde er unſere Ueberzeugung von der ſichern
lage der Begriffsbildung nicht zu erſchüttern vermögen,
nur auf die Warnungen uns zurückführen, welche wir ſchon
gegen die Zuverläſſigkeit unſerer gewöhnlichen Claſſificati
Dinge nicht haben unterdrücken können. Denn ſollte es au
um das zunächſtliegende Beiſpiel zu gebrauchen, daß wir ei
Kreiſe der irdiſchen Dinge entrückt, einer andern Ordnung zu
und der Form des Lebens entkleidet würden, welche wir
menſchliche uns vorzuſtellen pflegen, ſo würden wir darin d
eine Aufforderung finden, die Kreiſe unſerer Begriffe in ei
dern Weiſe als früher, aber nach demſelben Geſetze uns zu
legen. Wir würden alsdann nicht zu denken haben, daß di
ſchen und die irdiſchen Dinge eine ſolche abgeſchloſſene Ein
deten, wie wir gegenwärtig wohl meinen, ja menſchliches
diſches Leben würden ſich nur als Stufen in der Entwicklu
ſer Dinge darſtellen, welche zu größern Kreiſen des Daſe
erweiternd einem umfaſſendern Begriff der Dinge Raum
müßten; dabei aber würde doch der allgemeine logiſche E
punkt in der Begriffsbildung, die Unterordnung des Be
unter das Allgemeine, und die Gewißheit in ihm eine bl
Norm für unſere Gedanken zu finden, unverrückt beſtehn
Denn das äußerſte Ergebniß würde nur ſein, daß alle Ding
allgemeinen Begriff aller Dinge untergeordnet ſind und d
ihre allgemeine Art iſt, alle beſondere Arten und Gattung
Dinge aber würden ſich nur als vorläufige Ordnungen
welche eine weitere Umbildung und Einreihung in größer
des Daſeins nicht ausſchlöſſen. Auch würden wir uns hi
hüten haben, daß wir jene vorläufige Anordnung der Art
Gattungen nicht zu gering achteten und uns der Meinung hi
als wäre ſie für die Erkenntniß des Weſens der Dinge völ

Denn auch angenommen, daß wir nicht immer Menſchen, nicht immer irdiſche Weſen blieben, ſo wird doch nach den vorher entwickelten Grundſätzen der Begriffsbildung es feſtſtehen bleiben, daß wir einmal durch dieſe Ordnung der Dinge hindurchgegangen ſind, und es wird dem Begriffe eines jeden Individuums einer beſtimmten Ordnung der Dinge anhaften bleiben, daß er ihr einmal angehörte und in ihr einem beſtimmten Geſetze ſeiner Entwicklung ſich angeſchloſſen hat. Sollte es auch einmal geſchehn, daß ich dem Kreiſe der Menſchheit nicht mehr angehörte, ſo würde es doch ein bleibender Charakter meines Begriffs zu ſein nicht aufhören, daß ich durch den Kreis der Menſchheit hindurch meine Entwicklung genommen habe, ein Charakter, der auch noch immer mit denen Kreiſe der Menſchheit mich enger verbinden würde, als mit andern Kreiſen. Wir ſehen hieraus, welche Bedeutung ſelbſt die vorläufigen Begriffsbeſtimmungen für die Erkenntniß der Dinge haben, wenn ſie nur richtig die Kreiſe des Seins zu beſtimmen wiſſen, in welchem die Dinge ſich entwickeln. So werden wir es ſchon für einen Gewinn halten dürfen, wenn wir vom Sokrates erkannt haben, daß er ein Grieche war, wenn auch der Begriff des Griechiſchen Volkes nur ein vorläufiger Haltpunkt für unſer Denken ſein ſollte. Solche vorläufige Begriffe weiſen uns auf die Ordnung der einzelnen Dinge hin, deren geſetzmäßige Entwicklung wir zu erforſchen haben; das Geſetz, unter welchem dieſe Dinge ſich bilden, verſtattet ihnen nicht dem Zuſammenhange mit andern zu ihnen gehörigen Dingen ſich zu entziehn, weil ſie nur in Gemeinſchaft mit ihnen die Erſcheinungen ihres Lebens hervorbringen und in ihnen ihr Weſen entfalten können. Wir ſehen hieraus, daß uns das Geſetz der Begriffsbildung vor allem darauf anweiſt in der Erkenntniß der einzelnen Dinge die Folgerichtigkeit feſtzuhalten, in welcher von Anfang an der Charakter der Dinge ſich ausſpricht. Denn welche Umbildungen wir auch ſpäter mit unſerm Begriffe eines Dinges vorzunehmen uns veranlaßt ſehen mögen, was zuerſt uns die Kreiſe ſeines Lebens bezeichnete, das wird auch in jeder folgenden Zeit von Bedeutung für ſeinen Begriff bleiben. Die frühern Entwicklungsſtufen treiben ihre Folgen in alle ſpätern Entwicklungsſtufen hinein, und wie die Vernunft uns anweiſt folgerichtig zu denken, ſo werden wir auch von der Natur der Dinge zu erwarten haben, daß ſie mit derſelben Folgerichtigkeit in der Bildung der Dinge verfährt.

221. Je beſtimmter die Stelle eines Dinges, an welcher es in die Erzeugung der Erſcheinungen eingreift, und die Weiſe ſeines Eingreifens ſich ermitteln läßt, um ſo genauer wird ſein

in den Entwicklungen derſelben ſeine Ordnung [redacted]
werden fortan und getreu dem erſten [redacted]
Erkenntniß uns den Begriff deſſelben auszubilden haben. [redacted]
beruht die Sicherheit, welche unſern Art- und Gattungsbeg[redacted]
bewohnt. Das Weſen, welches ſich einmal als Menſch oder
Affe gezeigt hat, wird in der Folge ſeiner Erſcheinungen
denſelben Charakter an ſich tragen, daß es in dieſer Zuſam
hörigkeit mit ſeiner Art und ſeiner Gattung in der Ordnung
Dinge ſtand. In der vorſichtigen Erwägung, welche unſere
ſchaftlichen Unterſuchungen auch in der Claſſification der
fordern, würde man zwar den Zweifel nicht ausſchließen
daß ein Ding aus der Ordnung der Dinge, in welcher
Zeit lang erſchien, in eine andere Ordnung übergehn könn
Zweifel, welchen uns ſogar die Erfahrung des Todes nah
aber dennoch würde er unſere Ueberzeugung von der ſichern
lage der Begriffsbildung nicht zu erſchüttern vermögen,
nur auf die Warnungen uns zurückführen, welche wir ſchon
gegen die Zuverläſſigkeit unſerer gewöhnlichen Claſſificatio
Dinge nicht haben unterdrücken können. Denn ſollte es
nun das zunächſtliegende Beiſpiel zu gebrauchen, daß wir ein
Kreiſe der irdiſchen Dinge entrückt, einer andern Ordnung
und der Form des Lebens entkleidet würden, welche wir
menſchliche uns vorzuſtellen pflegen, ſo würden wir darin
eine Aufforderung finden, die Kreiſe unſerer Begriffe in e
dern Weiſe als früher, aber nach demſelben Geſetze uns zu
legen. Wir würden alsdann nicht zu denken haben, daß
ſchen und die irdiſchen Dinge eine ſolche abgeſchloſſene Ein
deten, wie wir gegenwärtig wohl meinen, ja menſchliches
diſches Leben würden ſich nur als Stufen in der Entwick
ſer Dinge darſtellen, welche zu größern Kreiſen des Da
erweiternd einem umfaſſendern Begriff der Dinge Raum
müßten; dabei aber würde doch der allgemeine logiſche
punkt in der Begriffsbildung, die Unterordnung des
unter das Allgemeine, und die Gewißheit in ihm eine
Norm für unſere Gedanken zu finden, unverrückt beſtehn
Denn das äußerſte Ergebniß würde nur ſein, daß alle Di
allgemeinen Begriff aller Dinge untergeordnet ſind und
ihre allgemeine Art iſt, alle beſondere Arten und Gatt
Dinge aber würden ſich nur als vorläufige Ordnunge
welche eine weitere Umbildung und Einreihung in gr
des Daſeins nicht ausſchlöſſen. Auch würden wir un
hüten haben, daß wir jene vorläufige Anordnung der
Gattungen nicht zu gering achteten und uns der Meinu
als wäre ſie für die Erkenntniß des Weſens der Din

auch angenommen, daß wir nicht immer Menſchen, nicht
irdiſche Weſen blieben, ſo wird doch nach den vorher ent-
:n Grundſätzen der Begriffsbildung es feſtſtehen bleiben,
ir einmal durch dieſe Ordnung der Dinge hindurchgegangen
und es wird dem Begriffe eines jeden Individuums einer
nten Ordnung der Dinge anhaften bleiben, daß er ihr ein-
ngehörte und in ihr einem beſtimmten Geſetze ſeiner Ent-
ig ſich angeſchloſſen hat. Sollte es auch einmal geſchehn,
) dem Kreiſe der Menſchheit nicht mehr angehörte, ſo würde
) ein bleibender Charakter meines Begriffs zu ſein nicht auf-
daß ich durch den Kreis der Menſchheit hindurch meine
Klung genommen habe, ein Charakter, der auch noch immer
m Kreiſe der Menſchheit mich enger verbinden würde, als
dern Kreiſen. Wir ſehen hieraus, welche Bedeutung ſelbſt
rläufigen Begriffsbeſtimmungen für die Erkenntniß der Dinge
wenn ſie nur richtig die Kreiſe des Seins zu beſtimmen
, in welchem die Dinge ſich entwickeln. So werden wir es
für einen Gewinn halten dürfen, wenn wir vom Sokrates
t haben, daß er ein Grieche war, wenn auch der Begriff des
iſchen Volkes nur ein vorläufiger Haltpunkt für unſer Den-
in ſollte. Solche vorläufige Begriffe weiſen uns auf die
ng der einzelnen Dinge hin, deren geſetzmäßige Entwicklung
erforſchen haben; das Geſetz, unter welchem dieſe Dinge
den, verſtattet ihnen nicht dem Zuſammenhange mit andern
en gehörigen Dingen ſich zu entziehn, weil ſie nur in Ge-
haft mit ihnen die Erſcheinungen ihres Lebens hervorbringen
ihnen ihr Weſen entfalten können. Wir ſehen hieraus,
ns das Geſetz der Begriffsbildung vor allem darauf anweiſt
: Erkenntniß der einzelnen Dinge die Folgerichtigkeit feſtzu-
, in welcher von Anfang an der Charakter der Dinge ſich
icht. Denn welche Umbildungen wir auch ſpäter mit unſerm
ffe eines Dinges vorzunehmen uns veranlaßt ſehen mögen,
zuerſt uns die Kreiſe ſeines Lebens bezeichnete, das wird auch
der folgenden Zeit von Bedeutung für ſeinen Begriff bleiben.
frühern Entwicklungsſtufen treiben ihre Folgen in alle ſpätern
icklungsſtufen hinein, und wie die Vernunft uns anweiſt fol-
ig zu denken, ſo werden wir auch von der Natur der Dinge
warten haben, daß ſie mit derſelben Folgerichtigkeit in der
ung der Dinge verfährt.

221. Je beſtimmter die Stelle eines Dinges, an welcher
die Erzeugung der Erſcheinungen eingreift, und die Weiſe
s Eingreifens ſich ermitteln läßt, um ſo genauer wird ſein

Begriff erkannt. Wenn wir von einem Dinge nur seine Ga-
tung zu bezeichnen wissen, so ist dadurch sein Begriff nur
genauer gefaßt, als wenn wir auch seine besondere Art er-
haben; aber auch die besondere Stelle, welche er seiner Eig-
thümlichkeit nach in seiner Art einnimmt, muß ermittelt w-
den um seinen Begriff genau zu bestimmen. Da wir in
Begriffsbildung von der allgemeinen Art ausgehn müssen (
so kann es im allmäligen Fortschreiten derselben nicht aus-
ben, daß wir uns in vielen Fällen mit unbestimmten Begr-
begnügen müssen, wir werden aber dabei Irrthümer verm-
können, wenn wir jeden unbestimmten Begriff nur als
vorläufiges Ergebniß setzen, welchem zu genauerer Ermitt-
des Wesens die nähern Bestimmungen noch zugeführt w-
sollen. Wenn wir dagegen einen noch unbestimmten B-
in der Meinung setzen, daß die allgemeinen Merkmale,
ihm beigelegt werden, seinen Inhalt erschöpfen, so wird
durch der Begriff zu weit gefaßt und es ergiebt sich ein
thum über seine Bedeutung, weil jeder Begriff, dessen
nur durch die ihm übergeordneten Begriffe bestimmt ist,
alle seine nebengeordneten Begriffe vertreten kann. Er
charakteristische Merkmal schließt diese vom Umfange de
griffes aus. Der entgegengesetzte Fehler, ein zu enger B-
würde sich ergeben, wenn einem Dinge ein zufälliger Um-
welcher nur in einigen Fällen oder in vorübergehender
ihm beiwohnt, als bleibendes Merkmal zugerechnet w-
sollte; denn durch ein solches Merkmal würde der Begriff
Dinges auf die Fälle beschränkt werden, in welchen jener
stand ihm beiwohnte, wärend alle andere Fälle von sein
Sphäre ausgeschlossen würden.

Zu enge und zu weite Begriffe sind die gewöhnlichen Fehl-
in der Begriffsbildung. Man wird bemerken können, daß zu
sen entgegengesetzten Abweichungen vom Rechten in der Bil-
individueller Begriffe auch entgegengesetzte Seiten der wissenschaft-
lichen Untersuchung eine Neigung zeigen. Die Naturforschung
geneigt zu weite Begriffe gelten zu lassen; die moralischen Wissen-
schaften lassen sich leicht verführen zu engen Begriffen nachzugeben.
Es ist schon oben (216 Anm.) dagegen gestritten worden, daß man

Individuen nur einen numerischen Unterschied von einander
stellen wollte, wozu die Naturforschung die Veranlassung gegeben
Man hat sich in ihr daran gewöhnt die Individuen nur in
ihrung auf ihre Art zu betrachten und sie nur als Zahlen,
als Einheiten von gleichem Werthe zu behandeln. Der
und ihres Verfahrens hierin ist nicht schwer zu entdecken; sie
nur die Gesetze der Arten zu erkennen und kann auf die Er-
chung der individuellen Eigenthümlichkeiten nicht vordringen.
zur weiter Begriff ergiebt sich nun, wenn man ausschließlich
er Auffassungsweise der Naturwissenschaft folgt und die Indi-
uen als etwas betrachtet, was nur durch seine Art bestimmt
durch keine Eigenthümlichkeit in der Begründung der Erschei-
ungen beschränkt wäre. Wenn man dagegen in den moralischen
Wissenschaften die Charaktere der Menschen erforscht, wie sie in
ren Handlungen sich zu erkennen geben, so wird man leicht dazu
erlockt ihnen nicht mehr zuzutrauen, als was sie bisher von sich
in die Erscheinung haben eintreten lassen, obgleich die bisherige
Reihe der Erscheinungen nur einen Theil dessen bedeuten kann,
was im Grunde des Individuums ruht. Daher kommt es, daß
man den einzelnen Menschen Mängel, Beschränktheiten oder auch Feh-
ler und Laster als ihrem Charakter angehörig zuschreibt ohne zu
bedenken, ob sie nicht im Stande sein sollten ihre bisherigen Män-
gel und Gebrechen in der weitern Entwicklung ihres Lebens zu
überwinden. Man hat alsdann zu enge Begriffe der Individuen
sich gebildet. Zu diesem Fehler ist auch der Irrthum zu rechnen,
welchen wir schon mehrmals gerügt haben, als wäre der menschliche
Verstand eine beschränkte Kraft, weil er bisher nicht alle Wissen-
schaft zu ermessen vermocht hat. Wir müssen auch in dieser Be-
ziehung wieder auf die Regel dringen, daß die Begriffe nicht durch
gemeinende Merkmale zu bestimmen sind. Die Mängel und Feh-
ler, durch welche die Entwicklung eines Dinges hindurchgeht, wer-
den zwar als Zeichen seines Charakters angesehn werden müssen
und daß es durch sie hindurchgegangen ist, wird ihm auch in blei-
bender Weise anhangen und in der ganzen Folge seines Lebens
sich bemerklich machen, also auch auf die Bildung seines Begriffs
von Einfluß sein; wenn aber solche Mängel und Fehler dem Dinge
nicht als bleibende Eigenschaften beiwohnen, so dürfen sie auch
nicht dem Inhalte seines Begriffs einverleibt werden. Wir sehen
also hier zwei weitverbreitete Neigungen vorliegen den Inhalt der
Begriffe nach der einen Seite zu weiter, nach der andern Seite
zu enger zu fassen, als recht ist, je nachdem entweder nur die all-
gemeine Natur oder nur die bisherige Entwicklung der Dinge bei
der Begriffsbildung beachtet wird; die logischen Forderungen wer-
den von der einseitigen Neigung sei es der physischen sei es der

moraliſchen Wiſſenſchaften ſich nicht leiten laſſen dürfen. Bei der Erwägung der hier gerügten logiſchen Fehler pflegt die formale Logik auch noch einen dritten anzuführen, welcher jedoch keineswegs von demſelben Gewichte iſt, wie die erwähnten. Man tadelt mit Recht überfließende Begriffserklärungen und verlangt dagegen präciſe Definitionen. Die überfließende Begriffserklärung hat es mit der zu engen Begriffserklärung gemein, daß ſie zu viele bleibende Merkmale angiebt, unterſcheidet ſich aber von dieſer dadurch, daß die zu vielen Merkmale den Begriff nicht verengen, weil ſie in den nothwendigen Merkmalen enthalten ſind und nur eine Analyſe ihrer Bedeutung abgeben. Man ſieht, daß dieſer Fehler nicht die logiſche Bildung des Begriffs, ſondern nur den ſprachlichen Ausdruck deſſelben trifft, in welchem wir bei wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen die knappſte Form anſtreben ſollen.

222. Wenn dadurch, daß dem Inhalte des Begriffs zu wenig bleibende Merkmale beigelegt werden, dem Begriff eine zu große Weite, daß ihm zu viele bleibende Merkmale beigelegt werden, eine zu kleine Weite zufällt, ſo zeigt ſich hierin der Zuſammenhang, in welchem Inhalt und Umfang des Begriffes mit einander gedacht werden müſſen (207), und zwar in der Weiſe, daß beide in umgekehrtem Verhältniß zu einander ſtehn, indem je größer der Inhalt eines Begriffes, um ſo kleiner ſein Umfang, je kleiner ſein Inhalt, um ſo größer ſein Umfang geſetzt wird. Wenn wir zunächſt in der Begriffsbildung nur die allgemeine Art des Dinges berückſichtigen, ſcheint der Umfang deſſelben geeignet in ſich alle Momente der Erſcheinungen aufzunehmen und zur Erklärung derſelben dienen zu können; je genauer aber die allgemeine Art durch Gattung, beſondere Art und charakteriſtiſchen Unterſchied beſtimmt wird, um ſo mehr ergiebt ſich, daß nur ein kleinerer Kreis deſſen, was in der Bedeutung der Erſcheinungen liegt, durch den Begriff des einzelnen Dinges erklärt werden kann; denn die genauere Beſtimmung des Begriffs, indem ſie die Sphären anderer Begriffe durch die in ihr heraustretenden Unterſchiede ausſchließt, ſchneidet die Möglichkeit ab alles das, was dieſer Sphäre angehört, in den Umfang des Begriffs aufzunehmen.

In der Claſſification der Begriffe haben die höhern Begriffe einen größern Umfang und einen kleinern Inhalt, die niedern

Begriffe einen kleinern Umfang und einen größern Inhalt. Der
ist kommt ein kleinerer Umfang von Momenten zu, welche zur
Erklärung der Erscheinung gebraucht werden müssen, als ihrer
Fassung; dagegen wächst ihr ein größerer Inhalt, eine größere
Zahl von Bestimmungen oder wesentlichen Merkmalen zu, und
ebenso ist es mit dem Verhältnisse einer jeden niedern zu ihrer
höhern Begriffsstufe. Jedes neue bleibende Merkmal, welches den
Begriff genauer bestimmt, läßt ein neues Moment des von ihm
bezeichneten Wesens erkennen und bereichert das Wesen, aber be-
schränkt auch den Begriff auf eine kleinere Zahl von Momenten,
welche in der Erscheinung der Dinge aus ihm erklärt werden soll.
Da wir eine Vielheit von Gründen der Erscheinung annehmen
müssen, ist dies verneinende Verhältniß der Begriffe zu einander,
welches in ihren Unterschieden heraustritt, ebenso wenig zu beseitigen,
als der positive Gehalt, welcher den Unterschieden gegeben werden
muß, weil sie wesentliche Eigenschaften der Dinge bezeichnen. Es
würde daher ebenso einseitig sein den Spinozistischen Satz, **omnis determinatio est negatio**, ganz bei Seite zu werfen, als in ihm
allein die Bedeutung der Begriffsbestimmungen ausgedrückt zu sehen
und die positive Bedeutung der unterscheidenden Merkmale zu be-
seitigen, um alles in die unterschiedlose Einheit des Unendlichen
versenken zu können (215 Anm.). Wenn also auch die Vernunft
darauf ausgehen mag, alles Wissen und alles Sein im Wissen zu
erfassen, so wird man doch andere Mittel ihr dies zu ermöglichen
suchen müssen, als die Verleugnung der Unterschiede in den Be-
griffen oder die Verleugnung der beschränkenden Bedeutung in
diesen Unterschieden. Uns aber genügt es an dieser Stelle darauf
hingewiesen zu haben, daß die Beschränkung des Umfangs eines
Begriffs zugleich eine Bejahung für das Wesen des Dinges be-
zeichnet, welches im Begriff gedacht werden soll.

223. Der Zusammenhang des Inhalts mit dem Um-
fange des individuellen Begriffs weist uns darauf hin, daß
die bleibenden Merkmale oder Attribute der Dinge, welche den
Inhalt ihrer Begriffe bilden, (213), doch nur zu dem Zwecke
gesetzt werden ihre Erscheinungen vermittelst ihrer übersinnlichen
Accidenzen, welche im Umfange ihres Begriffs liegen (209),
zu erklären. Der Inhalt eines individuellen Begriffs drückt
daher nur aus, daß in dem individuellen Dinge ein bleibender
Grund gedacht werden soll, welcher eine Reihe von übersinn-
lichen Accidenzen in sich umfaßt; diese Accidenzen aber sollen
sodann als die nächsten Gründe der Erscheinung gedacht wer-

den. Die überſinnlichen Accidenzen eines Dinges geben nur ſeine veränderlichen Merkmale ab (211); ſie können dem Dinge bald zukommen, bald nicht zukommen und Umfang eines individuellen Begriffs drückt daher nur Möglichkeit des individuellen Dinges aus Grund des oder des andern Accidens zu ſein. Einem Subjecte abe ſolche Möglichkeit beilegen heißt ihm ein Vermögen zuſch (133). Daher drückt der Umfang eines individuellen B nichts weiter aus als das Vermögen des individuellen ges zu den überſinnlichen Accidenzen, durch welche Reihe ſeiner Erſcheinungen begründet, und der Inhalt ſolchen Begriffs, welcher den Umfang beſtimmen und zur heit zuſammenfaſſen ſoll (222), bezeichnet nur das, w Vermögen des individuellen Dinges liegt; er faßt die Mo des Vermögens zuſammen. Die überſinnlichen Accidenze fern ſie als nächſte Gründe der Erſcheinungen gedacht w können nichts anderes ſein als die Thätigkeiten der durch welche ſie die Erſcheinungen begründen, und das des Dinges, welches im Inhalt ſeines Begriffs gedach (213), bezeichnet ſein Vermögen zu allen den Thätig welche in dem Umfange ſeines Begriffs liegen, jede weſe Eigenſchaft aber, welche ſeinem Begriffe nach einem beigelegt wird, drücke das Vermögen deſſelben zu den ih ſprechenden Thätigkeiten aus.

Es wird nicht ſchwer halten die hier zuſammengezogenen über die Bedeutung des Begriffs und wie in ihr ſein Umfan ſein Inhalt zuſammengehören, ſich zu veranſchaulichen. We von einem Menſchen ſage, daß er ein vernünftiges Weſen ſ wird damit nicht behauptet, daß er wirklich Vernunft beſitz wirklich vernünftig lebe, ſondern nur das Vermögen ſchreib ihm zu oder die Anlage zur wirklichen Vernunft. Wenn ic einem Dinge ſage, daß es eine Pflanze ſei, ſo lege ich ihn Vermögen bei zu wachſen, zu blühen, Früchte zu tragen, abe es wirklich wachſe, blühe, Früchte trage, iſt damit nicht g Sokrates iſt ein Menſch, das will ſagen, ihm kommt das V gen zu menſchlich zu leben; er iſt von einem beſtimmten Char d. h. in ihm liegen alle Anlagen oder das ganze Vermöge allen Thätigkeiten, welche dieſem Charakter entſprechen; ein ſtimmte Wirklichkeit des menſchlichen Lebens und der Bethäti

harakters wird aber damit nicht ausgesagt. Faſſen wir Begriffe auf, wie ſie in unſerm wirklichen Denken hervor- o wird es uns freilich nicht gelingen, ſie von dem Gedan- die wirklichen Erſcheinungen und an die Wirklichkeit des oszulöſen, in welchen die Gründe der Erſcheinung ſich ſchon haben und daher gewinnen auch unſere Ausſagen über den der Begriffe in allen Anwendungen, welche wir von ihnen eine Beziehung auf die Wirklichkeit. Wenn Sokrates als ıſch von einem beſtimmten Charakter gedacht wird, ſo wird : Gedanke nicht ausbleiben können, daß er nicht allein dem m nach Menſch und von einem beſtimmten Charakter ſei, daß er auch als wirklicher Menſch lebe und ſeinen Charak- ltige, auf welcher Stufe ſeines Lebens wir ihn auch treffen

Aber daß wir über dieſe Stufe hinaus ihm noch ein jendes Vermögen zu eigenthümlichen menſchlichen Thätig- :ilegen müſſen, welche noch nicht wirklich geworden ſind, s ohne Zweifel auf die Aufgabe hin in der Begriffsform mögen der Dinge zu denken, und daß wir dieſe Aufgabe m wirklichen Denken von andern Gedanken, welche die keit darſtellen, nicht abſondern können, beweiſt nur, daß die es Begriffs nicht die einzige iſt, in welcher unſer Streben n Wiſſen ſich vollzieht, daß vielmehr in der wirklichen Lö- ıſerer wiſſenſchaftlichen Aufgabe alle Formen des Denkens ınder ſich vereinigen. Dies kann uns doch nicht davon n die verſchiedenen, unterſcheidbaren Geſetze des Denkens iberzulegen, wenn auch eine ſolche Analyſe nur zu Abſtrac- ms führen ſollte. Wir werden hierdurch auf einen Grund eifels gegen den Gedanken des Vermögens aufmerkſam ge- Er beruht eben darauf, daß alle concrete Dinge außer Vermögen auch ihre Wirklichkeit uns nahe legen und man ıicht wohl geſtatten kann ſie als reines Vermögeu zu denken ſtimmte Wirklichkeit, in welcher ſie uns erſcheinen. Man ie Abſtraction, durch welche der Gedanke des Vermögens Wirklichkeit, welche mit ihm verbunden ſich zeigt, abge- wird. Dieſer Zweifelsgrund darf aber nicht dazu führen anken an das Vermögen der Dinge zu unterdrücken; denn :de nicht minder die Abſtraction zu ſcheuen haben, in wel- eine Wirklichkeit der Dinge abgeſondert von ihrem Ver- edacht wird. Die Wirklichkeit iſt die Gegenwart, welche : auf eine Vergangenheit und eine Zukunft hindeutet. Die Zweifel am Vermögen haben wir ſchon früher die Digkeit geltend gemacht im Streben nach dem Wiſſen uns mögen zu erkennen beizulegen (133); wir haben darauf ſen, daß wir in Reiz und Aufmerkſamkeit das Vermögen

des Ich wie das Nichtich zur Erzeugung der Empfindu
müſſen (152). Was ſo an einzelnen Punkten uns
nothwendig ſich zeigte, werden wir jetzt im Allgemeinen e
müſſen, indem ſich uns herausſtellt, daß alle Dinge, dere
wir zu ſuchen haben, in ihren weſentlichen Eigenſch
Vermögen uns zu erkennen geben die Erſcheinungen, ſ
von ihnen ausgehn, zu begründen. Das Vermögen zu
iſt die Seite des Vermögens, welche von der Wiſſenſch
anerkannt werden muß, weil ſie auf der Entwicklung des
nißvermögens beruht; ihr ſtellt ſich aber das Vermögen
zur Seite von ihrem Sein Kunde zu geben, alſo Erſchei
begründen, weil wir ſonſt ihre Wahrheit nicht erforſchen
Beide Arten des Vermögens verhalten ſich zu einander
die ſubjective und die objective Seite eines und deſſelben
gemeinen Vermögens der Dinge. Daß dieſes niemals
ſtändig, ſondern immer nur als theilweiſe in die Wirkli
getreten von uns gedacht werden muß, kann nicht bezweife
weil unſer Denken, wo wir es auch ergreifen mögen,
wicklung unſeres Erkenntnißvermögens und ein Eintreten
jects in die Erſcheinung vorausſetzt. Daher kann auch de
des reinen Vermögens nur auf den Anfang und letzte
aller Entwicklung uns verweiſen und die Zweifel am R
Vermögens überhaupt können nur dadurch gehoben wer
wir auf den letzten Grund aller Erſcheinungen zurückge
Anm.). Es ſchließt ſich hieran aber auch die Erkenntniß
wir die Vielheit der Vermögen eines Dinges nicht ſchle
leugnen haben. Denn der Umfang des Begriffs ent
überſinnliche Accidenzen und ein jedes derſelben muß im
des Dinges geſetzt werden, ſo daß dem Dinge ebenſo
mögen beizulegen ſind, als es Gründe der Erſcheinung
ſinnliche Accidenzen in ſich trägt. Dabei iſt nur nicht zu
daß dieſe Vielheit der Vermögen die Einheit des Vermö
ausſchließt. Sie wird vom Inhalt des Begriffs vertreten
das allgemeine Vermögen des Dinges bezeichnet; aus il
die beſondern Thätigkeiten des Dinges zur Begründung
ſcheinung hervor; ſie müſſen als einen geſchloſſenen Zu
bildend angeſehn werden, weil ſie alle aus demſelben Weſe
In dieſem Weſen können wir aber auch wieder unterſch
allgemeine Art und den eigenthümlichen Charakter und
Vermögen zur Entwicklung der einen und ein Vermögen
wicklung des andern, verſchiedene Vermögen, welche jedoch
fachheit des Dinges, wie wir geſehn haben, keineswegs
(217 Anm.).

224. Von dem, was im Vermögen eines Din

ist ein Theil bereits wirklich geworden, indem es in die Erscheinung eingetreten ist, ein anderer Theil erwartet noch die Umstände, unter welchen die Hervorbringung der Erscheinung steht. Von diesem müssen wir sagen, daß er uns verborgen ist, weil wir noch keine Kunde von ihm haben, und es setzt daher das Vermögen der einzelnen Dinge etwas Verborgenes und Dunkeles in ihnen voraus, von welchem wir nur erwarten können, daß es sich im Fortschreiten zum Wissen weiter erhellen werde. Hieraus wird für die Bildung der individuellen Begriffe im Allgemeinen sich ergeben, daß sie nur bis auf einen gewissen Punkt sich verfolgen läßt, weil wir den Umfang der übersinnlichen Accidenzen, aus welchen auch der Inhalt der individuellen Begriffe erhellen soll, nicht zu übersehen vermögen. Wir werden hierdurch an die ideale Aufgabe erinnert, welche unser Denken und die Formen unseres Denkens zu lösen haben.

Die Schranken, welche unserm wirklichen Erkennen gezogen sind, leuchten uns vorzugsweise ein in Beziehung auf das Zukünftige, noch nicht in die Erscheinung Getretene. Wir haben sie sowohl von subjectiver als von objectiver Seite anzuerkennen, indem wir setzen müssen, daß die Gegenstände noch nicht alles offenbart haben, was in ihnen, d. h. in ihrem Vermögen liegt, und daß unser Erkenntnißvermögen noch nicht so weit gekommen ist alles Offenbarte zu erkennen. Diese subjective Seite weist aber auch darauf zurück, daß nicht allein das Zukünftige in der Erscheinung der Gegenstände unserm wirklichen Erkennen Schranken setzt, sondern daß auch das Vergangene und Gegenwärtige den vollkommenen Begriff der Dinge uns versagt. Sehen wir nur auf das Vergangene. Die Ursprünge der Dinge entziehen sich unserer Erkenntniß; in der Erinnerung und Ueberlieferung sind sie verlöscht worden; die ersten Regungen der Entwicklung, in welchen die Dinge sich uns zeigen, pflegen so schwach zu sein, daß unser blöder Sinn sie kaum zu bemerken, viel weniger unser blöder Verstand zu begreifen vermöchte. Dennoch sind sie vorhanden gewesen und auch in ihren Folgen sind sie noch gegenwärtig vorhanden. Ihnen derselben für einen alles durchdringenden Verstand würden nicht fehlen, aber für unsern Verstand sind sie nicht verständlich; und auch die gegenwärtige Erscheinung, alle diese Zeichen in sich greifend, bietet uns eine viel zu verworrene Masse dar, als daß wir ihre ganze objective Bedeutung bewältigen könnten. Wir sehen hieraus, daß objectiv die Erkennbarkeit der Dinge so weit reicht,

wie ihre wirkliche Entwicklung, daß aber ſubjectiv unſerm E viel engere Schranken geſteckt ſind. Das Kleinſte, welches Sinnen, d. h. unſerer Wahrnehmung, unſerer Erinnerun Ueberlieferung, ſo wie der Deutung unſeres Verſtandes entg doch objectiv angezeigt, in der Empfindung wird es empf aber wegen des Mangels in der Entwicklung unſeres Erke vermögens wiſſen wir von ihm keinen Gewinn zu ziehen.

225. Wenn der Begriff eines Dinges in allen E nungen, welche durch ihn erklärt werden ſollen, uns v ſo würde er von ſinnlicher Seite uns vollkommen anſch ſein, d. h. wir würden das ſinnliche Gemeinbild, welch begleiten ſoll (205 Anm.), vollſtändig beiſammenhaben. dieſer Bedingung würden wir auch die Aufgabe überm können, aus allen ſeinen Erſcheinungen die Bedeutung den Begriff oder die überſinnlichen Accidenzen des von dargeſtellten Dinges zu erkennen und ſie im Umfange de griffs zuſammenzuziehn, ſo daß dadurch die Erkenntniß Umfangs vollendet wäre. Wir würden alsdann ſagen k daß wir den ganzen Begriff überſchauend einen vollk klaren Begriff ſeines Gegenſtandes hätten. Da al vorausgeſetzte Bedingung, ſo lange die Dinge in der E lung ſind, nicht in vollem Maße eintreten kann, find im Fortſchreiten zum Wiſſen die Klarheit der Begriffe einem allmäligen Wachſen und der Gedanke des vollk klaren Begriffs bezeichnet uns nur das Ideal der Begr dung von Seiten des Umfangs der in ihn aufzunehm veränderlichen Merkmale. Ebenſo wenig wird ein vollko dunkler Begriff in unſerm wirklichen Denken vorkomme nen; denn er würde vorausſetzen, daß der Begriff no nicht durch eine ſinnliche Anſchauung erregt und dur Deutung eines in ihr liegenden Zeichens begonnen wäre. Der ſchlechthin dunkle und der ſchlechthin klare bezeichnen alſo nur die äußerſten Endpunkte, zwiſchen w die Begriffsbildung liegt. Zwiſchen ihnen bewegt ſich di griffsbildung in der Deutung der Zeichen, welche in der lichen Anſchauung der Erſcheinungen liegen. Durch ſ der deutliche Begriff gewonnen werden. Denn wo

ſein ſollte durch die Deutung aller Zeichen eines Be-
n Umfang deſſelben abzuſchließen, ſo würde man da-
e Einheit ſeines Inhalts dargeſtellt haben, weil das
es Dinges, welches in dem Inhalt ſeines Begriffs
lt werden ſoll, nichts anderes als die Einheit ſeines
ns bezeichnet, welches im Umfang des Begriffs aus-
wird (223). Die vollendete Deutlichkeit des Begriffs
ns befähigen den Begriff als einen vollkommen be-
abzuſchließen und eine Definition deſſelben zu geben,
lieder keiner weitern Beſtimmung bedürften. Aber
s kann von uns wegen des Zuſammenhangs zwiſchen
und Umfang der Begriffe nur als ein Ideal für die
ildung angeſehn werden.

n hat Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe unterſchieden,
ch zu einem ganz feſten Sprachgebrauche über dieſe Aus-
gelangen. Daß die Klarheit auf die Anſchaulichkeit zu-
und daß dieſe zunächſt an die ſinnliche Erſcheinung ſich
, wird am wenigſten beſtritten werden können; man wird
nicht überſehn dürfen, daß die Klarheit, welche dem Be-
elegt wird, nicht ſinnliche Klarheit ſein kann, ſondern auf
utung der ſinnlichen Zeichen für die Erkenntniß des über-
Grundes beruhn muß. Wird nun die Deutlichkeit eines
der Etymologie nach, darin geſucht, daß in ihm alles
ſt, ſo wird die unzertrennliche Verbindung der Klarheit
Deutlichkeit des Begriffs nicht wohl beſtritten werden kön-
: klarer uns aus den verworrenen Erſcheinungen der Dinge
utung eines Dinges für die Begründung der Erſcheinun-
egentritt, um ſo deutlicher wird uns ſein Begriff. Die
it deſſen, was noch in der Zukunft liegt, hat ihren Grund
aß in dem unentwickelten Vermögen alles noch in Ver-
it liegt. Die Entwicklung iſt aber nur ein Auseinander-
: im Vermögen verworren angelegten Momente. Daher
Begriffe uns klar, wenn ſie in Erſcheinungen uns entge-
, welche aus dem Vermögen der Dinge in der Entwick-
s Lebens hervorgegangen ſind. Aber auch nicht allein da-
den ſie uns klar, daß die Thätigkeiten der Dinge in die
ng treten, ſondern wir müſſen auch die Erſcheinungen zu
wiſſen. Dies geſchieht dadurch, daß wir in ihnen die
er Dinge finden und ſie auf die Thätigkeiten der Dinge,
e begründen, zu deuten wiſſen um die Gedanken dieſer
iten dem Umfange ihres Begriffs zutheilen zu können. Für

die Bildung des Begriffs eines Künſtlers würde es mir nichts helfen, wenn ich ſein Werk ſähe, aber nicht wüßte, daß es ſein Werk iſt. Dies kann ich aber nur wiſſen, wenn ich, abgeſehn von allen Mitteln der Ueberlieferung, in ihm die Züge ſeines Charakters oder ſeiner Art erkenne, alſo die weſentlichen Merkmale, welche ſeinen Begriff bezeichnen, abgelöſt von Zufälligkeiten in der Erſcheinung des Werkes, zu entdecken weiß. Deswegen kann keine Erkenntniß der Momente, welche zum Umfang eines Begriffs gehören, ohne Erkenntniß der Momente ſein, welche den Inhalt deſſelben bilden. Aber auch umgekehrt werden wir keine Erkenntniß von irgend einem beſtimmten Momente im Inhalt eines Begriffs haben können ohne die ſinnliche Erregung, in welcher der Begriff uns anſchaulich wird, weil wir durch die Vorſtellung zum Begriff gelangen müſſen, und daher iſt die Erkenntniß des Inhalts in allen ſeinen Theilen von der Erkenntniß des Umfangs abhängig. Wollen wir den Begriff eines Individuums gewinnen, ſo müſſen uns ſeine Erſcheinungen vorliegen, in ihnen müſſen wir aber auch zu unterſcheiden wiſſen, was nur zufällig in den Erſcheinungen an das Individuum ſich angeſetzt hat und was dagegen von ihm ausgeht, weil es in ſeinem Weſen begründet iſt. Dieſe Unterſcheidung des Weſentlichen vom Zufälligen läßt ſich nur im Hinblick auf das Weſen und alſo auf den Inhalt ſeines Begriffs vollziehn. Die gegenſeitige Abhängigkeit beider Seiten des Begriffs zeigt ſich am deutlichſten in den Forderungen, welche an das Abſchließen des Umfangs geſtellt werden müſſen. Da wir denſelben nur aus den Erſcheinungen ſchöpfen können, in welchen ſein Gegenſtand als Grund ſich erweiſt, ſo können wir die zu ihm gehörigen Momente nur aus einer allmäligen Erweiterung unſerer ſinnlichen Anſchauungen ſchöpfen; er ſcheint in das Unbeſtimmte ſich zu erſtrecken, weil in den Erſcheinungen ſelbſt kein Grund liegt, warum nicht zu jeder gegebenen Menge noch eine andere hinzutreten ſollte; ein Abſchluß des Umfangs würde daher gar nicht möglich ſein, wenn er nicht von Seiten des Inhalts zu gewinnen wäre. Der allgemeine Begriff muß darüber entſcheiden, welche und wie viele Theile ihm zufallen können. Der Begriff ſoll ein Ganzes bilden und von dieſem Ganzen müſſen die Theile beſtimmt werden. Das Ding, welches den Erſcheinungen zu Grunde liegt, wird ſeine hervorbringende Kraft in einer Reihe von Erſcheinungen entwickeln und darin wird der Abſchluß ſeiner Hervorbringungen liegen, daß es ſein ganzes Weſen in ihnen zur Erſcheinung gebracht hat. Weil daher das Weſen im Inhalte des Begriffs dargeſtellt wird, liegt auch in dieſem die Beſtimmung über den Kreis der Erſcheinungen, in welchem der Umfang des Begriffs ſich uns veranſchaulichen ſoll. Nur unter dieſer Vorausſetzung werden wir denn auch auf die Bildung beſtimmter

ausgehn können. Ginge ihr Umfang in das Unbeſtimmte,
: auch ihr Inhalt in das Unbeſtimmte gehn, und ihr Um=
irde als ein unbeſtimmter angenommen werden müſſen,
ten Erſcheinungen keine Grenze geſetzt wäre.

6. Dunkelheit und Klarheit, Undeutlichkeit und Deut=
der Begriffe haben alſo in der Begriffsbildung immer
en gewiſſen Grad erreicht, welcher größer oder kleiner
in, und dies ſetzt voraus, daß der Gedanke der Größe
: Quantität auch auf das Denken des Ueberſinnlichen
nwendung findet. Weil daher richtiges Denken und
nander entſprechen müſſen, haben wir auch eine über=
che Quantität anzuerkennen. Ein jedes Moment,
mit andern Momenten in den Umfang eines und deſ=
Begriffes fällt, iſt als ſolches mit dieſen vollkommen
)bar oder meßbar (178) und giebt nur einen Theil
)anzen ab, welcher als ein ſolcher jedem andern Theile
1 Ganzen gleichſteht und als eine beſondere Einheit der
inen Einheit des Ganzen zugezählt werden kann. Schon
danke des Umfangs oder der Weite der Begriffe ver=
erauf, indem er auch zugleich den Grund hiervon uns
n läßt. Denn nur aus einer Sammlung von Erſchei=
, indem wir eine jede von ihnen auf ihre Bedeutung
ihren, gewinnen wir den Begriff (206); er bildet ſich
heilweiſe und in einem Anwachſen der Menge der Be=
gen aus; die Theile bilden die Größe des Ganzen und
uantität der Erſcheinungen geht auf die Quantität des
s über. Hiernach ſind auch die Grundſätze und Lehren
athematik auf die Erkenntniß des Ueberſinnlichen an=
n. Aber es wird bemerkt werden müſſen, daß bei der
dung der mathematiſchen Beſtimmungen auf das Ueber=
e die qualitative Verſchiedenheit der beſondern Begriffe
r beſondern Momente, welche den Umfang der Begriffe
vorausgeſetzt wird. So wie die Erkenntniß des Weſens
griff nur vermittelſt der Erkenntniß beſonderer Erſchei=
n zu Stande kommt, kann ſie auch nur ausgehn von
)ausſetzung beſonderer Gründe der Erſcheinungen, welche
Weſen oder ihrer weſentlichen Bedeutung nach von ein=

ander ſich unterſcheiden oder nicht ſchlechthin mit einan
gleichbar ſind. Die Anwendung der Mathematik auf
kenntniß der Dinge muß daher außer den Größenunter
welche ſie meſſen lehrt, andere unvergleichbare Unterſc
Weſen und der weſentlichen Entwicklung der Dinge an
welche wir mit dem Namen der qualitativen (ſpecifiſch
terſchiede bezeichnen.

Jede Anwendung einer Wiſſenſchaft ſetzt eine andere
ſchaft voraus, auf welche ſie angewandt wird. Dieſer all
Regel wird ſich auch die Mathematik nicht entziehen
Daher haben die quantitativen Beſtimmungen der Mathe
wie ſie zur Anwendung kommen ſollen, qualitative Beſti
zu ihrer Vorausſetzung (191 Anm.), und wenn die qua
Beſtimmungen das ſchlechthin Vergleichbare betreffen, ſ
ihnen die qualitativen Beſtimmungen als das nicht ſchlech
gleichbare zur Seite geſtellt werden müſſen (178 Anm. 1
Behauptung, daß es ein ſolches nicht gebe, ſondern die
denheiten der Qualität nur Schein wären und alles
Wahrheit auf die mathematiſchen Beſtimmungen zurü
werden ſollte, würde alſo mit der Behauptung zuſamm
daß alle Wiſſenſchaft auf reine Mathematik zurückzuführ
Dem widerſetzt ſich die Erfahrung, indem ſie uns Objecte
auf welche die Mathematik angewandt werden ſoll, und ei
lichkeit uns zeigt, welche die abſtracten Regeln der M
nicht zur Erkenntniß bringen können. Aber der Widerſp
Erfahrung gegen die Anmaßungen einer eingebildeten M
würde doch nicht nachhaltig ſein, wenn nicht dem Einw
gegnet würde, daß die qualitativen Unterſchiede, wie ſie in
ſcheinung ſich zeigen, nur dem Scheine angehörten, welche
Erſcheinung haftet, in der Wahrheit der Dinge aber nicht
det wären. Die ſinnliche Qualität muß alſo auf die übe
Qualität zurückgeführt werden um ſich in ihrem Gegenſa
die Quantität behaupten zu können. Hierauf führt der U
der Dinge ihren Begriffen nach, welchen man mit dem
des ſpecifiſchen Unterſchiedes belegt hat, weil man in der
denheit der Arten die letzten Unterſchiede, welche in der
ſchaft zur Sprache kommen könnten, zu finden glaubte.
nicht allein Arten von Arten, ſondern auch Individuen vo
viduen begriffsmäßig unterſcheiden, werden wir auch bei d
fiſchen Unterſchieden der Qualitäten nicht ſtehen bleiben
vielmehr fordern müſſen, daß jedes Individuum von alle
viduen qualitativ ſich unterſcheide (216). In ſeiner Eig

keit und mithin in ſeinem Weſen iſt jedes Ding mit jedem an-
m unvergleichbar; ein jedes behauptet durch ſie ſeinen ſelbſtändi-
n Werth, welcher durch nichts anderes erſetzt werden kann. An
r Originalität künſtleriſcher Charaktere wird man dieſe qualitative
erſchiedenheit der Dinge ſich veranſchaulichen können. Es zer-
llen ſich aber auch dieſe Unterſchiede der Individuen noch weiter
n die qualitativen Unterſchiede der Entwicklungsmomente oder der
berſinnlichen Accidenzen und eine jede Thätigkeit, in welcher ein
Ding Grund einer Erſcheinung wird, wird auch eine Eigenthüm-
ichkeit für ſich in Anſpruch nehmen können, weil ſie ein Moment
s Weſens abgiebt, welches durch kein anderes Moment vertreten
erden kann. Dieſes Geſetz der Eigenthümlichkeit oder der qua-
tativen Unterſchiede, welches durch alle unſere Erkenntniß der
Dinge und ihrer Begriffe hindurchgeht, ſetzt ſich in letzter Ent-
heidung den Unternehmungen entgegen, die Verſchiedenheiten der
Dinge, ihrer Arten und Gattungen nur auf Gradunterſchiede zu-
rückzuführen (vergl. 218 Anm.). Wenn wir aber die Unvergleich-
arkeit der Dinge und ihrer Thätigkeiten in Schutz nehmen müſſen,
o werden wir uns hierdurch doch nicht fortreißen laſſen zu der
Meinung, welche ihre Vergleichbarkeit völlig beſeitigt. Hiervon
hält uns der Gedanke zurück, daß die Wahrheit des Seins eine
und dieſelbe iſt in allen verſchiedenen Dingen, wenn auch die
Dinge in verſchiedener Weiſe zu ihr gelangen und an ihr Theil
haben mögen. Sie können dabei doch alle dieſelbe Wahrheit haben
in kleinerem oder größerem Maße. Hierin ſind ſie alſo auch meß-
bar unter einander. Die quantitativen Beſtimmungen aber, welche
ihnen hierdurch zuwachſen, ſchließen ſich an das Allgemeine der
Dinge an, durch welches ſie alle in gleicher Weiſe ihre Stelle oder
ihren Ort in der Welt haben (217 Anm.), welcher verglichen wer-
den kann mit dem Orte anderer Dinge, daß ſie ebenſo auch ihre
Stelle in ihrer Art oder Gattung haben und ſo eine Menge von
Vergleichungspunkten darbieten, nach welchen ihr Werth und der
Grad ihrer Bedeutung beſtimmt werden kann. In letzter Ver-
gleichung trifft alsdann dieſe Betrachtungsweiſe die einzelnen Mo-
mente der Wirklichkeit, welche in der Entwicklung der Dinge her-
vortreten und die Grade des Seins in der Entwicklung der Dinge
vor einander beſtimmen laſſen. Das Fortſchreiten im Wiſſen
mit ihm zur Seite gehend das Fortſchreiten der Dinge in der
Offenbarung der ihnen zukommenden Wahrheit in ihrem wirklichen
Sein, durch welches ſie Kunde geben von ſich (223 Anm.), ſetzt
auf der einen Seite die gleiche Wahrheit, welche erkannt werden
und ſich offenbaren ſoll, in allen Dingen voraus, auf der andern
Seite die Selbſtändigkeit der erkennenden und ſich verkündenden
Thätigkeit und ihrer Träger, welche in allen Dingen in eigenthüm-

in der Vollſtändigkeit ihrer Begriffe aus. Ein jeder von ihnen will freilich nur einen Theil des Ganzen umfaſſen, aber doch ein jeder in ſich ein geſchloſſenes Gebiet der Erkenntniß gewähren, und indem er auf den Zuſammenhang mit dem Allgemeinen hinweiſt, fordert er auch, daß in ihm alles ſich abſchließe, was Zweck des allgemeinen wiſſenſchaftlichen Strebens iſt. Daher kann der individuelle Begriff nur als Glied des ganzen Syſtems der Begriffe vollendet werden, wie ſich dies in unſerer weitern Unterſuchung noch deutlicher ergeben wird. So wie aber das Fortſchreiten im Wiſſen ein Mehr und Mehr in ſich aufnehmend die graduellen Unterſchiede in ſich vorausſetzt, ſo kann es auch der Begriffsform ſich bedienend die qualitativen Unterſchiede nicht entbehren. Mit Recht hat Herbart darauf gedrungen, daß die Platoniſche Lehre von den Ideen oder Begriffen nur die abſolute Wahrheit verſchiedener Qualitäten behauptet. Dieſe Behauptung gründet ſich zunächſt auf den unüberwindlichen Gegenſatz zwiſchen Ich und Nicht-Ich (131), in welchem die Vorausſetzung der Vielheit der Dinge gründet iſt (203). Daß wir dieſe vielen Dinge nicht bloß in gradweiſe, ſondern als qualitativ verſchieden uns denken müſſen, wird ſich ſchon aus der einfachen Ueberlegung ergeben, daß durch Steigerung des Ich in ſeinem Denken immer nur ein geſteigertes Ich, nimmermehr aber ein Anderes als das Ich ergeben würde. Die Verſchiedenheit der Dinge ſoll in der Verſchiedenheit der Begriffe als eine bleibende anerkannt werden, und wenn wir auch die übrigen einzelnen Dinge nach der Analogie mit uns, dem Ich zu denken haben (203), ſo werden wir ihnen doch nur Aehnlichkeit mit uns, aber auch weſentliche und qualitative Verſchiedenheit beizulegen nicht anſtehn dürfen. Daher iſt das Fortſchreiten im Wiſſen nicht allein darin zu ſuchen, daß es mehr und mehr erkennt und daſſelbe zu einer höhern Größe führt, ſondern auch anderes und anderes muß es erkennen und die beſondern Qualitäten zu einer Erkenntniß allgemeinerer Art führen. Hierin haben wir zwei Seiten des Fortſchreitens im Wiſſen zu erkennen, welche beide mit einander unzertrennlich verbunden ſind, weil das Ich, indem es mehr und mehr Dinge erkennt, auch mehr und mehr zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt gelangt oder ſeine Erkenntniß zu einem höhern Grade ſteigert. Dies Zuſammengehören beider Seiten wird ſich ſehr einfach in der Formel ausdrücken laſſen, auf welche unſer Zuſammenhang der Dinge und der Begriffe zu einem Syſtem führt, daß jedes denkende Weſen zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt dadurch gelangt, daß es als Glied des allgemeinen Weltzuſammenhangs ſich erkennen lernt.

228. Wenn wir den ganzen Umfang eines individuellen Begriffs überſähen, ſo würden wir alle Theile, welche durch

en Inhalt zur Einheit zuſammengefaßt werden, zu beſtim-
im Stande ſein. Die Beſtimmung dieſer Theile nennen
die Eintheilung (Diviſion) des Begriffes. Der Aus-
k derſelben in der Sprache geſchieht im disjunctiven
ße, welcher dem in ihm als Subject geſetzten Dinge alle
beſondern Momente, in welchen es ſeinem Begriffe gemäß
lich ſich erweiſen kann, als mögliche Prädicate beilegt. Der
junctive Satz hat die Beſtimmung das Vermögen des Din-
auszudrücken, welches das Weſen ſeines Subjectbegriffs
faßt (223); die Prädicate, welche von ihm ausgeſagt wer-
, kommen daher ihrem Subjecte nur möglicher Weiſe zu,
weil jedes Ding nicht ſeinem ganzen Weſen, ſondern im-
nur einem beſondern Theile ſeines Weſens nach in die
lichkeit der Erſcheinung tritt, aber auch immer mit einem
Theile in die Erſcheinung treten muß, liegt in dem dis-
ben Satze auch ausgedrückt, daß eins von den Prädicaten
bjects wirklich ſein muß und ſeine Wirklichkeit die Wirk-
aller der andern Prädicate ausſchließt.

griffserklärung und Begriffseintheilung werden mit Recht
beiden Aufgaben angeſehn, um welche das wiſſenſchaftliche
n mit den Begriffen ſich dreht. Sie entſprechen den bei-
en, nach welchen der Begriff ſeine formende und Ordnung
Denken bringende Kraft erſtreckt, die eine der Einheit
ufaſſenden Inhalts, die andere der Mannigfaltigkeit des
umfaßten Umfangs. Wenn es richtig iſt, daß der dis-
Satz den Umfang des Begriffs ausdrückt, ſo werden wir
ern frühern Erklärungen (205 Anm.) wohl kaum zu er-
haben, daß derſelbe zu keiner andern Form unſeres Denkens
n iſt als zur Begriffsform, ebenſowenig als die Begriffs-
ß zu einer andern Form unſeres Denkens gezogen werden
Beide aber, Begriffserklärung und Begriffseintheilung, ſtellen
Forderungen an unſere wiſſenſchaftliche Unterſuchung, wie
m deutlichſten an den individuellen Begriffen verräth. Auf
en Graden der Begriffsleiter gelingt es uns wohl genaue
initionen und vollſtändige Eintheilungen zu geben zur Bezeich-
ng einer gelungenen Claſſification der Dinge. Dem disjunctiven
atze, jedes organiſche Weſen iſt entweder Thier oder Pflanze,
ürden ſich nur feinere Bedenken entgegenſtellen laſſen, deren Kraft
cht von ſo großer Bedeutung ſein dürfte, daß ſie nicht durch ge-
nnte Unterſuchung und Begriffsbeſtimmung zu überwinden ſein

geſagt, ſo ſteht dies unter der Vorausſetzung, daß eine Entwicklung des Dinges unter begünſtigenden Umſtänden ſtattgefunden habe. Der Gedanke ſolcher Umſtände liegt nun nicht im Begriff des einzelnen Dinges und dennoch werden wir das lebendige Ding, ſo wie es als überſinnlicher Grund gedacht werden ſoll, nicht ohne ſolche Umſtände denken können, weil es nur unter ihrer Vorausſetzung in das wirkliche Leben treten und die Erſcheinung begründen kann. Daß wir den Begriff eines Dinges uns bilden, ſetzt ſchon voraus, daß es uns erſchienen iſt und in ſeiner Erſcheinung ſein wirkliches Leben bewieſen hat. Weil nun aber die Form des Begriffs nur die Möglichkeit des Lebens ausdrückt, ſo wird auch die Bildung dieſer Form und die in der Begriffsbildung ſich vollziehende Erkenntniß der lebendigen Dinge nur unter der Vorausſetzung einer andern Form des Denkens gewonnen werden können, und zwar einer Form, in welcher die Wirklichkeit deſſen ſich darſtellt, was in der Begriffsform nur der Möglichkeit nach geſetzt iſt.

In der Hegelſchen Redeweiſe würden wir ſagen können, daß es der Widerſpruch zwiſchen Inhalt und Umfang des Begriffs ſei, was uns über den Begriff hinaustreibe. Was man in dieſer Weiſe Widerſpruch nennt, beſteht jedoch nur in der Nachweiſung zweier Momente, welche im Begriff mit einander in Verbindung geſetzt werden müſſen, ohne daß die Weiſe der Verbindung im Begriff ſelbſt nachgewieſen werden könnte. Es iſt dies dem Gange der Vernunft gemäß, welche in der philoſophiſchen Forſchung von der Aufgabe zur Löſung allmälig emporſteigt. In dem Gedanken des lebendigen Dinges ſcheint es ſich zu widerſprechen, daß Einheit und Vielheit, bleibendes Weſen und veränderliches Leben mit einander verbunden werden ſollen; wenn wir Ding und Lebendiges zuſammenſetzen, ſo erhebt ſich der Zweifel, ob das Ding, welches als immer daſſelbe und in gleicher Einheit des Weſens verharrend angeſehn wird, mit dem Lebendigen ſich vertrage, welches ohne eine Mannigfaltigkeit veränderlicher Lebensthätigkeiten nicht gedacht werden kann. So wie ſchon früher die Frage erhoben werden mußte, wie die Einheit des Weſens mit den vielen weſentlichen Eigenſchaften des Dinges ſich vereinigen laſſe (217 Anm.), ſo und in noch höherm Grade erhebt ſich hier eine Frage ähnlicher Art, da wir ſehen, daß unter den weſentlichen Eigenſchaften des Dinges das Lebendigſein ſich findet, welches den Wechſel des Lebens in ſich

chließt und dem bleibenden Weſen, der Identität des Dinges zu
iderſprechen ſcheint. Schon die Anfänge der Logik bei den Grie-
hen haben den hieran ſich anſchließenden Zweifel nicht unterdrücken
nnen, und wenn auch die weiter fortſchreitende Entwicklung der
ogiſchen Unterſuchungen, an die Uebung des Denkens ſich haltend,
n wenig beachtet hat, ſo iſt doch eben hierin der Grund zu ſuchen,
ß ſie Hypotheſen, wie ſie in der Atomenlehre ſich gebildet haben,
cht zurückzuweiſen wußte. Dieſe Hypotheſen zeigten ſich ent-
chloſſen die unveränderliche, lebloſe und untheilbare Einheit aller
inzelnen Dinge feſtzuhalten und die Eigenſchaft des Lebendigſeins
n den wahren Dingen zu leugnen. Die Atomenlehre kann man
slöſen von den irrigen Annahmen, welche ſich mit ihr verbunden
ben, von den Annahmen, daß der Körper das wahre Weſen der
inge wäre und daß es ein untheilbares Körperliches gebe, ſie
rd hierdurch noch nicht in ihrer Grundlage erſchüttert, in der
rderung eines einigen, unveränderlichen Weſens der überſinnlichen
inge. Daß dieſe Forderung vom Streben der Vernunft nach
r Erklärung der Erſcheinungen vertreten wird, iſt ſchon hinreichend
twickelt worden; unſere Begriffe von den einzelnen Dingen bilden
r nur zu dem Zwecke aus ihr zu genügen; es muß daher auch
leuchten, daß ſie falſch gedeutet wird, wenn man den Begriff
d das Weſen des einzelnen Dinges in Widerſpruch findet mit
r Erklärung der Erſcheinungen, welche durch den Gedanken des
nzelnen Dinges betrieben werden ſoll. Daß aber die veränderli-
en Erſcheinungen nicht nur bleibende, ſondern auch veränderliche
runde verlangen, haben wir auch ſchon bemerken müſſen (209).
ch die, welche nur bleibende Qualitäten oder Quantitäten der
inge zugeben wollen, können ſich dies doch nicht völlig verleugnen;
laſſen wenigſtens das denkende Subject oder die betrachtende
ele wechſeln, und ſelbſt die Atomiſten müſſen lehren, daß der
ele die Atome bald ſo, bald anders erſcheinen; ſie bedenken aber
ht, daß auch das denkende Subject oder die Seele etwas Ob-
tives iſt (111 Anm.). Wir werden hierdurch nur wieder darauf
rückgeführt, daß wir in aller Betrachtung der Dinge an ihre
alogie mit unſerm Ich gewieſen ſind (203). In dem Fort-
ſchreiten zum Wiſſen, welches wir unſerm denkenden Ich anmuthen
ſſen, kann es nun nicht ausbleiben, daß wir dieſem überſinnlichen
d ſeinem Begriff beſtändig treu bleibenden Weſen auch einen
chſelnden Grad des Wiſſens zuſchreiben, und es treten alsdann
le die Beſtimmungen ein, welche wir über den Umfang des Be-
iffs und über die überſinnlichen Accidenzen des einzelnen Dinges
ben ſetzen müſſen. Daß ſich hierüber Fragen und Zweifel er-
ben müſſen, wie das ſich identiſche Ich, das ſich gleich bleibende
Weſen des einzelnen Dinges einen wahren Wechſel erfahren könne,

wird jedem, der nicht von der gewöhnlichen Vorſtellung ohne Bedenken ſich treiben läßt, deutlich genug vorliegen; aber die Unterſcheidungen, welche zur Löſung führen ſollen, ſind auch bereits in der Form des Begriffs angelegt. Da löſt ſich der ſcheinbare Widerſpruch zunächſt, wenn wir den bleibenden Inhalt des Begriffs und den Umfang, in welchem er bald ſo, bald anders ſich veranſchaulicht, wenn wir das Weſen des einzelnen Dinges und ſein Vermögen in die Erſcheinung zu treten unterſcheiden; er löſt ſich jedoch zunächſt nur ſo, daß wir erkennen, wie daſſelbe Ding im Inhalt ſeines Begriffs als ein bleibendes Weſen und im Umfang ſeines Begriffs als ein lebendiges Weſen, welches alſo das Vermögen hat zu veränderlichen Lebensthätigkeiten, gedacht werden kann, und daß dieſe Löſung noch keine vollſtändige ſein werde, können wir ſchon aus ihrer Form entnehmen. Denn in ihr finden ſich die unveränderliche Einheit und die veränderliche Mannigfaltigkeit des Dinges nur dadurch verbunden, daß zwar jene als der Wirklichkeit, aber dieſe nur als der Möglichkeit nach vorhanden geſetzt wird. Es wird nur behauptet, daß es keinen Widerſpruch in ſich ſchließe, daſſelbe Ding ſeinem Weſen nach als unveränderliche Einheit und ſeinem Vermögen nach als veränderliche Vielheit zu ſetzen. Dieſe Löſung ſchneiden ſich die ab, welche das Vermögen der Dinge leugnen; ſie leugnen dadurch eben die Möglichkeit, daß die Gründe der Erſcheinung Gründe der Erſcheinung ſein können. Bei dieſer Löſung aber werden wir nicht ſtehn bleiben können; denn auch die Wirklichkeit der Veränderungen des Dinges iſt zu behaupten, wenn wir es als Grund wechſelnder Erſcheinungen ſetzen. Die Nothwendigkeit hiervon tritt uns in Beziehung auf die Begriffsform am ſtärkſten entgegen, wenn wir die Begriffe nicht als uns angeboren und urſprünglich uns beiwohnend betrachten, ſondern auf die Bildung der Begriffe unſer Augenmerk richten, denn dabei werden wir nicht überſehn können, wie Dunkelheit und Klarheit, Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Begriffe durch eine graduelle Entwicklung hindurchgehn und wie die Gegenſtände der Begriffe in veränderlicher Weiſe in die Erſcheinung eintreten müſſen um uns allmälig klar und deutlich zu werden. Hierin liegt denn auch die Hinweiſung darauf, daß die Begriffsbildung nur durch das Eingehn in die Urtheilsbildung, welche die Dinge in ihrer wirklichen Entwicklung betrachtet, erklärt werden kann.

Zweites Kapitel.

Das Leben des einzelnen Dinges und das reflexive Urtheil.

231. Die ſinnliche Erſcheinung legt uns zuerſt die Frage vor, was das Erſcheinende ſei (202); die Antwort ergiebt ſich uns in dem Gedanken des einzelnen Dinges (204). Sie kann jedoch nur als erſte Stufe der Verſtändigung über die Gründe der Erſcheinung angeſehn werden. Denn auf die Frage, was das einzelne der Erſcheinung zu Grunde liegende Ding ſei, erhalten wir nur zur Antwort den Begriff des einzelnen Dinges, welcher ſein bleibendes Weſen darſtellt (213). Da aber die Erſcheinung im Wechſel iſt, wird aus dem bleibenden Weſen die Erſcheinung nicht genügend erklärt werden können; der Wechſel der Erſcheinung erhellt nicht aus dem bleibenden Grunde. Das Weſen der einzelnen Dinge drückt daher auch nur ihr Vermögen aus Gründe der Erſcheinung zu werden (223), daß aber wirklich ſolche Erſcheinungen von ihnen ausgehn, kann aus dem Gedanken des Weſens der Dinge nicht gezogen werden. Es würde daher ein vergeblicher Verſuch ſein, wenn man nur den Begriff des einzelnen Dinges zur Erklärung ſeiner Erſcheinung gebrauchen wollte, vielmehr fordert die Erklärung aus dem Begriff ihre Ergänzung. Wenn die erſte Löſung der Aufgabe die Erſcheinung zu erklären durch die Erkenntniß deſſen, was die einzelnen Dinge ſind, mit der Aufgabe zuſammengehalten wird, muß es der Vernunft einleuchten, daß beide einander nicht vollkommen entſprechen, weil die veränderliche Erſcheinung nicht allein einen bleibenden, ſondern auch einen veränderlichen Grund fordert, daher ſchließt ſich an die erſte Löſung der Aufgabe eine neue Frage an; es genügt nicht zu wiſſen, daß Dinge ſind, welche in bleibender Weiſe der Erſcheinung zu Grunde liegen, ſondern es frägt ſich weiter, wie ſolche Dinge die veränderliche Erſcheinung hervorbringen. Hierin liegt ein Problem für die forſchende Vernunft, welches in einer andern Form des Denkens von ihr gelöſt werden muß, als in der Form des Begriffs.

232. Der Anknüpfungspunkt für die Löſung muß aber

ſchon in der vorangehenden Gedankenform des individu
Begriffs liegen, weil ſie als der erſte Schritt zur Löſung
weitern Schritte vorbereiten ſoll. Da wir jedes einzelne
als ein lebendiges Ding zu denken haben (229), werden
ihm auch wechſelnde Lebensthätigkeiten beilegen dürfen, u
genügende Gründe für den Wechſel ſeiner Erſcheinungen
ben und zeigen können, wie es die Erſcheinungen hervorb
Als einem lebendigen Dinge wohnt ihm das Vermögen b
leben und die Möglichkeit des Lebens, welche ihm hier
beigelegt wird, bietet den Anknüpfungspunkt für die Wi
keit des Lebens dar, in welcher es die vorhandene Erſchei
begründet. Die wechſelnden Lebensthätigkeiten der ein
Dinge zeigen ſich in ihren ſinnlichen Erſcheinungen, körper
und geiſtigen, als äußerlich und innerlich erſcheinendes,
ches Leben; weil aber unſer Verſtand beim Sinnlichen
ſtehen bleiben kann, werden wir aufgefordert überſin
Gründe des ſinnlichen Lebens zu ſuchen, welche den
deſſelben begründen ſollen und deswegen auch als wed
gedacht werden müſſen. Wir nennen ſie *überſinnlich*
bensthätigkeiten, weil wir unter ihnen das zu ver
haben, was die einzelnen Dinge ein jedes für ſich zur H
bringung der Erſcheinung beitragen mit Abſonderung
Scheins, welchen die Umſtände auf daſſelbe werfen. Wir
in ihnen daſſelbe wiederzuerkennen, was wir früher die
ſinnlichen Accidenzen der Subſtanz genannt haben, w
unter wechſelnden Umſtänden in wechſelnder Weiſe auf
(209). Was aber der Subſtanz in der Begriffsform nu
ein mögliches Accidens beigelegt wird, ſoll nun in der
fortſchreitenden Erklärung der Erſcheinung als ein der
ſtanz wirklich beiwohnender Grund der Erſcheinung er
werden.

233. Die überſinnlichen Accidenzen der Dinge
nicht allein von den wechſelnden Umſtänden abgeleitet w
weil der Wechſel der Umſtände ſelbſt von dem Wechſel i
Thätigkeiten der Dinge abhängig iſt. Die Erklärun
wechſelnden Accidenzen aus dem Wechſel der Umſtände
nur im Kreiſe laufen, weil die Umſtände nur unter der

ung wechſeln können, daß die Dinge durch ihre wechſeln-
hätigkeiten ſie verändert haben. Daher ſetzt die Ver-
ng in der ſinnlichen Erſcheinung außer dem einzelnen
vor allem andern deſſen überſinnliche Thätigkeit voraus,
lcher es in anderer Weiſe als Grund der Erſcheinung
ßt, als es vor dem Eintreten der Erſcheinung geſetzt
Wenn daher ein Ding zu wechſelnden Erſcheinungen
n ſoll, ſo muß es ſelbſt wechſelnde Thätigkeiten in ſich
welche ihm als ſeine eignen Thätigkeiten zugeſchrieben
können, und es iſt daher von ihm auszuſagen, daß es
bſt verändere.

ierdurch wird die Annahme rein paſſiver Gründe der Er-
ng ausgeſchloſſen. Aus einer ſchlechthin leidenden Materie
ſich kein Wechſel der Erſcheinungen erklären laſſen. Es
daher auch die, welche alles aus der Materie ableiten woll-
die Materie ſelbſt eine Thätigkeit legen müſſen. Die über-
e Lebensthätigkeit, welche wir den einzelnen Dingen beilegen,
ber auch in unſern Sätzen nur in weiteſter Bedeutung ge-
n, ſo daß ſelbſt ihre Beſchränkung auf die Selbſterhaltung,
man der Materie als allgemeine Thätigkeit hat beilegen
, nicht ausgeſchloſſen werden würde. Es würde jedoch hin-
gen ſein, daß der Wechſel der Umſtände nicht allein auf die
rhaltung der Dinge ſich zurückführen läßt, denn wie aus
ßen Erhaltung die Veränderung hervorgehen könnte, würde
lösbare Frage bleiben. Man wird daher auch den Gedanken
twicklung in die Löſung des vorliegenden Problems hin-
n müſſen. In jeder Erſcheinung, werden wir ſagen müſſen,
Zeichen des erſcheinenden Dinges, in welchem irgend etwas
es und dem Dinge Eigenes ausgedrückt wird; wenn aber
ſcheinungen wechſeln, ſo wechſeln auch die Zeichen und ihre
ungen und wir können daher nicht anders als annehmen,
jeder neuen Erſcheinung auch das erſcheinende Ding etwas
hm Eigenes uns offenbaren will. Hinge aber die Verſchie-
der Erſcheinung nur von den Umſtänden ab, ſo würde nur
eränderung der Umſtände in ihr uns zur Kenntniß kommen;
r vorausgeſetzt wird, daß es nicht allein um eine Erſcheinung
nſtände, ſondern auch des Dinges ſich handelt, müſſen
ch ſetzen, daß nicht allein die Umſtände, ſondern auch
as Ding unter den Umſtänden ſich verändert habe und
die ihm angehörige Thätigkeit ſich uns offenbare. Um
es Gleichniß zu gebrauchen, wir dürfen das erſcheinende

ihm ſich zu beſtimmen zu den Thätigkeiten, durch welche es in die Erſcheinung tritt.

Die Schwierigkeiten, welche gegen den Gedanken der reflexiven Thätigkeit erhoben worden ſind, gehen vorherſchend von der Corpuscular-theorie aus. Eine Lehre, welche alles wahre Sein auf das Körperliche zurückführen wollte, mußte in dem Satze, daß kein Körper auf ſich ſelbſt wirke, ein unüberſteigliches Hinderniß ſehen irgend einem Dinge eine reflexive Thätigkeit beizulegen. Von den Gegnern der reflexiven Thätigkeit wird daher gewöhnlich leichter die Möglichkeit einer tranſitiven, als einer reflexiven Thätigkeit zugegeben. Wenn wir die Dinge als Körper anzuſehn hätten, ſo würden wir zugeben müſſen, daß wohl eine Wirkung nach außen ihnen eher zugeſchrieben werden könnte, als eine Wirkung nach innen. Aber es leuchtet ein, daß die Thätigkeit von innen nach außen dringen muß, nicht umgekehrt; das Leiden mag umgekehrt von außen nach innen dringen; daher haben wir auch ſchon früher erwähnen müſſen, daß jede tranſitive Thätigkeit eine reflexive vorausſetze (185 Anm.). Hierauf dringt unſere Lehre, deren Gründe in der That ſehr einfach ſind. Wenn ein Ding eine Thätigkeit ausüben ſoll, ſo muß es vor allem aus einem unthätigen ein thätiges werden; die Thätigkeit aber, in welche es eintreten ſoll, muß eine ihm mögliche ſein, d. h. in ſeinem Vermögen liegen, und was im Vermögen eines Dinges liegt, kann nur aus dem Vermögen dieſes Dinges hervorgehn; d. h. wenn es wirklich eintritt, ſo muß dieſes Ding als Subject desſelben angeſehn werden; und wenn alſo ein Ding zu einem thätigen wird, ſo muß der Grund hiervon in ihm ſelbſt liegen, d. h. es darf nicht allein Object, ſondern es muß Subject der Thätigkeit ſein; es muß ſich ſelbſt thätig machen, welches eben der Gedanke der reflexiven Thätigkeit iſt. Wenn dagegen ein Ding eine tranſitive Thätigkeit ausüben ſoll, ſo muß es ſich zuerſt thätig machen, um alsdann ſeine Thätigkeit auf ein anderes übertragen zu können. Wir haben hier nichts anderes vor uns, als den alten, ſchon oft vorgetragenen Grund, welcher die rein materialiſtiſche Erklärungsweiſe der Erſcheinungen abſchneidet. Wenn eine Veränderung eintreten ſoll, ſo muß die thätige Urſache als Grund des Leidens in der Materie angeſehn werden, oder wie man ſich weniger allgemein ausgedrückt hat, die bewegende Urſache geht dem Begriffe nach der Bewegung der leidenden Materie voraus. Der Anerkennung dieſes Grundſatzes hat man ſich nur dadurch entziehn können, daß man die Weiſe, wie uns die Dinge der Außenwelt zur Erkenntniß kommen, zum Geſetz für alles Denken zu erheben ſuchte. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß alle uns äußere Dinge in ihrer Erſcheinung als auf uns wirkend und

nſitiv thätig ſich zeigen, daß daher in Beziehung auf ſie der
edanke der tranſitiven Thätigkeit dem Gedanken der reflexiven
hätigkeit vorhergeht; aber weder dürfen wir das von allen Din-
n behaupten, was von den meiſten Dingen gilt, noch dürfen wir
e Ordnung verwechſeln, in welcher uns die Dinge erſcheinen,
it der Ordnung, in welcher wir ihre Erſcheinung zu erklären
aben. Freilich iſt es nur ein Ding, welches unmittelbar in re-
lexiver Thätigkeit ſich uns zeigt, unſer Ich (175), aber dieſes Ich
uß auch als Ausgangspunkt aller Verſtändigung über das That-
ächliche von uns anerkannt werden (197), und wenn wir daher die
irklichen Erſcheinungen zu erklären beginnen, ſo müſſen wir davon
usgehn, daß die Dinge in ihrem Innern ſich verändern und erſt
urch dieſe Veränderung ihrer ſelbſt auch im Stande ſind uns zu
eizen und eine Wirkung auf uns auszuüben. Dies iſt es, was
ir behaupten. Jedes Ding muß ſich reflexiv in Thätigkeit ſetzen
m tranſitiv wirken zu können. Wer daher die reflexive Thätigkeit
ür unmöglich hält, muß auch die tranſitive Thätigkeit für unmög-
ich halten. Daß aber die reflexive Thätigkeit unmöglich ſei, wird
ur von denen behauptet werden können, welche einen Widerſpruch
n ihr ſehen; denn unmöglich iſt nur das, was einen Widerſpruch
etzt. Ein Widerſpruch iſt nur vorhanden, wo Denkacte mit ein-
nder vereinigt werden ſollen, von welchen der eine ſetzt, was der
ndere aufhebt. Dies kann von der Annahme einer reflexiven
hätigkeit nicht behauptet werden, weil ſie nicht anderes ſetzt, als
ß ein Ding, welches ein Vermögen zur Thätigkeit hat, dieſes
ermögen ausübt und dadurch ein anderes wird. Nur wer im
edanken eines mit einem Vermögen begabten Dinges einen Wi-
erſpruch findet, wird hierin einen Widerſpruch ſehen können; es
ird aber auch hieran am deutlichſten ſein, daß die Lehre, welche
s Vermögen der Dinge beſtreitet, mit der Grundannahme aller
iſſenſchaftlichen Forſchung im Streit liegt (133 Anm.), weil alles
enken, als eine reflexive Thätigkeit, von ihr für unmöglich ge-
alten werden muß. Wer das Vermögen leugnet, leugnet auch
s Vermögen zu denken und die Möglichkeit des Denkens. Ein
iderſpruch liegt nicht darin, daß in der reflexiven Thätigkeit daſ-
lbe Ding als thuend und als leidend gedacht wird; denn nicht
derſelben Beziehung wird es als thuend und als leidend ge-
acht. Hierüber iſt ſchon oben das Nöthige geſagt. Man würde
en Widerſpruch hierin nur herauskünſteln können, wenn man
einte, daß in derſelben Thätigkeit das Beſtimmen und das Be-
timmtwerden, das Thun und das Leiden liege. Wer über die
eideutigkeit der Worte auf den Grund der Sache vorzudringen
ißt, wird hiervon abſtehn. Denn er wird nicht verkennen, daß
: Veränderung, welche das lebendige Ding erfährt, indem es ſich

entwickelt, kein Leiden, keine Beſchränkung ſetzt, ſondern als ein Gewinn zu betrachten iſt, welcher der Wirklichkeit des Dinges zuwächſt. Anders würde es ſein, wenn wir das Beſtimmtwerden des ſich ſelbſt beſtimmenden Dinges als ein wahres Leiden, als einen Verluſt an ſeinem Sein zu betrachten hätten. Dies würde unter der Vorausſetzung ſtehn, daß die Unbeſtimmtheit des Dinges, das zu unendlich vielen Thätigkeiten beſtimmbare Vermögen deſſelben, eine Vollkommenheit deſſelben wäre, daß wir ſeine urſprüngliche Natur als ſein wahres Weſen anzuſehen hätten; denn von dieſer unbeſtimmten Unendlichkeit tritt nur ein Theil in jeder Lebensthätigkeit ein und unter der angegebenen Vorausſetzung würde dies als eine Beſchränkung angeſehn werden müſſen, welche das Ganze des Dinges erlitte. Aber wir haben in dieſer Vorausſetzung nur den Grundirrthum zu ſehen, welcher in den Zweifeln an dem Vermögen und an der reflexiven Thätigkeit der Dinge wirkſam iſt. Man meint den Dingen von ihrem Beginn an ihr Weſen als vollendet und ihnen in ſeiner ganzen Bedeutung beiwohnend beilegen zu können, als wenn ſie von Natur vollkommen wären. Wir dagegen müſſen ſie, weil ſie lebendige Dinge ſind, als ſolche betrachten, welche im Beginn ihres Lebens noch in der äußerſten Unvollkommenheit ſich finden und erſt allmälig durch ihre Entwicklung hindurchgehend dazu gelangen können ihres Weſens in Wahrheit und Wirklichkeit theilhaftig zu werden. Von dieſem Geſichtspunkt aus ſind die Beſtimmungen, welche die Dinge in reflexiver Thätigkeit ſich geben, kein Leiden und keine Beſchränkungen, ſondern Erweiterungen ihres Seins. Die Erfahrung, welche wir von uns und andern lebendigen Dingen machen, dürfte man wohl als eine kräftige Beſtätigung dieſes Lehrpunkts anſehn und nur die weitverbreiteten Vorſtellungsweiſen des Naturalismus möchten geneigt ſein ſich gegen ihn zu erklären. Kaum weiß ich mich darüber zu entſcheiden, ob ich es mehr auf eine naive Auffaſſungsweiſe oder mehr auf Verbildung, welche zur Verzweiflung an der Bildung der Vernunft gelangt iſt, zurückſchieben ſoll, wenn die urſprüngliche Natur und Unſchuld der Dinge höher geachtet wird als das, was im thätigen Leben uns zuwächſt. Wir haben auch in dieſer Beziehung dem vieldeutigen Satze, **omnis determinatio est negatio**, zu widerſprechen, gegen welchen ſchon in anderer Beziehung Einſpruch erhoben worden iſt (215 Anm.). Zu der Annahme aber, daß alle Wahrheit der Dinge ihre urſprüngliche Natur ſei, würde auch die Lehre zurückführen, daß die Dinge zuerſt nicht in, ſondern zu ihrer Thätigkeit ſich beſtimmten. Denn dieſe Lehre kann nur zu dem Ergebniß führen, daß jede ſpätere Thätigkeit in einer frühern und alle Thätigkeiten überhaupt in einer urſprünglichen Natur begründet wären. Wir werden dieſe Anſich

noch genauer zu unterſuchen Veranlaſſung haben und alsdann wird ſich uns auch Gelegenheit bieten zu zeigen, inwieweit etwas Wahres in ihr und in der Lehre von der Selbſtbeſtimmung zur Thätigkeit liege.

236. Um der Aufgabe zu genügen die veränderlichen Gründe der Erſcheinung, wie ſie in den einzelnen Dingen liegen, zu erkennen hat alſo die Vernunft zunächſt eine Form des Denkens zu vollziehn, in welcher dem lebendigen Dinge eine wirklich vollzogene reflexive Thätigkeit beigelegt wird. In dieſer Form werden das lebendige Ding und ſeine wirkliche Thätigkeit von einander unterſchieden, aber auch beide in Verbindung gedacht werden müſſen, weil die Thätigkeit als Thätigkeit des Dinges und das Ding als der Träger dieſer Thätigkeit in ihr gedacht werden ſollen. In der Form der Ausſage, welche eine ſolche Form des Denkens in der Sprache annimmt, ſtellt ſich das thätige Ding als Subject, die wirkliche Thätigkeit, welche ihm beigelegt wird, als Prädicat dar, die Verbindung beider aber zu einem Satze drückt uns einen Gedanken aus, welchen wir mit dem Namen eines Urtheils bezeichnen. Die Nothwendigkeit einer ſolchen Denkform haben wir auf der hier vorliegenden Stufe in der Erklärung der Erſcheinung in der Bildung ſolcher Urtheile anzuerkennen, welche von einzelnen Dingen reflexive Thätigkeiten ausſagen und welche wir daher reflexive Urtheile über einzelne Dinge nennen wollen.

Subject und Prädicat werden als Beſtandtheile des Urtheils betrachtet. Die formale Logik hat auch wohl die Copula als ein drittes Beſtandtheil des Urtheils zu ihnen hinzugefügt. Es iſt dagegen nicht allein einzuwenden, daß die Copula in den meiſten Fällen nicht einmal in der Rede als ein beſonderes Beſtandtheil auftritt, ſondern auch, worauf wir das entſcheidende Gewicht zu legen haben, daß ſie nicht als Beſtandtheil des Urtheils gedacht werden darf, weil ſie die Verbindung zwiſchen den Beſtandtheilen des Urtheils bezeichnet. Denn die Verbindung der Beſtandtheile kann von keinem dritten Beſtandtheile ausgehn, weil es ſich nur neben die beiden andern ſtellen und ſelbſt wieder eine Verbindung mit den übrigen fordern würde. Was man mit Recht Copula der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat nennt, bildet nur

den Zuſammenhang zwiſchen den beiden Beſtandtheilen des Urth
durch welchen ſie erſt in das Verhältniß von Subject und P
dicat zu einander treten und gehört daher der Form, aber
den materiellen Beſtandtheilen des Urtheils an.

237. Von der Form des individuellen Begriffs iſt d
Form des reflexiven Urtheils weſentlich unterſchieden, weil
individuelle Begriff nur das ausdrückt, was ſeinem Gegenſt
in bleibender Weiſe zukommt, während das reflexive Urtheil
einzelnen Dinge eine veränderliche Thätigkeit zuſchreibt.
Begriffsform beabſichtigt in der Erkenntniß des Inhalts e
Begriffes nur eine Analyſe ſeiner weſentlichen Merkmale (2
in der Erkenntniß ſeines Umfangs nur eine Analyſe ſe
möglichen Prädicate (228); daher drückt ſich alles, was in
Begriffsform gedacht wird, in analytiſchen Sätzen
Wenn dagegen in der Urtheilsform dem Subjecte ein Prä
als ihm wirklich zukommend beigelegt werden ſoll, deſſen M
lichkeit zwar, aber nicht deſſen Wirklichkeit in ſeinem Be
liegt, ſo ſchreitet man damit zu einer Verbindung zweier
dankenmomente fort, welche aus der Analyſe des Begriffs
gezogen werden kann, weil ſie weder in ſeinem Inhalte,
in ſeinem Umfange enthalten iſt. Deswegen wird das refl
Urtheil nur in ſynthetiſchen Sätzen ſich ausdrücken la
Die Syntheſe aber zwiſchen dem Subjectbegriffe und
Prädicate, welches die wirkliche Thätigkeit des Subjects
drückt, wird begründet durch die Erfahrung, welche von
Erſcheinung des Dinges gemacht worden iſt, weil wir zur
klärung der Erſcheinung ſetzen müſſen, daß ſie nur durch
wirkliche Thätigkeit des Dinges hervorgebracht werden kon

Nicht ohne Grund hat Kant den Unterſchied zwiſchen an
tiſchen und ſynthetiſchen Sätzen für einen claſſiſchen Unterſ
für die Erforſchung der Gründe unſeres Denkens erklärt; da
aber beide Arten der Sätze für Ausdruckformen von Urtheilen
ſah, beruht auf dem Mangel an Unterſcheidung zwiſchen S
und Urtheilen, welcher in der alten formalen Logik herſchte.
ſer Mangel mußte zur Verwirrung des Unterſchiedes zwiſchen
theil und Begriff führen. Schon früher iſt darauf hingewi
worden, daß die Annahme, jeder Satz drücke ein Urtheil aus,

er Lehre führen würde, daß alle unſere Gedanken Urtheile wären, nithin kein Gedanke ein Begriff, ſondern der Begriff nur ein Beſtandtheil eines Gedankens abgäbe (205 Anm.). Wenn wir ie identiſchen Sätze als nur figürlicher Bedeutung in unſerer Rede bei Seite liegen laſſen, ſo ſind alle unſere Sätze entweder nalytiſche oder ſynthetiſche und wenn alle analytiſche und ſynthetiſche Sätze Urtheile ausdrücken, ſo haben wir keinen andern Ausdruck für unſere Gedanken als nur Ausdrücke für Urtheile und jeder Gedanke, welchen wir ausdrücken können, wird alſo ein Urtheil ſein müſſen. Hiermit ſtimmt dann auch die Meinung, daß nur das Wort zur Bezeichnung des Begriffs ſei, woraus die Folgerung fließt, daß der Begriff nur ein Beſtandtheil des Urtheils ſei, ſo wie das Wort ein Beſtandtheil des Satzes. Wie wenig dieſe Annahme der richtigen Unterſcheidung zwiſchen Begriff und Vorſtellung entſpreche, iſt ſchon hinreichend gezeigt worden (205 Anm.); aber die Theorie, welche in dem Begriff nur ein Element des Gedankens, in dem Urtheile dagegen eine vollſtändige Gedankenform ſieht, wird einer weitern Prüfung bedürfen. Nun wird freilich zugeſtanden werden müſſen, daß man es hierin mit einer Terminologie zu thun hat, welche in verſchiedener Weiſe beliebt werden kann, und wir geſtatten es Andern gern nach ihrer Wahl ihren Sprachgebrauch ſich auszubilden; aber fordern müſſen wir alsdann doch, daß ſie in demſelben zur Vermeidung von Verwirrung folgerichtig beharren. Dies iſt aber in der üblichen Terminologie der formalen Logik nicht der Fall. Denn ſie nimmt analytiſche Sätze an, welche Urtheile ausdrücken, behauptet aber zugleich, daß ſie im Prädicate nichts anderes ausſagen, als was im Subjectbegriffe liege; dieſe ſogenannten Urtheile würden alſo auch nichts anderes bedeuten als mehr oder weniger vollſtändige Begriffe. Die Definition mag als Beiſpiel dienen. Sie wird in einem Satze ausgedrückt und der in ihr enthaltene Gedanke iſt alſo ein rtheil nach der gewöhnlichen Redeweiſe. Sie drückt aber auch ur den Inhalt des Begriffs aus und der in ihr enthaltene Gedanke iſt alſo ein Begriff nach derſelben Redeweiſe. Dieſer Verkehrung des Sprachgebrauchs wird man zu ſteuern haben, in einer der der andern Weiſe. Es zeigt ſich aber in ihr, daß es ſchwer alten möchte die Anſicht feſtzuhalten, daß Begriffe nur Elemente s Urtheils, des ganzen Gedankens wären. Einfache Elemente id ſie gewiß nicht, weil ſie begreifen ſollen, ohne Zweifel verſiedene Elemente; ſie in ihre Beſtandtheile zu zerlegen hat daher ch das analytiſche Verfahren mit den Begriffen (219 Anm.) s zur Pflicht gemacht. Daß man in einer Definition, alſo in em Satze, welcher mehrere Beſtandtheile hat, einen Begriff ausicken kann, und in ihm den Ausdruck eines ganzen Gedankens

vor ſich hat, wird ſchwerlich zu einer andern Folgerung kommen laſſen, als daß der Begriff eine ganze Gedankenform uns bezeichne. Muß nun dies eingeſtanden werden und iſt es ebenſo klar, daß jeder Gedanke in einem Satze von uns ausgeſprochen werden muß, wird aber auch angenommen, daß Begriff und Urtheil verſchiedene Formen der Gedanken ſind, ſo bedarf man einer Unterſcheidung unter den verſchiedenen Arten der Sätze nach ihrer logiſchen Bedeutung und zu ihr bietet die Kantiſche Lehre von den analytiſchen und ſynthetiſchen Sätzen die Hand. Analytiſche Sätze nennen wir ſolche, welche im Prädicate nichts anderes ausdrücken, als was im Subjecte ſeinem Begriffe nach liegt; ſynthetiſche Sätze fügen dem Subjecte ein Prädicat zu, welches in ihm nicht ſeinem Begriffe nach enthalten iſt. Um die Vergleichung dieſer Formen der Sprache mit den Formen unſeres Denkens nicht zu ſtören, muß man annehmen, daß in dem Subjecte des Satzes wirklich ein Begriff, in dem Prädicate wirklich etwas ausgedrückt iſt, was dem Subjecte in Wahrheit beigelegt werden muß. Denn nach unſerer Unterſcheidung von Vorſtellungen und Begriffen und bei der Verworrenheit unſerer ſinnlichen Auffaſſungsweiſe, in welcher ſelten das genaue Prädicat für das richtige Subject getroffen wird, werden wir nicht erwarten dürfen, daß alle analytiſche und ſynthetiſche Sätze, wie wir ſie auszuſprechen pflegen, den Forderungen unſerer Vernunft an die Formen unſeres Denkens Genüge thun. Wenn wir von der Farbe reden, werden unſere Sätze immer nur Verhältniſſe von Vorſtellungen zu einander ausdrücken, mögen ſie etwas ausſagen, was ihr in bleibender oder in veränderlicher Weiſe beiwohnt. Der analytiſche Satz, Roth iſt eine Farbe, und der ſynthetiſche Satz, die Farbe ſchillert, drücken weder Begriffe, noch Urtheile aus, ſondern geben nur Verknüpfungen von Vorſtellungen. Auch wenn wir von Dingen reden, welche in Begriffen ſich darſtellen laſſen, aber nur von ihren Gemeinbildern etwas ausſagen oder auch ſelbſt etwas beilegen, was nur an ihnen erſcheint, werden unſere Sätze nicht für Ausdrücke wahrer Begriffe oder Urtheile gelten können. Der analytiſche Satz, Sokrates hat eine eingebogene Naſe, der ſynthetiſche Satz, Sokrates iſt gefeſſelt, können nicht für Beiſpiele von Begriffsbeſtimmungen oder Urtheilen gelten. Beiſpiele von Sätzen, die nur mit Unrecht zur Vergleichung der Satzformen mit Denkformen herbeigezogen werden würden, ließen ſich noch in andern Abſchattungen der Vorſtellungsweiſen zu unendlicher Zahl vermehren, wenn es nicht genügte daran zu erinnern, daß wir hier nur wahre Begriffe und wahre Ausſagen von Begriffen mit Beſeitigung alles ſinnlichen Scheines berückſichtigen können. Wenn nun der analytiſche Satz, welcher von einem wahren Begriffsmäßig beſtimmbaren Subjecte handelt, dieſem in ſeiner

kate nichts anderes beilegt, als was in ſeinem Begriffe liegt, ſo
t es einleuchtend, daß er nur Begriffsanalyſen ausdrücken kann.
Dieſe können von doppelter Art ſein, entweder den Inhalt oder
en Umfang des Begriffs betreffen (219 Anm.) In dem erſtern
all ſind noch zwei Fälle möglich; entweder iſt die Analyſe voll-
ändig oder unvollſtändig; die vollſtändige Analyſe giebt die De-
nition des Begriffs ab, die unvollſtändige Analyſe ſtrebt nach der
ollſtändigen Analyſe hin und kann nur als Mittel angeſehn wer-
en, welches zur Definition führen ſoll. So ſtreben alle dieſe
nalytiſchen Sätze, welche den Inhalt des Subjectbegriffes treffen,
ur darnach den Begriff in der Einheit ſeiner Bedeutung auszu-
rücken; ſie ſind nicht Ausdrücke für Urtheile, ſondern entweder
ollſtändige oder unvollſtändige Ausdrücke des Begriffs ſeinem In-
alte nach. Von dieſer Seite der Analyſe würde ich einen voll-
ändigen analytiſchen Satz haben, wenn ich ſagen könnte, was
okrates in ſeinem bleibenden Weſen oder allen ſeinen Eigenſchaf-
en nach iſt; ein jeder Satz aber, welcher mir auch nur eine blei-
ende Eigenſchaft des Sokrates angiebt, iſt als ein analytiſcher
atz und als ein Ausdruck für den Begriff des Sokrates anzuſehn.
Von anderer Art iſt die Analyſe des Umfangs der Begriffe, welche
ie Begriffseintheilungen und zu disjunctiven Sätzen führt (228).
Sie kann angeſehn werden als den Uebergang bildend zu ſynthetiſchen Sätzen, welche Begriffe betreffen, indem ſie die Möglichkeit ausdrückt, daß ein Ding, welches vom Subjectbegriffe vertreten wird, entweder in der einen oder in der andern Weiſe als Subject der Erſcheinung ſich erweiſt; ſie drückt aber doch immer nur einen Gedanken in der Begriffsform aus und alle analytiſche Sätze, welche die Eintheilung eines Begriffs geben, ſind daher auch nicht als Ausdrücke von Urtheilen anzuſehn. Es liegt im Begriffe des *Sokrates*, daß er ſprechen oder ſchweigen kann; der analytiſche Satz, Sokrates kann entweder ſprechen oder ſchweigen, wird nur *ein* Ausdruck für ſeinen Begriff betrachtet werden dürfen. Ein thetiſcher Satz, welcher von einem wahren Subjecte der Erſcheinung *etwas* ausſagt, tritt erſt alsdann ein, wenn dem Subjecte Wirklichkeit einer der Weiſen beigelegt wird, in welchen er Begriffe nach die Erſcheinung begründen kann. Dieſe Wirkt liegt nicht in dem Begriffe des lebendigen Dinges, welches ie Möglichkeit beſonderer Lebensthätigkeiten zur Begründung rſcheinung in ſich trägt. Legen wir ihm alſo eine ſolche keit in Wirklichkeit bei, ſo ſind wir über den Begriff hinſchritten und eine andere Form des Denkens hat ſich uns et, welche wir mit dem Namen des Urtheils bezeichnen. Wenn on dem Sokrates ausſage, daß er aus ſeinem Vermögen herdieſen beſtimmten Gedanken, dieſen beſtimmten Willen ent-

wickelt hat, ſo urtheile ich über ihn und ſchreibe ihm etwa
was nicht aus ſeinem Begriff gezogen werden kann, weil in d
nur ſein Vermögen, aber nicht die Wirklichkeit ſeiner Thätig
ausgedrückt iſt (223). Daher iſt nur der ſynthetiſche Sa
die Form der Rede zu betrachten, in welcher die Form de
theils ausgedrückt wird. Zu einer ſolchen Form komme ich
immer nur, weil eine wirkliche Erſcheinung mir vorliegt, in
ich ein Zeichen der wirklichen, ſie begründenden Thätigkeit de
ges erkenne. Die Erfahrung einer ſolchen Erſcheinung mu
Urtheil vorhergehn. Deswegen hätte Kant ſich davor hüten
von ſynthetiſchen Urtheilen a priori zu ſprechen. Von jede
genſtande läßt ſich a priori nur erkennen, was in ſeinem
liegt und aus ſeinem Begriff ſich ziehen läßt, und was aus
Begriff ſich ziehen läßt giebt immer nur eine analytiſche
über ſeinen Begriff ab. Zu der Annahme ſynthetiſcher
priori hat ſich Kant nur verleiten laſſen, weil er die Synth
der Erweiterung unſeres Erkennens verwechſelte und meinte
lytiſche Sätze gäben keine Erweiterung, ſondern nur eine
rung unſerer Erkenntniß ab. Wir werden dagegen wohl ni
ſehen können, daß in jeder Auflöſung einer verworrenen
bisher nicht unterſchiedener Momente unſeres Denkens ein
im Wiſſen und mithin auch eine Erweiterung unſeres
liegt. In der That ſind die Beiſpiele, welche Kant von
ſchen Urtheilen a priori anführt, ſehr auffallend irrig.
behauptet, daß alle mathematiſche Urtheile ſynthetiſch ſind un
das Beiſpiel benutzt, 7 + 5 = 12, ſo hätte ihn ein n
ſchwieriges Nachdenken davon überzeugen können, daß in
Satze das Subject eine Summe von den beiden Zahlen 7
fordert und daß dieſe Summe nicht anders als in der
gedacht werden kann. Wenn er dagegen behauptet, in d
danken der Summe von 7 und 5 liege nicht der Gedan
nur die Zahl 12 dieſer Forderung entſpreche, ſo wäre zu
geweſen, daß der Gedanke der Summe eben nicht beide
den als vereinzelt, ſondern als zuſammengefaßt ſetzt und
Zuſammenfaſſung beider nichts anderes als die Zahl 12 ſetzt.
ſorgfältigere Unterſuchung der mathematiſchen Lehren, wel
nur vom Möglichen, aber nicht vom Wirklichen handeln,
wohl zu dem ſeiner Lehre entgegengeſetzten Abſchluß führe
alle mathematiſche Sätze nur analytiſch ſind; doch überhe
der Standpunkt unſerer gegenwärtigen Unterſuchung hierauf
einzugehn, weil wir die abſtracten Begriffe der Mathema
nicht zu berückſichtigen haben, ſondern von den concreten
aus welchen die Erſcheinung erklärt werden ſoll, und von
Weiſe die Erſcheinung zu begründen handeln, und nur de

wir die Schwächen in der Kantiſchen Unterſuchung über
unterſchied zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Sätzen nicht
hrt laſſen, weil ſie zu mancherlei Verwirrungen in den Ge-
über die concreten Dinge und über unſere Denkformen zur
tniß derſelben geführt haben. Zu dieſen gehört auch die
ng Schleiermacher's, daß der Unterſchied zwiſchen analytiſchen
nthetiſchen Sätzen nur ein flüſſiger ſei wegen der flüſſigen
unſerer Begriffe; denn dieſe müſſe zur Folge haben, daß
einen niedern Stufe der Begriffbildung etwas in einem
Begriffe nicht gefunden werde, und mithin ſynthetiſch ihm
t werden müſſe, was auf einer weiter vorgeſchrittenen Stufe
entdeckt worden ſei und analytiſch aus ihm gezogen werden
Die flüſſige Natur unſerer Begriffe werden wir nun frei-
geben müſſen, auch wird aus ihr gefolgert werden müſſen,
ir darüber verſchiedener Meinung ſein können auf verſchiede-
ſtufen der Begriffsbildung, ob etwas in einem Begriffe liege
ur ſynthetiſch von ihm ausgeſagt werden könne; aber wir
auch bemerken, daß es beim Unterſchiede zwiſchen analyti-
nd ſynthetiſchen Sätzen gar nicht auf unſere Begriffe oder
e Stufen unſerer Begriffsbildung, ſondern allein auf die
ngültige Bedeutung des Subjectbegriffs und das Verhältniß
dicats zu ihm ankommt. Ein jeder Begriff, müſſen wir
en, hat ein beſtimmtes und beſtändiges Maß ſeiner Bedeu-
r jedes richtig denkende Weſen; wenn etwas mit Recht ihm
t wird, was in dieſem Maße liegt, ſo giebt dies einen rich-
nalytiſchen Satz ab, wird etwas anderes, was nicht in die-
aße liegt, mit Recht ihm beigelegt, ſo giebt dies einen rich-
nthetiſchen Satz. In dem Begriffe des individuellen Din-
d nur ſein Weſen ausgedrückt, welches ein Vermögen zu
lichen Thätigkeiten ausſagt; ſo lange ich in meinen Aus-
ber das individuelle Ding nicht weiter gehe als bis zur
tung dieſes Vermögens, bewege ich mich nur in analytiſchen
wenn ich ihm aber eine wirkliche Thätigkeit beilege, gehe
den Begriff hinaus und habe in einem ſynthetiſchen Satze
heil ausgeſprochen. Sokrates iſt auf jeder Stufe ſeines
ein Menſch; als ſolchen erkenne ich ihn ſeinem Begriffe
d die Ausſage, daß er Menſch iſt, bleibt unter allen Um-
ein analytiſcher Satz, mag ich ihn als Menſchen erkannt
oder nicht. Wenn ich dagegen erkannt haben ſollte, daß
That vollzogen hat, welche in ſeinem Vermögen lag, ſo
h ihm dadurch etwas beigelegt, was nicht aus ſeinem Be-
ntnommen werden kann, und ein Urtheil gebildet, welches
em ſynthetiſchen Satze ausgedrückt werden muß. Die Form
ſolchen Ausſage unterſcheidet ſich augenfällig von jeder andern

Ausſage, welche nur den Begriff trifft, indem die letztere
bleibenden, die erſtere nur einen veränderlichen Grund der Er
nung bezeichnet. Wenn ich jetzt mit Recht ſagen darf, Sok
thut dies, ſo wird ſchon im nächſten Augenblick die Ausſage
mehr richtig ſein, ſondern ſie wird lauten müſſen, Sokrat
dies gethan. Platon hat mit Recht die Thaten der Dinge,
in Zeitwörtern ausgedrückt werden, von ihrem Weſen unterſch
Das Weſen der Dinge ſoll ihr Begriff darſtellen; die Zeitw
welche wahre Thaten der Dinge bezeichnen, ſind zum Ausdru
Prädicate in wahren Urtheilen beſtimmt. Da die ſynthet
Sätze veränderliche Gründe der Erſcheinung mit ihren blei
Subjecten verbinden ſollen, kann auch ihre Bedeutung imme
auf eine veränderliche Geltung Anſpruch machen. Kant hat
Recht geſagt, daß alle Exiſtentialſätze ſynthetiſche Sätze
er hätte auch anerkennen ſollen, daß alle ſynthetiſche Sätze E
tialſätze ſein müßten.

238. Was der Begriff eines individuellen Dinges
als Möglichkeit in ſeinem Umfange ſetzt, ſoll das reflexiv
theil über die individuellen Dinge als Wirklichkeit ſetzen.
den vielen Möglichkeiten aber, welche der disjunctive Sa
dem Umfange des Begriffs zugehörig ausdrückt, kann im
Falle nur eine wirklich ſein (228). Daher ſetzt das Pr
jedes Urtheils über Individuen nur etwas Beſonderes au
allgemeinen Umfange des Subjectbegriffes als wirklich
verhalten ſich Subject und Prädicat eines ſolchen Urtheil
Allgemeines und Beſonderes zu einander. Wenn dieſes
hältniß in voller Strenge beachtet wird, ſo werden
Prädicate keinen allgemeinen Begriff, auch keine Reih
Thätigkeiten, ſondern nur eine ſchlechthin beſondere Be
lichung deſſen, was in dem allgemeinen Begriffe des
duellen Dinges als Vermögen liegt, zu ſetzen haben.
Prädicate ſind dazu beſtimmt auszudrücken, wie das le
Ding die augenblickliche Erſcheinung, das ſchlechthin Beſ
von der ſinnlichen Seite unſeres Denkens (145), begr
ſie müſſen daher das ſchlechthin Beſondere in unſerm üb
lichen Denken ausdrücken. Das ſchlechthin Beſondere mu
auch als untheilbar und einfach gedacht werden und der
der Urtheilsbildung wird alſo dahin gehen müſſen, die un
baren und einfachen Momente zu erkennen, in welche

er Erſcheinung ſich ſelbſt als ſolche ſetzen. Zum Un-
von den Thätigkeiten, welche durch eine Reihe von
verlaufen, wollen wir die einfachen Momente, aus
: ſich zuſammenſetzen, die Thaten der Individuen
Der Zweck des reflexiven Urtheils über die indivi-
inge wird ſich demnach in der Formel ausſprechen
ß es die einfache That des Individuums zu erken-

ideale Bedeutung der Denkformen wird ſich an der eben
enen Forderung nicht verkennen laſſen. Schon an ver-
Orten (146 Anm.; 176 Anm.) haben wir die Forde-
Einfache zu ſuchen erwähnen müſſen; daß ſie geſtellt
ſſe, kann keinem Zweifel unterworfen werden, wenn zu-
rden muß, daß wir die Aufgabe haben nach Unterſchei-
Unterſcheidbaren zu ſtreben. Die Verworrenheit der Er-
kann nur dadurch überwunden werden, daß wir ſie in
Beſtandtheile zerlegen; daher iſt es ſeit lange als eine
e Aufgabe der Wiſſenſchaft angeſehn worden das Kleinſte
gten Elemente der Erſcheinung aufzuſuchen, und wenn
ich bisher noch nicht gefunden, ja noch nicht in der rech-
t des Bewußtſeins geſucht haben ſollte, ſo iſt doch ſchon
n nach ihnen in annähernder und taſtender Forſchung
i Erfolgen geweſen. Wir werden hierdurch auf das Be-
ingewieſen. In den einzelnen Dingen darf es nicht ge-
n, deren Allgemeinheit von uns ſchon hat anerkannt wer-
i und in dem Umfange ihrer Begriffe ſich erweiſt (206);
ig in den ſogenannten einfachen Empfindungen, welche
)ene Momente ſich zerlegen laſſen (146), ſondern nur
rſinnlichen Thaten, durch welche die wirkliche Erſcheinung
wird (232). Durch Analyſe der Erſcheinungen werden
erkennen haben, indem wir aus der Reihenfolge, in wel-
Erſcheinungen ſich uns darſtellen, das einfache Element
n, welches die augenblicklich gegenwärtige Erſcheinung be-
Wie dieſe ſchwierige Aufgabe gelöſt werden könne, bleibt
nterſuchungen vorbehalten; wir begnügen uns hier damit
ifgabe anzuerkennen. Wenn wir aber ſo die Unterſchei-
ſchlechthin beſondern Elemente betreiben ſollen, ſo dürfen
nicht glauben mit ihr auszukommen in der Erklärung der
gen; die Verbindung der unterſchiedenen Elemente wird
eichen Schritt halten müſſen, weil die Erſcheinung nur
ſammentreffen verſchiedener Lebensthätigkeiten in beſtimm-
ng nach Raum und Zeit ſich erklären läßt. Hieran er-

innert uns zunächſt das Verhältniß der beſondern Thaten zu
Subject, welches eine Menge ſolcher Thaten in ſeiner Allgem
umfaßt. Das Prädicat des Urtheils kann nicht ohne ſein
gedacht werden, weil die wirkliche That ihre Möglichkeit i
Vermögen des Subjects vorausſetzt, und wenn wir daher
in der Erſcheinung angezeigte That das richtige Subject au
nicht erforſcht haben ſollten, ſo ſehen wir uns doch genöthig
unbekannten Träger ihr beizugeben. Wir bringen ſie dad
Verbindung mit den übrigen Thaten deſſelben Subjects;
ſich als ein beſonderes Moment in der Reihe ſeiner That
Es wird aber hieraus erhellen, daß die gewöhnliche Lehr
formalen Logik falſch iſt, welche das Urtheil als eine Ver
zweier Begriffe betrachten läßt, des Subject- und des Pr
griffs. Denn nur den Gedanken des Subjects haben wir
nen Begriff zu denken, den Gedanken des Prädicats in der
ven Urtheilen über Individuen können wir für keinen Begri
laſſen, weil er ein ſchlechthin Beſonderes darſtellt, welch
mehrere Momente in ſich begreifen ſoll. Jene Lehrweiſe
auch wenn man die Bedeutung der Begriffe weiter ausdeh
wir billigen können, nur unter der Bedingung ſich halte
daß man Ausſagen, welche thatſächliche Wahrheiten au
nicht für Urtheile wollte gelten laſſen. Hierzu, könnte man
wären die Männer geneigt geweſen, welche die Wiſſenſchaft
Erkenntniß des Allgemeinen beſchränken wollten. Und we
die Behauptung gehört hat, daß die Geſchichte der Menſch
Wiſſenſchaft ſei, daß die Wiſſenſchaft nur mit Arten und
gen, aber nicht mit Individuen und natürlich noch wen
beſondern Thaten der Individuen zu thun habe, ſo wird
ſtehn müſſen, daß man dieſer Richtung der Lehre mit be
Folgerichtigkeit nachzugehen geſucht hat; um jedoch zu
Folgerichtigkeit zu gelangen hätte man auch die Lehre
müſſen, daß jeder Satz ein Urtheil ausdrücke; denn da
über beſondere Thatſachen ausgeſprochen werden können,
doch nicht leugnen. Aber man hat auch für dieſe Sätze
in Bereitſchaft um ſie unter die allgemeine Regel zu
Wenn man die Worte der Sprache betrachtet, in welchen i
dicate ausgedrückt werden, ſo findet man in ihnen doch im
allgemeine Zeichen; denn keine Sprache hat ein Wort für
ſondere That erfunden; wenn man nun allgemeine Vorſt
und Begriffe nicht unterſcheidet, ſo wird man in jedem Wo
ein Prädicat ſolcher Sätze den Ausdruck für einen allg
Begriff ſehen können. Wenn ich vom Sokrates ſage, er
nach, ſo lege ich ihm den allgemeinen Begriff des Nachde
bei und das ausgeſprochene Prädicat iſt dieſer Begriff. Wird

Ausflucht mehr als einen dürftigen Nothbehelf ſehen kön-
) iſt wahr, unſere Sprache hat nur allgemeine Zeichen
Prädicat. Aber die Mängel der Sprache, welche uns
Augenblick fühlen läßt, daß ſie unſere Gedanken nur un-
n wiedergeben kann, werden wir doch wohl nicht über-
ſen auf das Denken, welches über dieſe Mängel ſich be-
l es ſich bewußt iſt, nicht genau ſagen zu können, was
Wenn wir daher nicht ausdrücken können in dem ein-
ldicate, was Sokrates ſo eben denkt, weil wir für ſein
Denken kein Wort in der Sprache haben, ſondern nur
hnliche Acte des Denkens daſſelbe Wort, ſo werden wir
t behaupten wollen, daß unſer Gedanke, welcher durch
der Rede ausgedrückt werden ſollte, nicht eine andere
habe, als durch das Wort, in welches er gekleidet wird,
t werden kann. Die Sprache hat überdies, ihrer Un-
nheit ſich bewußt, welche in der nur allgemeinen und
Bedeutung der einzelnen Worte liegt, noch andere Hülfs-
möglichſten Beſiegung derſelben ſich geſchaffen, welche
nicht völlig ausreichend, doch annährungsweiſe dem Ge-
echt zu werden ſuchen. Hierzu gehört ſchon die Ver-
es Prädicats mit dem Subjecte, welche das erſtere aus
acten Allgemeinheit zieht, indem ſie ihm eine beſtimm-
ung giebt. Denn indem das Denken dem Sokrates
ird, verſteht es ſich von ſelbſt, daß damit nicht das
Allgemeinen gemeint iſt. Der Sinn des Satzes, nach
ine logiſche Bedeutung beurtheilt werden muß, iſt ohne
r, daß ein Denken dieſem Subjecte beizulegen ſei, d. h.
res Moment aus dem Umfange des allgemeinen Begriffs
ns. Dieſes beſondere Moment wird alsdann im Fort-
er Urtheilsbildung noch weiter bezeichnet und allerlei
Sprache werden herbeigezogen um es genauer und ge-
in der Rede zu beſtimmen, bis der beſondere Act, der
fache That des Subjects angeſehn werden ſoll, von allen
ten ähnlicher Art unterſchieden worden iſt, und es wird
ıtlich ſein, daß die wahren Prädicate der wahren Ur-
Thatſachen oder ihre Gründe keine Begriffe ſein können.
als Beiſpiel angeführten Satze iſt nur wahr, daß So-
ſen Gedanken in ſeiner beſtimmten Modalität denkt.
ird auch die Meinung ſich berichtigen laſſen, daß alle
ankenformen auf Gleichſetzung von Subject- und Prä-
hinausliefen; man hat ihm von dem vermeintlichen
Mathematik abgenommen, von welcher mit Recht ge-
n kann, daß ſie überall Gleichſetzungen oder Gleichungen
ſie es auf Meſſung, d. h. genaue Vergleichung, abgeſehn

hat. Nur analytiſche Sätze ſtreben nach einer ſolchen Glei
des Prädicats mit dem Subjecte, indem ſie auf Definiti
Diviſion ausgehn (237 Anm.). Die ſynthetiſchen Sätze
welche zum Ausdruck für wahre Urtheile beſtimmt ſind, fü
Subjectbegriffe etwas zu, was mit ihm zwar verbunden
kann, aber nicht nothwendig, d. h. ſeinem Weſen nach
verbunden, alſo auch nicht ſeinem Begriffe gleich iſt. Ein
Hinzufügen entſpricht dem Fortſchreiten in der Erkenntniß de
lichen, ſo wie in der Entwicklung der Dinge. Wie es
Begriffsbildung im Zuſammenhang ſteht, wird erſt ſpäter
unterſucht werden können. Zur Erläuterung des Vorher
wird es vielleicht nicht überflüſſig ſein noch einiges über de
druck der Urtheile in der Sprache hinzuzufügen. Die P
der wahren Urtheile werden in Zeitwörtern ausgedrückt (237
Zeitwörter bezeichnen im Allgemeinen einen zeitlichen Verla
dem ſie aber in ihm beſondere Zeiten Vergangenheit, Ge
und Zukunft unterſcheiden, gehen ſie auch darauf aus den
Verlauf in ſeine Beſtandtheile zu zerlegen. Dieſer Zwe
zur Genüge nur unter der Bedingung erreicht werden, d
das einfache Moment in der Zeit, welches keinen zeitlich
lauf hat (176 Anm.), zu finden wüßte. Daß nun viele
ter eine Bedeutung haben, in welcher ein ſolches Einfache
angenommen werden kann, wird man anerkennen müſſen
hören dahin alle, welche ein Uebergehn, eine fortgehende
rung, eine Bewegung in ſich ſchließen. Daß wir ſehr vie
Zeitwörter haben, liegt darin, daß wir unſere Erkenntniß
ſinnlichen Gründe durch die ſinnliche Wahrnehmung hind
winnen müſſen, in welcher die Momente der Zeit ineinand
Von ihr geht auf unſere Vorſtellung der Thätigkeiten und
ſprachlichen Ausdruck für dieſelben der zeitliche Verlauf üb
eine Gegenwart in ſtrengem Sinne können wir alsdann
Zeitwörten, welche nur einen ſolchen Verlauf ausdrücken
ausſagen. Ueberdies aber in ſolchen Ausſagen, welche n
Wahrnehmung oder ſinnliche Vorſtellung von Thätigkeiten
cken, wird die Thätigkeit des Subjects nicht rein, ſondern
Vermiſchung mit einem Leiden bezeichnet; wir legen in ih
Subjecte etwas bei, was nicht allein in ihm ſeinen Gru
Inwiefern nun ein Leiden mit Recht einem Dinge beigelegt
könne, wird erſt ſpäter genauer unterſucht werden können; w
werden wir annehmen dürfen, daß wo ein ſolches Leiden
miſcht, dem Subjecte etwas zugerechnet wird, was nicht mi
Rechte ihm zur Laſt fällt, worin vielmehr ein Schein a
haften bleibt. Daher werden in Ausſagen ſolcher Art auch
reine Urtheile gefällt; man mag ſie als Ausdrücke unreiner U

rachten, welche die Thaten der Subjecte zwar nicht unberührt
ſen, ſie aber auch noch nicht völlig aus ihrer Vermiſchung mit
n ihnen anhaftenden Schein gezogen haben. Die Sprache,
elche alle Gradationen in der Ausbildung unſeres Denkens aus-
drücken ſtrebt, iſt voll von ſolchen Mitteldingen, welche Leiden
nd Thun der Dinge in Verworrenheit beſtehn laſſen, ja ſtreng
genommen werden wir wohl in allen Zeitwörtern der Sprache die
Ausdrücke des Leidens und des Thuns in einer ſolchen Vermiſchung
finden, daß man den Formen der Rede kaum anmerken kann, ob
ſie mehr ein Leiden oder ein Thun ausdrücken ſollen. Verba ac-
tiva ſcheinen ein Thun, Verba paſſiva ein Leiden ausdrücken zu
ſollen, die unſchuldigen Verba neutra bekennen ſich zu beiden. Aber
iſt doch das Verbum Leiden ſelbſt ein Activum und wenn der
Leidende zum Widerſtand gereizt wird, ſo bezeichnet ſein Leiden
den Beginn eines Thuns. Wir ſehen, daß wir von der vieldeuti-
gen Sprache nicht die letzte Entſcheidung über die Bedeutung der
Sätze erwarten dürfen. Die Vorſtellungen, welche ſie in unreinen
Urtheilen uns in das Gedächtniß zurückruft, werden wir in ihre
Beſtandtheile zerlegen müſſen um zu reinen Urtheilen zu gelangen.
Ariſtoteles hat ſcharfſinnig von der Bewegung die Energie unter-
ſchieden; wir werden nicht zu weit vom Ziele treffen, wenn wir in
ſeinen Gedanken über die Energie die Beweggründe wiederfinden,
welche uns beſtimmen die That von der ſinnlichen Erſcheinung,
welche durch ſie begründet wird, und ſelbſt von der Reihe der
überſinnlichen Thätigkeiten, welche durch eine Reihe von Erſcheinun-
gen hindurchgehn, zu unterſcheiden. Die Energie iſt ſelbſt ein
Beweggrund, nicht eine Bewegung; auf einen ſolchen Beweggrund
müſſen wir zu kommen ſuchen, wenn wir die Zeichen der ſinnlichen
Erſcheinung verſtehen wollen (200 Anm.); den Beweggrund haben
wir dem Subjecte beizulegen, welches in die Erſcheinung eintreten
und durch ſeine That Grund der in der Erſcheinung ſich zeigenden
Veränderung oder Bewegung werden ſoll. Wenn wir reine Ur-
theile, welche dem Zwecke der Urtheilsbildung Genüge leiſten, ge-
winnen wollen, haben wir darauf auszugehn jedem Subjecte nichts
anderes beizulegen, als was es aus ſeinem Vermögen heraus zur
Wirklichkeit bringt, mit Ausſcheidung eines jeden Leidens, deſſen
Urſprung nur auf ein anderes Subject zurückgebracht werden darf.
Ein ſolches Prädicat wird die Entwicklung eines Moments, welches
in dem Subject angelegt war, aber auch nur eines Moments be-
deuten, des Moments, welches bisher unentwickelt im Vermögen
des Subjects lag, jetzt aber zur Entwicklung gekommen iſt; alle
früher entwickelten, alle ſpäter zu entwickelnden Momente müſſen
von ihm abgeſchieden werden, damit nicht eine Reihe von Entwick-
lungen, ein Uebergehn, eine wenn auch nur innere Bewegung dem

Subjecte beigelegt, ſondern nur die einfache That der Gege— als gegenwärtig ihm zukommend von ihm ausgeſagt werde. dieſe können wir im wahren Urtheil ihm zuſchreiben. Wen dagegen die Reihe ſeiner frühern Thaten ihm beilegen wollte würden wir ſchon einer Zweideutigkeit uns ſchuldig machen; die frühern Thaten mögen in einem andern Sinne ihm zuko aber nur die gegenwärtige That habe ich in der Gegenwa ihm auszuſagen. Ich denke nur dieſen meinen gegenwärtige danken; wenn ich ſagte, daß ich die Reihe meiner Gedanken ſo würde ich Falſches ausſagen, denn meine frühern G habe ich gedacht. Ich will nur dieſen meinen gegenwärtigen was ich früher wollte, habe ich gewollt. So werden wir im Urtheil nur die einfache That der Gegenwart zu erkennen h

239. Wenn von einem Subjecte in richtigem Urth That ausgeſagt werden ſoll, ſo ſetzt dies die Zurechnu higkeit des Subjects voraus. Denn von einem Subjecte mit Recht ausſagen oder es ihm zuſchreiben und zure ſind Ausdrücke, deren Bildlichkeit ſchon darauf hinweiſt, ſie höchſtens im Grade der Gewißheit oder Genauigkeit Unterſchied unter einander in Anſpruch nehmen, und einem Subjecte etwas mit Recht ſoll zugerechnet werden muß ihm die Fähigkeit hierzu beiwohnen oder, mit a Worten, daſſelbe was ihm wirklich zugerechnet werden muß ihm auch der Möglichkeit nach zukommen und in ſei Vermögen liegen. Wenn daher auch eine That, welche einem Subjecte prädicirt werden kann, durch die Umſtä aus ihm hervorgelockt werden mag, ſo können dieſe Umſtä ſie doch nur veranlaſſen, aber nicht hervorbringen, ſonſt wi ſie den Umſtänden zuzurechnen ſein und die Zurechnungsfä keit des Subjects fiele weg. Unter der Veranlaſſung der U ſtände muß ſich doch das Subject in ſeiner That ſelbſt beſti men (234), damit ſie dem Subjecte zugerechnet werden kön Eine ſolche That, welche einem Subjecte zugerechnet werden darf, weil es in derſelben ſich ſelbſt beſtimmt, nennen wir eine freie That dieſes Subjectes. Die Bildung wahrer Urtheile, welche von ihren Subjecten ihre Thaten ausſagen wollen, ſetzt alſo freie Thaten dieſer Subjecte voraus.

I. Die Lehre von der Freiheit iſt bekanntlich ein Streit-
zwiſchen dem Naturalismus und dem geſunden Menſchenver-
der Praktiker geworden, welche es nöthig finden ihrer Be-
ung des menſchlichen Lebens die Zurechnungsfähigkeit der
ten zu wahren. Auf die Seite dieſer haben ſich auch die
iſchen Wiſſenſchaften ſchlagen müſſen. Was aber in dieſem
e der Parteien hin und her geſprochen worden iſt, hat ſich
in den rechten Grenzen zu halten gewußt; an einer genauen
nung der Streitfragen, der Worte, der logiſchen Bewege-
e, welche die Entſcheidung geben müſſen, iſt in den meiſten
t kaum zu denken. Den Einſeitigkeiten des Naturalismus
n wir nicht nachgeben; wir müſſen uns auf die Seite des
den Menſchenverſtandes und der moraliſchen Wiſſenſchaften
en; aber der Ungenauigkeit des erſtern, der nur moraliſchen
ſſungsweiſe der letztern können wir auch die Entſcheidung
zugeſtehn; wir haben die allgemeine wiſſenſchaftliche, die lo-
Bedeutung der Frage geltend zu machen. Die moraliſche
ſſung hat zu der Unterſcheidung zwiſchen moraliſcher und me-
ſiſcher Freiheit geführt; dieſe ſoll nicht beſtritten werden; die
hyſiſche Freiheit iſt eben nur die Freiheit der Thaten in ihrer
ein wiſſenſchaftlichen oder logiſchen Bedeutung; die moraliſche
eit dagegen nimmt den Gedanken nur in einem engern Sinn
Freiheit zu Thaten, welche einer ſittlichen Schätzung unter-
t ſind. Man ſieht aus dieſer Unterſcheidung, daß man ſich
dazu hätte verführen laſſen ſollen das Problem von der Un-
ung aus über die moraliſche, d. h. über die beſondere Art
reiheit in Angriff zu nehmen, weil doch wohl über das All-
e zuerſt entſchieden werden muß, ehe das Beſondere in Frage
n kann. Es wird einleuchten, daß man die Frage, ob ſitt-
Freiheit ſein könne, nur unter der Bedingung bejahen kann,
reiheit überhaupt möglich iſt. Daher würden auch alle Un-
ungen über die ſittliche Freiheit zu nichts führen, wenn nicht
reiheit im Allgemeinen feſtſtände. Mit ihr haben es unſere
n Lehren zu thun, welche zeigen, daß wir ſie allen wahren
en, welchen wahre Prädicate, wahre Thaten, zugeſchrieben
können, beilegen müſſen. Es iſt eine ganz allgemeine For-
der Vernunft, von welcher die Behauptung freier Thaten
Wenn wir ſie nicht behaupten könnten, ſo würden wir
Dinge eine That in Wahrheit beilegen dürfen, kein wahres
ber irgend ein lebendiges Weſen fällen können, welches
zte, daß es der Grund einer Erſcheinung wäre. Dies
eln und ſo zu zeigen, daß der Gedanke der freien That
ien unentbehrlichen Bedingungen für die Erklärung der
jen gehört, bezweckt unſere Lehre. Sie knüpft hierbei

an die beiden Seiten an, welche wir in der Unterſuchung unſeres Denkens immer mit einander verbinden, an die objective und ſubjective Seite. Von objectiver Seite werden wir ſagen müſſen, daß es keine wahre, überſinnliche Lebensthätigkeit der Dinge gäbe, keine Entwicklung der Dinge, wenn ſie ſich nicht ſelbſt beſtimmten ſich ſelbſt beſtimmen aber, das heißt frei ſein, eine freie That vollziehn; etwas anderes drückt der Gedanke der Freiheit unſerer Thaten nicht aus, als daß wir in ihnen uns ſelbſt beſtimmen. Wollten wir nun keinem Dinge beilegen, daß es ſich ſelbſt beſtimme aus ſeinem Vermögen heraus das, was in ihm angelegt iſt, zu Wirklichkeit bringend, ſo würde auch von keinem Dinge zu ſagen ſein, daß es Grund von Erſcheinungen würde (234). Wenn et was wirklich werden ſoll, was vorher nur möglich war, ſo kann dies nur aus dem Vermögen des Dinges hervorgehn, welches di Möglichkeit hierzu in ſich ſelbſt trug; was unbeſtimmt, nur de Möglichkeit nach in ihm lag, muß ſeine That zur Beſtimmtheit i ihm ſelbſt erheben; ſo ſich ſelbſt beſtimmend tritt es nur durch ſein freie That in die Wirklichkeit. Von ſubjectiver Seite iſt die Th frei, welche wir in unſerm Denken mit Sicherheit zurechnen könn Auf dieſen Charakter der Zurechnungsfähigkeit pflegen wir alle Freie zurückzuführen. Was ich mir zurechnen kann, dafür bin i verantwortlich; Lob und Tadel trifft mich dafür, weil ich es al meine eigene freie That betrachte; was ich einem andern zurechne kann, dafür iſt er verantwortlich als für ſeine freie That. Daß wir aber eine That, welche in einem Prädicate einem Subjecte zu gerechnet wird, als deſſen freie That betrachten, beruht eben au nichts anderm als auf der Form unſeres Denkens, in welcher wi alle unſere Urtheile über Thaten individueller Dinge aufzufaſſe haben. Wenn wir von einem Dinge etwas ausſagen als ſein That, ſein Prädicat, ſo heißt dies nichts anderes, als daß wir d That ihm zuſchreiben oder zurechnen, nur daß dies letztere die Au ſage etwas ſtärker betheuert. Wir pflegen wohl leichtſinniger etwa auszuſagen, hüten uns ſchon mehr es auch zuzuſchreiben, wenn w es aber auch zurechnen, dann wird dies auf einer genauen Abrech nung beruhn, welche uns hat erkennen laſſen, daß dem Ding nicht mehr, nicht weniger zukommt, als unſere Ausſage verſich Eine ſolche genaue Abrechnung mag uns nun ſelten gelingen, ab daß wir ſie auch nur unternehmen können, ſetzt ſchon voraus, da irgend etwas doch den Subjecten der Erſcheinung zuzurechnen ſe alſo eine freie That. Hiermit hängt zuſammen, daß der Ausdru Freiheit zunächſt nur eine Verneinung bezeichnet. Ich handle fre das will ſagen ohne Zwang. In der freien That iſt dem Ding keine Nothwendigkeit aufgelegt, welche von irgend einer andern Urſache ausginge. Aber freilich dieſe Verneinung geht auf ein

Bejahung aus. Von den Erſcheinungen herkommend in allem unſerm Denken, liegt es uns zunächſt ob von den Dingen den Schein zu entfernen, in welchem ihr Leben eingehüllt iſt, und wenn wir alsdann einen Lebensact von dieſem Schein los und ledig ſprechen können, ſagen wir, er ſei eine freie That des Dinges. Wir haben ihn damit nur entbunden von dem Leiden, mit welchem wir das Leben jedes einzelnen Dinges umgeben ſehen, die Verneinung dieſes Leidens, die Losſprechung des Lebensactes davon, daß er nicht bloß Lebensact des Subjectes zu ſein ſcheine, in Wahrheit aber nicht von dieſem Subjecte, ſondern von Dingen ſeiner Umgebungen ausgeſagt werden ſollte, das iſt in dem Gedanken der Freiheit einer That ausgedrückt. Wenn ich daher ſage, dieſe That iſt eine freie That, ſo behaupte ich damit auch nicht das geringſte weiter, als daß ich ſie ſeinem Subjecte in Wahrheit zurechnen dürfe. Jedem wahren Dinge muß ich aber ſeine Thaten in Wahrheit zurechnen können und deswegen heißt der Satz, welcher die Freiheit einer That behauptet, auch nichts anderes, als daß dieſe That in dem Subjecte, welchem ſie beigelegt wird, ihr wahres Subject gefunden hat. Dies iſt meine freie That, iſt nur eine noch ſtärkere Verſicherung des Satzes, dies iſt meine That; ſie iſt wahrhaftig meine That; ich kann mich nicht entſchuldigen, daß die Umſtände mir den Schein dieſer That aufgedrückt haben; ich kann mich rühmen, daß ich allein ihr Urheber bin. Nehmen wir den Gedanken der Freiheit in dieſer ſeiner allgemeinen Bedeutung, ſo wird man erkennen müſſen, daß jede wahre That eines Subjectes eine freie That iſt; unfrei iſt nur der Schein, welcher in ihrem Leiden den Dingen ſich anfügt und ihnen anderes aufbürden möchte, als was ſie gethan haben. Wo wir daher ein wahres Subject haben, da haben wir auch ein Subject freier Thaten, und die Freiheit der Thaten leugnen, heißt nichts anderes als behaupten, daß wahre Urtheile über wahre Subjecte weder von uns, noch von Gott gefällt werden können; denn wir würden kein wahres Urtheil fällen können, wenn es nicht freie Thaten gäbe, welche wir ihren Subjecten in voller Wahrheit zurechnen könnten. Die Wirklichkeit freier Thaten iſt die Vorausſetzung wahrer Urtheile in dem Sinn, in welchem wir ſie von den Gedanken, welche der Begriffsbildung angehören, unterſchieden haben, oder die Vorausſetzung wahrer ſynthetiſcher Sätze (237). Wir würden keinem Dinge zuſchreiben oder zurechnen können, daß es den wahren Grund einer Erſcheinung abgäbe, und jede Erklärung der Erſcheinungen durch ihre Zurückführung auf bleibende Dinge würde falſch ſein, wenn wir nicht freie Thaten behaupten könnten. Wenn wir nun in dieſem weiten, ſtreng logiſchen Sinn den Gedanken der freien Thaten zu nehmen haben, ſo würde man über die Keckheit der naturaliſtiſchen

Denkweiſe, welche dem Fatalismus ſich zuwendend die Freihe
Thaten zu leugnen gewagt hat, erſtaunen müſſen, wenn man
wüßte, daß ſie auch dazu bereit iſt die ganze Welt als ein
product zu betrachten oder wenigſtens zu behaupten, daß wi
Naturproducte, d. h. Erſcheinungen, zu erkennen im Stande
und alſo keine wahre Urtheile zu fällen vermöchten. Sie iſt
beſtärkt worden durch die Uebertreibungen, welche mit der Fr
lehre verbunden worden ſind. Man iſt zu ihnen geführt
indem man die Freiheit der Entſchlüſſe oder der Thaten nu
der Bedingung behaupten zu können glaubte, daß ſie eine
ſelbſt zum Entgegengeſetzten uns geſtattete, zur Unterwerfun
das allgemeine Geſetz oder auch zur Geſetzloſigkeit. Wiewe
Wahl bei der freien That ſtattfinde, werden wir erſt ſpäter er
können; aber daß in der Freiheit keine Entbundenheit von
allgemeinen Geſetze der Dinge geſetzt werde, wird auch ſchon
unſerm Begriffe der Freiheit hervorgehn, ſo weit wir ihn ent
haben. Der Gedanke der freien That führt, wie der Zuſam
hang unſerer Unterſuchungen gezeigt hat, auf das Beſonderſte
und Freiheit als ein allgemeines Prädicat wird zunächſt nu
Thaten beizulegen ſein, nicht den Subjecten. Die Thate
Menſchen ſind frei, aber nicht der Menſch; nur übertragung
nennen wir auch den Menſchen frei, weil er freie Thaten zu
vermag; man hat ſich davor zu hüten die Freiheit als eine
ſchaft der Dinge zu denken oder ſie einer Art oder Gattung
zulegen, wärend ſie nur den beſondern Acten vorbehalten
muß, durch welche die einzelnen Dinge in die Erſcheinung
Ein jedes Ding, ſei es Menſch oder irgend einer andern A
als ſolches in ſeinem Weſen beſtimmt, wie wir ſagen, ſeiner
nach gegeben, durch das allgemeine Geſetz ſeiner Gattung,
Art, ſelbſt ſeines Charakters gebunden; wenn es eine Wah
ſo iſt es eine Wahl unter den Thaten, in welchen es ſeinen
rakter, ſeine Art und Gattung bethätigen und ſein ihm angeb
oder angeſchaffenes Vermögen entwickeln kann. Weiter geht
Freiheit nicht; ſie würde Geſetzloſigkeit ſein, wenn der M
andere als menſchliche Thaten thun könnte. Hierauf verweiſt
unſer Begriff der Freiheit, wenn wir ihn auf das Beſonderſte
ſchränken; er läßt uns dafür ſorgen, daß er den Bedingungen
nicht entziehe, unter welchen alles Beſondere zu denken iſt.
aber das Beſondere nur als ein Beſonderes des Allgemeine
denken iſt, haben wir ſchon geſehn (127) und wir werden
auch keine freie Thaten fordern dürfen, welche der Ordnung
Allgemeinen oder dem Geſetze ſich entziehn. Für die Freiheit
ſetzloſigkeit fordern, heißt ſie von Grund aus ſtören. Nur
geſetzmäßige Freiheit kann die Vernunft geſtatten, welche jede U

ung des Geſetzes verwirft und vor allem fordert, daß wir Beſondere dem Allgemeinen unterordnen. Wenn man daher reiheit der Thaten als etwas betrachtet hat, was der Regel lich ſich unterwerfen, aber auch entziehen könnte, ſo würde vierin nichts finden können, was die Vernunft zu loben oder end einen Vorzug der Dinge zu betrachten hätte; eine ſolche nkeit aber müſſen wir auch kurz abſchneiden; ſie würde nur Sunderbare zum Alltäglichen machen. Die Freiheit der Tharf keine ungehörige Einſchaltung in die Ordnung und das der Welt bringen; dafür iſt geſorgt, wenn ſie als das Be- e dem Allgemeinen ſich unterordnet. Dieſe Beſchränkung welche wir dem Begriffe der Freiheit geben müſſen, iſt von aturaliſten ſo gedeutet worden, als würde durch ſie der Be- der Freiheit aufgehoben. Was dem Geſetze ſich fügt, das ihnen nothwendig zu ſein, und wo die Nothwendigkeit an- die Freiheit aufzuhören. Nun finden auch wir, daß die it der Nothwendigkeit entgegenſteht; aber wir bemerken auch, icht das Thun, ſondern das Leiden der Dinge ihnen noth- ig iſt und daß beide genau von einander abzuſondern die Ur- ildung auffordert, ſo daß kein Leiden dem Subjecte als ſeine aufgebürdet, jedes Thun ihm ungeſchmälert zugeſchrieben

Wenn nun allein das Thun der Dinge ihre freien Thaten t, ſo müſſen wir fragen, wo da die Noth und Nothwendig- er freien Thaten bleibe. Nur das Leiden weiſt auf Noth Nothwendigkeit hin; das Leiden, von andern Dingen oder n anderer Dinge muß es abgeleitet werden; den eigenen Thaten der Dinge wächſt dieſe Noth der Nothwendigkeit zu. Wie ſteht es demnach mit der Nothwendigkeit deſſen, nach einem Geſetze ſich vollzieht? Wir werden uns wohl daran rn müſſen, daß der Ausdruck nothwendig vieldeutig iſt (140). Die Geſetzmäßigkeit der Thaten ſteht nur der Zufälligkeit en, nicht aber der Freiheit. Dieſe Zweideutigkeit des Wortes t uns aber unſern Begriff der Freiheit noch nach einer an- Seite zu ſicher zu ſtellen, welche der naturaliſtiſchen Beſtrei- der Freiheit Raum bietet. Auch die Behauptung werden icht billigen können, welche von verſchiedenen Seiten her laut den iſt, daß die Freiheit der Thaten mit der innern Noth- gkeit eins ſei. In zwei Fällen iſt der Ausdruck innere Noth- gkeit in weiter Verbreitung. Man ſpricht von zufälligen Er- ſen und im Gegenſatz gegen ſie von der innern Nothwendigkeit, e in der Natur der Sache liegt. Das Freie iſt mit dem Zufälli- icht zu verwechſeln, da dieſes nur aus äußern Verhältniſſen, jenes dem Dinge ſelbſt hervorgehn ſoll. Jede Nothwendigkeit, he der Zufälligkeit entgegengeſetzt wird, muß daher als eine

innere gedacht werden, während die Nothwendigkeit,
Freiheit entgegengesetzt wird, nicht aus dem Dinge, f
seinen äußern Verhältniſſen fließt. Dieſen Doppelſinn
Nothwendigkeit zu vermeiden würde die Unterſcheidun
äußerer und innerer Nothwendigkeit genügen. Aber es
ein anderer Unterſchied zu machen. Wenn das Zufäll
nerlich Nothwendigen entgegengeſetzt wird, ſo kann ma
das verſtehn, was in dem Begriff oder Weſen eines
liegt, oder auch das, was aus dem Begriff oder Weſer
liche Thätigkeit des Dinges hervorgeht. Nicht jenes,
dieſes iſt das Freie. Daher iſt es nur ein Mangel
ſcheidung, wenn man Freies und innerlich Nothwendiges
bedeutend ſetzt. Was man in dieſem Sinne mit Re
nothwendig nennen kann, iſt nur das erſtere, das Weſ
im Begriff des Gegenſtandes Liegende. So wird
können, daß ich mit innerer Nothwendigkeit Menſch u
nünftiges Weſen bin, daß ich aber wirklich in einer
Weiſe menſchlich und vernünftig lebe, denke und handl
ſchieht nicht aus innerer Nothwendigkeit, ſondern dazu
freie Entſchluß, ein freier Act. Dieſer Sprachgebrauch
an die Unterſcheidung zufälliger und nothwendiger Wa
deren Werth wir dahingeſtellt laſſen können. Um dieſ
tigkeit des Wortes zu begegnen, thut man beſſer anſtatt
innerlich nothwendig das Wort weſentlich zu gebrau
wäre der eine Fall. Aber noch in einer andern Weiſ
innerer Nothwendigkeit geredet werden können. Wir
Ganze eines Subjects mit allen ſeinen Thätigkeiten in
danken zuſammen und ſetzen alsdann dieſes Ganze als
des Subjects den Einwirkungen anderer Dinge als d
entgegen. Nun wird es ſich nicht verkennen laſſen, daß
des innern Lebens zuſammengehören und in gegenſeiti
higkeit ſtehn; es macht ſich beſonders geltend darin, d
hern Thaten deſſelben Subjects in den ſpätern ihre n
Folgen haben und es wird ſich daher auch von einer i
wendigkeit reden laſſen in dem Sinne, daß jede beſo
von andern Thaten beſtimmt wird, daß die ſpätere
wohl eine Noth leidet, weil ſie den Folgen der früh
nicht entgehn kann. Ich kann die Folgen meines früh
die in ihm gewonnene Bildung, auch die Mängel mein
zum Theil oder im Ganzen nicht von mir abwehren; u
früher zurechnen mußte, bleibt mir noch gegenwärtig
wenn auch nicht ganz in derſelben Weiſe. In dieſem
den wir eine innere Nothwendigkeit, welche an den
Dinge haftet, nicht ablehnen können. Aber wir werd

müſſen, daß ſie nicht das Innere der That, ſondern nur
nere des ganzen Subjects trifft und daher nicht im ſtrengen
des Wortes eine innere Nothwendigkeit iſt; vielmehr ſollten
nur eine äußere Nothwendigkeit nennen, um damit zu er-
zu geben, daß die verſchiedenen Thaten des Dinges, wenn
n einem und demſelben Dinge verlaufend, doch zu einander
ſich verhalten, weil ſie von einander unterſchieden werden
und wenigſtens zum Theil einander gegenſeitig ausſchließen.
man nun meint die Freiheit der Thaten wäre innere Noth-
eit, ſo will man damit ſagen, von dieſer Auffaſſungsweiſe
nd, das Verhältniß der frühern Thaten zu den ſpätern
ieſe mit Nothwendigkeit herbei. Hierauf beruht im Weſent-
die Lehre, welche man mit dem Namen des Determinismus
ichnen pflegt. Die ſpätere That, behauptet ſie, wird durch
ihe der frühern Thaten beſtimmt. Mit dieſer Lehrweiſe uns
den wird die Aufgabe weiterer Unterſuchungen bleiben müſſen,
bisher das Verhältniß der beſondern Thaten zu ihrer Reihe
icht erforſcht haben. Nur ſo viel werden wir ſchon hier
können, daß es uns nicht genügen kann, wenn man die
t der einzelnen That auf ihre innere Nothwendigkeit in dem
rten Sinn zurückführen will; denn frei wird eine That nicht
, daß ſie ihren Grund nur in dem frühern Leben des Sub-
at und nicht von andern, äußern Dingen beſtimmt wird,
in der freien That muß das Subject ſich ſelbſt in ſeinem
licklichen Sein beſtimmen; würde dagegen die freie That
das frühere Leben des Subjects beſtimmt, ſo würde nicht ſie,
nur das frühere Leben dem Subjecte zuzurechnen ſein und
b oder Tadel belegt werden müſſen. Wir müſſen vielmehr
, daß jede beſondere That als ſolche ihr Recht behaupte für
zählt und zugerechnet zu werden; nur dadurch behauptet ſie
reiheit. Es iſt ohne Zweifel ein Irrthum, wenn man der
der Thaten eine nöthigende Macht über jede einzelne That
ht, dagegen jeder einzelnen That eine ſolche beſtimmende
abſpricht, weil die Reihe der Thaten ihre beſtimmende Macht
s der beſtimmenden Macht der einzelnen Thaten ziehen kann.
abſondernde, wohl unterſcheidende Betrachtung der beſondern
wird in dem Gedanken der freien That behauptet. Einer
That müſſen wir das Recht behaupten für ſich etwas zu be-
, etwas zu beſtimmen über die Entwicklung und das Leben
ſondern Dinges, indem ſie aus dem zuvor noch unbeſtimmten
dgen des Subjects eine Wirklichkeit hervorzieht und dadurch
n auch eine Macht über das übrige Leben des Subjects und
über dieſes Leben hinaus auf andere Dinge ausübt. Die
dere That iſt nicht dadurch frei, daß ſie durch die Reihe der

frühern Thaten beſtimmt wird und aus der Nothwendigkeit des innern Lebenslaufes fließt, ſondern dadurch, daß ſie aus dem Vermögen des Dinges heraus ſeine Wirklichkeit beſtimmt.

2. Die allgemein wiſſenſchaftliche Faſſung des Freiheitsbegriffs, welche uns aus ſeiner logiſchen Bedeutung hervorgegangen iſt, kann uns keinen Zweifel darüber laſſen, daß wir ihn nicht der beſchränkten Anwendung nehmen dürfen, welche ihm der praktiſche Gebrauch des geſunden Menſchenverſtandes oder die menſchen Wiſſenſchaften gegeben haben. Sie ſind darin übereingekommen, daß nur dem Menſchen oder in noch beſchränkterer Weiſe ſeinem Geiſte oder gar nur ſeinem Willen Freiheit zukomme. Was die letztern Beſchränkungen betrifft, ſo dürfen wir uns darauf berufen, daß wir ſchon dem Verſtande ein freies Nachdenken beigelegt haben (165), und es alſo eine beſondere Bewandtniß damit haben muß, wenn dem Willen allein Freiheit zugeſprochen wird, daß er am wenigſten der Geiſt des Menſchen als das rechte Subject, an die Freiheit uns erſcheinen kann, weil wir ihn vielmehr zu den Erſcheinungsweiſen haben rechnen müſſen. Dieſe Beſchränkungen der Freiheit auf den Geiſt und den Willen werden wohl nur darauf hinauslaufen, daß man nur den Menſchen für ein vernünftiges Weſen hat halten wollen, den Geiſt aber oder den Willen mit der Vernunft verwechſelt hat (188 Anm. 2). Dafür nun, daß der Vernunft Freiheit zukomme, dürfte allerdings ſprechen, daß den Naturalismus im Streit mit der Freiheitslehre gefunden, weil er alles in die Natur aufgehen laſſen und die Vernunft der Erklärung der Erſcheinungen ausſchließen möchte, wie man auch alles Natürliche für ein Nothwendiges anzuſehn pflegt. Wer nun den Menſchen für das einzige vernünftige Weſen in der anſieht, der wird hierdurch zu der Beſchränkung der Freiheit den Menſchen geführt werden, welche wir noch etwas genauer das Auge faſſen wollen, aus dem Grunde vorzüglich, weil in ihr einen Particularismus ſehen, welcher mehr als alles andere Freiheitslehre gefährlich geworden iſt. Denn auf ihm beruht Meinung, daß die Freiheit eine Einſchaltung in der Ordnung übrigen Dinge ſei, welche ſich über das Geſetz alles ſonſtigen ſeins und Lebens erhebe; es beruhen darauf auch noch andere Annahmen über die Freiheit, welche in ihr einen beſondern ſehen, ſich in Lobeserhebungen über ſie ergießen, auch noch und niedere Grade derſelben annehmen. Wir haben aber mehrmals darauf hinweiſen müſſen, daß die Philoſophie Allgemeinheit ihrer Lehren nicht mit dem Menſchen zu thun ſondern nur mit der Vernunft; der Particularismus in der heitslehre wird nun wohl mit der anthropologiſchen Richtung der philoſophiſchen Forſchung in Zuſammenhang ſtehen; es

r daraus hervor, daß ſie die Bedeutung der Lehren, welche
l den Forderungen der Vernunft ableiten müſſen, im Be-
nſerer Erfahrung uns veranſchaulichen möchten. In dieſer,
wir nun gern eingeſtehn, finden wir eine uns verſtändliche
ſt nur unter den Menſchen, ja wir dürfen ſogar ſagen, auch
en Menſchen zeigt ſich faſt mehr Unvernunft als Vernunft
: ſelten will es uns gelingen die vernünftige That mit rech-
ıerheit uns nachweiſen zu können. Wenn nun die Freiheit
Vernunft gleichen Schritt geht, ſo wird man annehmen
daß auch die Freiheit nur ſehr ſelten ſich nachweiſen laſſe,
iſt Kant, obgleich ihm kein Zweifel darüber war, daß es
eſen und freie Thaten gebe, doch darüber beſorgt, ob der-
wohl in der Erfahrung ſich möchten nachweiſen laſſen.
rgend etwas, ſo wird wohl dies davor warnen können die
für das Vorhandenſein freier Thaten nicht in der Erfahrung
n. Sollen wir noch andere warnende Beiſpiele anführen?
ıen zur Hand, in der Meinung des Ariſtoteles, daß es un-
ıme, thieriſche Menſchen gebe, welche zu keiner Art des
ebens fähig wären, wie man auch wohl gegenwärtig noch
er in dieſem Lichte betrachtet; in den Uebertreibungen ferner
re von der Erbſünde, welche den Menſchen vor ſeiner Wie-
t nur der unfreien viehiſchen Begierde für fähig erklären;
den Uebertreibungen der Fichtiſchen Lehre von der Freiheit,
einem Menſchen geſtattet etwas anderes als Natur zu ſein,
ich zur intellectuellen Anſchauung ſeiner Beſtimmung erhoben
Und nun die unvernünftigen Thiere, wozu macht man ſie,
ıan ihnen jede Freiheit abſpricht, jede Selbſtbeſtimmung,
ct, welcher ihnen zugerechnet werden könnte? Man wird,
r Richtung folgerichtig vorſchreitend, dem Carteſius beiſtim-
ſſen, daß ſie nichts weiter als Maſchinen ſind, Erſcheinun-
erke der unbekannten Natur, welche ſie werden und vergehen
Man iſt ziemlich weit in der Conſequenz dieſer Lehren ge-
. doch wenige mögen ſie ganz überdacht haben. Man
ıamit enden müſſen, daß alle übrige Subjecte, von welchen
ı ſprechen pflegt, außer den Menſchen, nur Producte der
ıe, alſo Erſcheinungen wären; der Menſch aber würde die
aſt der Erſcheinungen zu tragen haben, nicht in den un-
ichen Bewegungen ſeines Lebens, ſondern in ſeinen freien
acten, wenn man nicht etwa geneigt ſein ſollte doch noch
ndern Willen außer den Menſchen anzunehmen, den Willen
der unbekannten Natur, welche man ſonſt als die unfrei-
Mutter aller Dinge ſich zu denken pflegt. Am folgerich-
ıat ſich die Lehre von dem Vorzuge des freien Menſchen in
ıahme ausgeſprochen, daß er der Mikrokosmos ſei, der Mit-

telpunkt und alleinige Zweck der Welt; man hat aber dabei vergeſſen, daß in jedem Dinge das Ganze der Welt ſich abſpiegelt, daß der Mittelpunkt der Welt überall und nirgends iſt, daß jedes Ding, wie es zum Mittel ſich darbieten ſoll, ſo auch zum Zweck ſich aufwirft; in allen dieſen Punkten macht der Menſch keine Ausnahme. Nur die höhere Würde des Menſchen vor den übrigen Dingen, welche wir auf dieſer Erde kennen lernen, würde ihm einen Vorzug vor dieſen geben können; aber auch ſie würde nur einen Gradunterſchied zwiſchen ihm und andern Dingen begründen, wenn aber von freien und unfreien Dingen die Rede iſt, ſo muß man wiſſen, daß es nicht um einen Gradunterſchied ſich handelt, ſondern darum, ob wir etwas wirklich als wahres Ding oder nur als Erſcheinung betrachten ſollen; denn wenn wir den ſogenannten unfreien Dingen nichts zurechnen dürfen, was ſie in der Erſcheinung begründeten, ſo wird damit nur erklärt, daß ſie keine Dinge ſind, welche als Träger von Erſcheinungen mehr als vorläufig angeſehen werden können. Wir berühren hiermit die Frage nach dem Vorzuge der freien vor den unfreien Weſen und das Lob der Freiheit, von welchem die Welt erfüllt iſt. Wir finden jenen Vorzug zu groß, daß wir Mühe haben ihn nur als einen Vorzug anzuerkennen; wir finden dieſes Lob ſo ſehr gerechtfertigt, daß wir alles Lob von ihm abhängig machen müſſen, aber auch noch gar kein eigentliches Lob in ihm ausgeſprochen ſehen. Ich bin frei, heißt ſage ich noch weiter nichts, als ich darf mir etwas zurechnen; das iſt ein unendlicher Vorzug vor allen Gegenſtänden, denen ich nichts zurechnen kann, weil ſie nur Erſcheinungen, für ſich gar nichts ſind, aber gar kein Vorzug vor andern Dingen, denen ich auch etwas zurechnen darf. Damit ſpende ich mir ein Lob, welches mich aus der Claſſe der Gegenſtände und der Menſchen emporhebt, welche nur ein kläglicher Wiederhall ihrer Umgebungen ſind. Das Lob der Freiheit iſt wie das Lob des Menſchen: er iſt ein wahrer Menſch. In der That ein ſehr zweideutiges Lob, welches auch nur zu ſeiner Entſchuldigung vorgebracht werden kann. **Homo sum, humani nihil a me alienum puto.** Man lobt die bürgerliche Freiheit der Völker; ohne Zweifel ein unſchätzbares Gut; es iſt aber nur aus, daß ſie von fremder Herrſchaft los und ledig ihre eignen Geſetze ſich geben, ſich ſelbſt beſtimmen können in ihren Handlungen; es wird nun darauf ankommen, wie ſie ſich ſelbſt regiren. Vor dem Lobe der Freiheit hätten ſich doch die wahren ſollen, welche nicht allein Freiheit zum Guten, ſondern auch Freiheit zum Böſen annehmen. Die Ausſage, daß ein Weſen Freiheit habe, erwartet ihren ganzen Gehalt von dem Prädicate, welches in der Ausſage dem Subjecte zuwachſen ſoll. Sagt das Prädicat etwas Gutes aus, ſo wird ihm Lob folgen; zeigt es einen böſen

, ſo wird der Tadel nicht ausbleiben. Nicht die Freiheit,
s Gute verdient Lob. Nur ſo viel ſprechen wir im Prädi-
r Freiheit aus, welches wir einer That geben, daß ſie über-
etwas iſt, was dem Subjecte zugerechnet werden darf, d. h.
r Subject nicht ein Scheinweſen, ſondern der wahrhafte Trä-
r That iſt. Das Prädicat der Freiheit hat noch gar keinen
; es bezeichnet nur das Verhältniß des Prädicats zum Sub-
es wahren Urtheils, daß es eben das wahre Prädicat dieſes
Subjectes iſt; es verbindet beide, Subject und Prädicat zu
wahren Urtheil und trifft nur die Copula. Daher hätte
ch auch davor hüten ſollen von Graden der Freiheit zu reden.
reiheit hat keinen Grad; ſie iſt nur ſchlechthin zu bejahen
verneinen, je nachdem wir eine That einem Subjecte ent-
zuſchreiben oder abſprechen müſſen. Nur für unſere Beur-
g ſcheinen ſich Grade der Freiheit herauszuſtellen, welche
icht die That ſelbſt, ſondern nur unſer Fortſchreiten in ihrer
erung von dem Schein der Erſcheinungen betreffen. Da
wir Handlungen der Menſchen freier als andere, weil ſie
worden ſind von nöthigenden Umſtänden und dieſe uns nicht
wingen Beſtandtheile ihrer Erſcheinung dem Subjecte unſerer
bildung abzuſprechen. Da legen wir Handlungen oder
en mehr oder weniger Freiheit bei, weil wir in ihren Er-
ngen ein größeres oder geringeres Maß der Selbſtbeſtim-
zu erblicken im Stande ſind und deswegen mit größerer oder
rer Sicherheit darüber entſcheiden können, daß hier etwas
Zuzurechnendes vorliegt. Hierauf beziehen ſich unſere Unter-
ngen zwiſchen den Graden der Zurechnungsfähigkeit; ſie haben
nur im Auge uns darauf zu verweiſen, daß in einem gege-
Falle die Erſcheinungen mehr oder weniger verwickelt ſind
e ſichere Unterſcheidung deſſen, was zuzurechnen iſt, ſchwieri-
er leichter machen; von dieſem Grade der ſubjectiven Be-
ng bleibt aber der objective Gehalt des Urtheils frei; die
der Wille, der Entſchluß, ſo weit er reicht, wird zuzurech-
n oder nicht dem Subjecte des Urtheils; in jenem Fall iſt
. Subjecte beizulegen als freie That ohne Beſchränkung und
Grad, in dieſem Fall müſſen wir ein anderes Subject für
theil ſuchen. Der ſittliche Werth der That kann wachſen
bnehmen; darum bleibt aber alles, ſoweit es zugerechnet wer-
rf, in demſelben Grade frei, weil es ſchlechthin frei iſt.
rade und Schwierigkeiten in der Abmeſſung der Zurechnungs-
it machen uns nur auf unſere oft wiederholte Bemerkung
kſam, daß die Formen unſeres Denkens ideale Aufgaben
ſchließen, deren Ausführung in der Wirklichkeit uns ſelten
ie gelingt, obwohl ſie im Fortſchreiten zum Wiſſen beſtändig

n Weſen gemäß ſein und ſo auch ſeinem Charakter ent-
en (223) oder charakteriſtiſch ſein, ſo daß je zwei Dinge
dieſelbe That thun können, weil nicht zwei Dinge denſel-
Charakter haben können (216). Duo si faciunt idem,
unt idem. Da aber überdies jede beſondere That eines
dinums von jeder andern beſondern That deſſelben ſich
ſcheiden muß, werden wir anzunehmen haben, daß jede
That ihre Eigenthümlichkeit in der Weiſe behauptet, daß
r einmal als Lebensentwicklung des lebendigen Dinges
ſer beſtimmten Stufe ſeines Lebens vorkommen kann.

n Kunſtwerken pflegt man die Originalität zu loben und
ahre Kunſtwerke ſelten ſind, ſo hält man auch die Origina-
r ſelten, ganz der allgemeinen Regel entgegen, welche wir
llt haben. Denn unter Originalität hat man doch wohl
genthümlichkeit in den Thätigkeiten und Werken der Men-
n verſtehn. Man findet aber die Originalität aus demſelben
e ſelten, aus welchem man die Freiheit für ſelten hält. Sie
h noch ſchwerer entdecken, als üben. Wo ſie vorhanden iſt,
e doch immer nur dem ſcharfen Blicke des Beobachters ſich
Man hat behauptet, daß die Cultur die Eigenthümlichkei-
hleife und auf eine allgemeine Norm gleichartiger Bildung
ite; von der Natur dagegen hat man geſagt, daß ſie überall
aliſire. Daß ſie in ihren Werken es auf Eigenthümlichkeit
wird nicht zu verkennen ſein, aber die Ausführung des von
gelegten kommt der Vernunft zu und in der Kunſt des
aliſirens müſſen wir der Freiheit vor der Natur den Preis
n. Es kann nur eine oberflächliche Bildung ſein, welche
rannei der Mode fröhnt, was die Originalität verdeckt.
ahre Bildung weiß zwar das Allgemeine zu ſchätzen und in
hältniſſe ſich zu fügen; ſie trägt die Originalität nicht zur
; ſie ehrt das allgemeine Geſetz, welches der Freiheit keinen
thut; aber das allgemeine Geſetz fordert nicht die abſtracte
inheit, ſondern daß jedes Ding in allen ſeinen Thätigkeiten
Charakter bewahre und ihn in jedem Verhältniſſe und in
Stufe ſeiner Entwicklung in beſonderer Weiſe geltend mache.

241. Das ſchlechthin Beſondere, welches wir im Ueber-
chen aufzuſuchen haben in der einfachen freien That (238),
her nicht allein quantitativ zu faſſen, ſondern auch qua-

litativ als eine ſchlechthin eigenthümliche That, welche
teriſtiſch verſchieden iſt von jeder andern, und auch in
Beziehung muß die Anwendung der quantitativen Beſtim
gen auf das Qualitative als der Zweck, welchem ſie
ſollen, behauptet werden (227). Die einfachen Momente,
welche in der freien Entwicklung der lebendigen Dinge ih
ben erfüllen, dürfen nicht als abgeſonderte Momente ang
werden, ſondern es liegt in ihrem Gedanken, daß ſie als
der der Entwicklung des einzelnen Dinges an das Allgemein
anſchließen, welchem ſie zugerechnet werden, und als Ge
der Erſcheinung auftretend auch mit den Thätigkeiten an
Dinge in Verbindung ſich zeigen. Freiheit der That
durch alle Erſcheinungen verbreitet, weil jede Erſcheinung
aus der wirklich eingetretenen That eines Subjectes, dem ſie
gerechnet werden muß, erklärt werden kann; aber keine
ſcheinung iſt frei, weil in jeder Erſcheinung ein Schein an
erſcheinenden Dinge haftet, welcher ihm nicht zugerechnet
den darf. Die Welt der Erſcheinungen ſetzt ſich daher aus
einer Miſchung der Freiheit und der Nothwendigkeit zuſa
Jedes Ding ſucht ſeine Wahrheit zu gewinnen und
haupten; aber es drängt ſich ihm auch immer wieder
des Scheines auf. So iſt mit der einfachen That fortw
eine Verbindung geſetzt, durch welche ſie dem Zuſam
ſetzten ſich anſchließt. Wir werden in der Freiheit der
nicht eine unvernünftige Misachtung der Verhältniſſe an
nen dürfen, vielmehr annehmen müſſen, daß ſie auch nach
Wechſel der Verhältniſſe ſich zu richten weiß und mit
zugleich auch die freien Thaten ſich verändern. Unſere
ſchlüſſe hangen mit den Umſtänden zuſammen; aber es
irrig ſein, wenn man glaubte, daß der Wechſel in den
Entſchlüſſen aus dem Wechſel der Verhältniſſe hervorging
wir vielmehr den Wechſel der Umſtände aus dem Wechſ
freien Thaten ableiten müſſen (233). Eben ſo wie der
ſel der Umſtände greift in den freien Entſchluß der
ein, welcher im Innern des thätigen Dinges ſich vollzieht,
dem es von einem Grade der Entwicklung zum andern
ſchreitet; nach ſeinem Entwicklungsgrade wird es ſeinen

b faſſen müſſen; aber dieſer Grad bringt nicht die freie
t hervor, ſondern er wird ſelbſt durch die freie That her-
geführt und dieſe ſchließt das einfache Moment, welches ſie
ſt, nur an den ſchon vorher im Dinge geſetzten Entwicklungs-
ed an, indem ſie ſo den ſtetigen Zuſammenhang des Lebens
gründet. In dieſem Anſchluſſe an die Zuſammenſetzung der
ihe der Thaten und der Erſcheinungen bewahrt ſie doch ihre
nfachheit, ihre quantitative Einheit, ihre qualitative Eigen-
mlichkeit, in ihrem Unterſchiede von allen andern Thaten
i behauptend. Die freie That iſt kein räumlich erſcheinendes
ignis und doch ſtellt ſie in einem ſolchen verwickelt ſich dar.
: freie That dauert nicht, ſondern wird augenblicklich voll-
en, und doch iſt ſie in der Erſcheinung und in der Zeit,
r ohne Zeitdauer für ſich betrachtet, aber an die Zeitdauer
anſchließend in ihrer nothwendigen Verbindung mit dem
hern und Spätern, welche in ihrem Gedanken liegt.

Wir haben es hier nur mit der Freiheit der reflexiven Thä-
tigkeit zu thun, um jedoch ihre Einfachheit feſtzuſtellen konnte
t wohl umgangen werden auch ihr Verhältniß zur äußern Er-
heinung zu berühren. Die Hauptſchwierigkeit im Gedanken der-
en bleibt aber die Forderung das einfache Moment ihrer Voll-
ung in der Zeit zu denken, da in allen Vorſtellungen, welche
von ihr faſſen mögen, nur das Bild eines Uebergehns, einer
egung ſich uns unterſchiebt. Anders kann es nicht ſein, weil
e Vorſtellung, kein ſinnliches Bild dem Gedanken des Ver-
ldes genügen kann. In Leſſing's Fragmente zum Fauſt wird
ſchnellſte unter den böſen Geiſtern geſucht; keine der Schnellig-
en, welche in endlichen Zahlen ſich ausdrücken läßt, genügt der
derung des Schnellſten; ſelbſt die Gedanken, die Ueberlegungen
Menſchen ſcheinen oftmals träge; nur der Uebergang vom
ten zum Böſen genügt der Forderung Fauſt's. Es iſt hierin
Beſtreben unſeres Nachdenkens ausgedrückt ein Augenblickliches,
ſtliches in der Zeit zu finden, und doch iſt es nicht vollkommen
gedrückt; denn das Augenblickliche wird noch als ein Ueber-
g bezeichnet. Der reine Ausdruck für das Augenblickliche, wel-
in keiner endlichen Zahl, ſondern nur in der untheilbaren Ein-
gedacht werden kann, würde der Entſchluß ſein, ſei es zum
en oder zum Guten. Vor dem Entſchluſſe gehen viele Ueber-
ngen, viele Gedanken vorher; mögen ſie auch wieder als be-
ere Entſchlüſſe zu denken ſein, ſie bilden doch eine Reihe und

geben einen zeitlichen Verlauf ab; dem Entſchluſſe folgt die A
führung; ſie verläuft wieder in der Zeit; aber in der Mitte z
ſchen beiden ſteht der Entſchluß; er iſt das Ende der Ueberle
gen, der Anfang der Ausführung, die Grenze ſchlechthin zwi
beiden und als ſolche einfach. Als den Schluß abgebend
Ueberlegungen iſt der Entſchluß zu denken als ein einfacher
welcher plötzlich vorhanden iſt und nicht zeitlich verläuft.
in der Zeit beſteht er doch als die Grenze der vergangenen Ue
legungen, der künftigen Ausführung und weil er an beide ſich
ſchließt und ſeinem Gedanken nach von ihnen nicht getrennt w
kann, müſſen wir ihn als ein Element der Zeit denken. De
ſind wir davon nicht entbunden ihn auch in ſeiner Beſond
für ſich zu denken und haben uns dabei zu hüten nicht wied
nur eine ſinnliche Vorſtellung uns von ihm zu machen, weil
einer ſolchen nur als ein zeitliches Uebergehen ſich uns darſt
würde. Durch die Vorüberlegungen wird der Entſchluß vorbe
ſie ſind aber noch im Schwanken; den feſten Entſchluß könn
nicht bewirken; er ſelbſt, die freie That, muß ſich feſtſtellen.
wiederum bereitet die Ausführung vor, weil er den Wechſ
Innern des Dinges hervorgebracht hat, in welchem der Ent
feſtſteht, und dieſes Feſtſtehen des Entſchluſſes die Grundlag
Ausführung iſt; aber auch die Ausführung verläuft in neun
ſchlüſſen, indem der Entſchluß nicht allein feſtgehalten, ſonde
nach dem Wechſel der Umſtände zu wechſelnder Anwend
bracht wird. So bildet ſich die Reihe der Lebensacte
Folge von Entſchlüſſen, von welchen ein jeder als ein
Moment für ſich gedacht werden muß, aber doch als ein
im Verlaufe der Zeit ſich darſtellt, weil er nicht allein für
ſondern in ſeinem Zuſammenhange mit den übrigen, als Schl
Vorüberlegungen, als Beginn der Ausführung, zu denken iſt.

242. In dem Wechſel der Erſcheinungen, in welche
freie That eingreifen ſoll, indem ſie einen Grund der Er
nung abgiebt, liegt es auch, daß die Erſcheinung noch
andern Gründen abhängig iſt und daß daher die freie
nur unter Bedingungen die Erſcheinung hervorbringen
indem ſie nicht allein hierzu genügt, ſondern nur als ein G
mit andern Gründen der Erſcheinung zu denken iſt. D
wird ſie auch nur eine bedingte Freiheit in Anſpruch zu ne
haben. Wir werden hierdurch daran erinnert, daß der
danke der freien That nur eine relative Bedeutung hat.
verſchiedener Rückſicht ſtellt ſich dies heraus. Sie drückt,

hen von allem andern, doch nur ein Verhältniß zu ihrem bjecte aus (239); nur für dieſes Subject iſt ſie frei; für es andere Subject iſt ſie etwas Nothwendiges; denn die dern Subjecte können ſich dieſe That nicht zurechnen; ſie iſſen ſie hinnehmen als etwas, was außer ihrer Gewalt liegt d, ſofern es in ihr Leben eingreift, ſie äußerlich beſtimmt. enſo verhalten ſich auch die freien Thaten anderer Subjecte etwas Nothwendiges zu der freien That des Subjectes, welchem wir reden; ſo wie ſie mit ihnen gemeinſchaftlich Erſcheinung begründet, wird ſie von ihnen bedingt und ver- ſich als ein Nothwendiges zu ihnen. Aber noch mehr m wir zuzugeben; die Thaten, welche wir ſelbſt vollbringen, unſere Thaten und frei nur in dem Augenblicke, in wel- wir ſie vollziehn; in dem Augenblicke aber, in welchem ollzogen worden, hören ſie auf frei zu ſein. Unſere Ur- bform geſtattet nicht, daß wir dem Subjecte im Prädicat e als die gegenwärtige Thätigkeit beilegen; ſie iſt ihm als e gegenwärtige freie That zuzurechnen; ſchon im nächſten enblicke können wir ſie ihm nicht mehr in demſelben Sinne reiben; es hat ſie gethan; es thut ſie nicht mehr. Daher ränkt ſich die Freiheit der That auf den Augenblick ihrer ziehung und nur für dieſen Augenblick iſt ſie frei; im ſten Augenblick dagegen hat ihre Freiheit aufgehört und in Nothwendigkeit verwandelt. Meine Thaten habe ich ſo lange in meiner Gewalt, als ich ſie vollziehe; ſo wie meiner Thaten geſchehen iſt, kann ich ſie nicht ungeſchehen hen; ſie iſt nun ein nothwendiges Beſtandtheil meines s geworden. So haben wir von der Freiheit der Thaten r nur in Verhältniß zu dem thätigen Subjecte in dem ente ſeiner That zu reden; was aber in dieſem Verhält- als frei von uns anerkannt werden muß, kann ohne Wi- ruch in einem andern Verhältniß als nothwendig zu den- ſein.

Indem wir auf das Verhältnißmäßige im Begriff der Frei- bringen, werden wir uns daran erinnern, daß wir die Wahr- des Verhältnißmäßigen ſchon haben anerkennen müſſen (194). beweiſt ſich nicht allein im Sinnlichen, ſondern auch im Ueber-

ſinnlichen und in dieſem Gebiete muß ſich erſt bewähren, den ſinnlichen Verhältniſſen Wahres iſt. Relativität einer niß, eines richtigen Gedankens darf nicht mit Relativi perſönlichen Meinung verwechſelt werden. Wenn ich me als freie That erkenne, ſo hat jeder ſie als ſolche zu denk er ſie richtig denken will, ſelbſt Gott; aber ſie hört deswe auf doch nur meine freie That, d. h. freie That in Verhä mir zu ſein und ſogar meine freie That nur im Augenbli Vollziehung, nachher iſt ſie meine freie That geweſen u mir ferner zugerechnet werden, aber als eine vergangene nur in Verhältniß zu den damals obwaltenden Umſtän dem Entwicklungsgrade meines damaligen Lebens mir zug werden ſoll. Die Ueberlegungen, welche uns die Verhältn keit der Freiheit behaupten laſſen, laufen überhaupt darauf daß wir nicht allein das Beſonderſte in der freien That haupten, ſondern es auch an das Allgemeine, den Gru Verhältniſſe, anzuſchließen haben. Wir ſchließen es an de meine an zuerſt des Subjects, des Individuums, in de wicklung wir der freien That ihre Stelle ſichern; wir ſch alsdann auch weiter an das Allgemeine an, in welchem einzelnen Dinge ſeine Stelle bewahren müſſen, indem wi ein Ding unter vielen Dingen und Gründen der Erſchei trachten (217). So ſtellt ſich uns das Freie nur als ei der Erſcheinung dar, welcher ſein Verhältniß zu den übri toren der Erſcheinung zu ſuchen hat.

243. Das Verhältniß, in welchem die beſond That zu andern freien Thaten deſſelben Dinges ſtel uns darauf hin, daß wir die beſondere That nur als ment in einer größern, allgemeinern Reihe von That ben Dinges zu betrachten haben. Dieſe Thaten hän einander zuſammen, weil ſie daſſelbe Subject haben u daſſelbe vereinigt werden; denn ſie haben mit einande und werden dadurch zuſammengehalten, daß ſie aus d Weſen hervorgehn und etwas verwirklichen, was i Weſen nur der Möglichkeit nach geſetzt iſt, wärend wieder von einander ſich abſondern, weil eine jede Th anderes als die andere zur Wirklichkeit bringt (24(ganze Reihe der Thaten eines lebendigen Dinges ne nun ſein Leben, ſein wahres Leben, welches wir ve ſinnlichen Leben zu unterſcheiden haben (199). D

Dinge vollzieht ſich in ihren reflexiven Thätigkeiten, in
en ſie ſich ſelbſt ſetzen, indem ſie ſich entwickeln, ſich ſelbſt
wend in ihren freien Thaten. Es iſt der Gegenſtand
Bildung reflexiver Urtheile oder der Zweck, zu welchem
Urtheile gebildet werden, und das Sein, welches in ihnen
Erkenntniß kommt, iſt das Leben der Dinge.

Das ſinnliche Leben, welches wir von dem wahren Leben der
e zu unterſcheiden haben, iſt zwar nicht bloß ein ſcheinbares
, denn das wahre Leben iſt ſein Gehalt, aber es iſt mit dem
in der Umſtände behaftet und nur die Erſcheinung des wahren
s. Dieſes aber iſt das überſinnliche Leben. Vieles erleben
nur und von dem Erlebten haben wir das Gelebte zu unter-
en, indem wir von dem Erlebten ſehr viel abzuziehen haben,
nur in vorübergehender Weiſe als ſinnliches Accidens an uns
gebracht wurde. Unſer wahres Leben kann nur in dem be-
n, was wir uns wahrhaft zurechnen dürfen. Dies ſind nur
freien Thaten, in welchen wir uns ſelbſt beſtimmen aus un-
unbeſtimmten Vermögen heraus (239), alſo unſere reflexiven
n. Man würde dies wahre Leben der Dinge auch ihr inne-
eben nennen und von dem äußern Leben in ihren Handlungen
ſcheiden können, um daraus den Schluß zu ziehen, daß wir
eine Seite des Lebens im Auge hätten, wenn wir die Erkennt-
des Lebens in der Form reflexiver Urtheile finden. Aber das
reten des Lebens in das Aeußere, die Handlung, in welcher
elbe ſich offenbart, iſt zwar dem handelnden Subjecte zuzurech-
, inwiefern ſein Wille oder ſeine Selbſtbeſtimmung in ihm ſich
drückt, aber doch eben nur in dieſer beſchränkten Beziehung;
Handlung hängt ſchon von den Umſtänden ab; die Aeußerung
Lebens kann nur dadurch geſchehn, daß äußere Verhältniſſe in
Leben eingreifen und einen Schein auf das wahre Leben wer-
Hiervon haben wir das ſicherſte Zeichen darin, daß wir un-
bar nichts davon wiſſen, wie unſere Selbſtbeſtimmung zur
n Handlung wird, ein Act unſerer Reflexion in die leibliche
einung ſich umſetzt. Daher werden wir dabei beharren müſſen,
wir das Leben, um es von allem Schein rein zu erhalten,
die reflexiven Thaten des Subjects zu beſchränken haben.
wir müſſen auch das wahre Leben von dem innern Leben,
daſſelbe in ſinnlichen Reflexionen verläuft (175), wohl un-
iden. Von dieſen Reflexionen haben wir ſchon hinlänglich
rt, daß ſie nur die innere Erſcheinung des Geiſtes abgeben,
wir auf ihre Gründe zurückzuführen nicht unterlaſſen dürfen.
dieſe Gründe werden wir in den überſinnlichen Reflexionen

finden, in welchen die lebendigen Dinge ſich ſelbſt beſtimm
Dieſe Selbſtbeſtimmungen allein haben wir uns zuzurechnen, n
nur was wir uns zuzurechnen haben, gehört der Wahrheit unſ
Lebens an.

244. Dadurch daß ein Ding in den freien Thaten ſein
Lebens ſich ſelbſt beſtimmt, wird ſein Sein nicht beſchrä
ſondern nur ein Theil deſſelben aus dem Vermögen zur Wi
lichkeit erhoben. Das urſprüngliche Sein, welches ein
Dinge ſeinem Begriffe nach beiwohnt, kann ihm nicht, a
nur theilweiſe, genommen werden, weil es ihm in bleibend
Weiſe beiwohnt; dieſes urſprüngliche Sein iſt aber auch n
ſein Vermögen (223) und das Vermögen des thätigen Din
wird durch ſeine Thätigkeit nicht beſchränkt. Wenn aus d
gegenwärtig auch nur eine beſondere That hervorgeht, ſo wo
doch alles, was in ihm liegt, auch alles noch Unentwick
ihm ohne Veränderung bei. Die Veränderung, welche du
die wirkliche That im Dinge hervorgebracht wird, beſteht n
darin, daß ein Theil deſſen, was ihm urſprünglich nur in
Vermögen nach beiwohnte, nun auch der Wirklichkeit ihn
fällt. Daher wird durch die freien Thaten der Dinge
ihre Wirklichkeit gemehrt, und was urſprünglich nur in ih
Vermögen lag, davon wird ein Theil in die Wirklichkeit v
ſetzt; daß aber nicht ſogleich das Ganze, welches in ihrem V
mögen liegt, in die Wirklichkeit eintritt, ſondern nur allm
in einer Reihe ihrer Thätigkeiten ihre Anlagen ſich verwi
chen, kann als keine Beſchränkung ihres wirklichen Seins
geſehn werden.

245. Vielmehr haben wir die Folge der freien Th
als eine Reihe von Fortſchritten in der Entwicklung
Dinges zu betrachten. Urſprünglich liegt im Vermögen
Dinges alles zuſammen und nichts iſt zur Unterſcheidung
vorgetreten; wenn das unentwickelte Ding auch ſein ga
Vermögen und Weſen ſchon beim Beginn ſeines Seins h
ſo iſt doch davon noch nichts in Wirklichkeit für daſſelbe v
handen, weil es noch nichts davon in reflexiver Thätigkeit
ſelbſt beſtimmend für ſich geſetzt oder durch ſeine eigene Th

net hat, daß es ihm in Wahrheit zugerechnet werden
rſt durch ſeine eigene freie That wird jedes Moment,
ſeiner Anlage liegt, ihm eigen und für das leben-
ct vorhanden. Daher iſt das Selbſtbewußtſein als
t der freien That anzuſehn und nicht ohne Reflexion
ber erſt im Selbſtbewußtſein kann das, was im
des Subjects liegt, zur Unterſcheidung kommen und
für das lebendige Ding wirklich Vorhandenes ge-
ı. In jeder freien That wird nun aber etwas an-
as bisher wirklich Vorhandene zur Wirklichkeit ge-
aus dem bisher noch unentwickelten Vermögen ge-
), ſo daß auch jede freie That als ein neuer Fort-
er Entwicklung des Dinges angeſehn werden muß
r freien That das lebendige Ding etwas, was in
mögen lag, für ſich gewinnt und in ſeinem Selbſt-
als das Seinige anerkennt.

die hier aufgeſtellten Sätze werden ſich manche Be-
ben. Man unterſcheidet lebendige Dinge und ihrer
te Dinge, ſo daß man meint, es könnte ein Leben
Selbſtbewußtſein. Dieſes Leben wird wohl zu denſel-
ſen geworfen werden müſſen, welche das unvernünftige
ne Maſchine betrachten. Ohne ein Bewußtſein davon,
des dumpfeſten Grades, daß eine Veränderung vorgeht
würden die Vorgänge deſſelben dem lebendigen Dinge
nd bleiben. Man hat nun ein Bewußtſein angenom-
Selbſtbewußtſein und ſogar daraus, daß die Kinder
n vorgerückten Alter Ich ſagen lernten, ſchließen wollen,
ngs zwar nicht ohne Bewußtſein, aber ohne Selbſtbe-
ten, ein Schluß der gewagteſten Art und nur von dem
eingegeben, daß es kein Denken, ja kein Bewußtſein
ıtſprechende Wort geben könnte (78 Anm.). In das
der erſten Kindheit können wir uns ſchwerlich verſetzen,
ıe deutliche Erinnerung deſſelben fehlt und die Zeichen
in ihm vorgeht, überaus verworren ſind; aber dennoch
ein Mitgefühl ſeiner Leiden und Freuden und müſſen
eßen, daß die Kinder ein Gefühl ihrer Leiden und
en, welches ohne Selbſtbewußtſein nicht möglich, wenn
elbſt der Kinder von ihnen nur ganz verworren gefühlt
wird. Denſelben Schluß haben wir auch auf die
unvernünftigen Thiere anzuwenden. An die Erklärung

des Selbſtbewußtſeins werden nun aber alle die ſcheitern
welche die Freiheit der Thaten leugnen wollen. Denn da
ein anderes Ding für jemanden ſein Selbſtbewußtſein v
könnte, ſetzt einen baren Widerſpruch. Kein Gott und keine
kann für mich denken oder fühlen; kann ohne mein Zuth
danken oder Gefühl mir geben; damit ein Gedanke, ein
von mir gedacht oder gefühlt werde, muß ich ſelbſt den Ge
denken, das Gefühl fühlen; ſonſt würde mein Gedanke nicht
mein Gefühl nicht mein ſein. Damit der Schmerz mein Sch
ſei, habe ich ihn zu fühlen; vollzöge ihn ein anderer für mich
wäre er ſein, aber nicht mein Schmerz. Gegner der Lehre, w
freie Thaten der Dinge annimmt, haben nun geglaubt das Aeu
ihres Widerſpruchs gegen die verhaßte Freiheit in der Lehre
geſprochen zu haben, daß wir nur Zuſchauer deſſen wären, w
der Welt ſich begiebt, Zuſchauer in dem Bewußtſein des noth
digen Verlaufs aller Erſcheinungen, aber nichts in ihm her
bringen, nichts an ihm zu ändern vermöchten. Wie kurzſichti
dieſer eitle Streit. Wir ſollen nichts im Verlauf der Erſche
gen hervorbringen, wenn wir ihm zuſchauen. Als wenn das
ſchauen nichts wäre oder nicht zum Verlauf der Erſcheinung,
leicht ſogar ihrer Gründe gehörte. Die, welche ſo meinen, b
ken vielleicht nicht, daß auch alle Werke der Wiſſenſchaft dem
ſchauen, der Speculation, wie man ſagt, angehören. Sie bem
auch wohl nicht, daß alles unſer Gefühl des Wohls, der Z
denheit, ja der Seligkeit nur dem Zuſchauen und dem Bewu
gewonnener Güter angehört. Sonſt würden ſie nicht glauben
ſere Freiheit auf nichts herabgeſetzt zu haben, wenn ſie nur
Zuſchauen uns zurechneten. Durch dieſe ſeltſame Blindheit
die Bedeutung und den Werth des Zuſchauens oder des Bew
ſeins würde in der That der größte Theil, wenn nicht das G
der vernünftigen Bildung zu nichte gemacht werden. Wir f
nichts im Verlauf der Erſcheinungen und der Dinge zu ä
vermögen, obgleich wir zuſchauen können. Als wenn die Wi
ſchaft und das ganze Bewußtſein von uns und der übrigen
ſo ohnmächtig wären, daß nichts dadurch in der Welt geä
würde, möchten ſie daſein oder nicht. Es iſt, meine ich, auch
für geſorgt, daß ſie keine müſſige Zuſchauer machen; aber
ſie auch nichts anderes hervorbrächten, als ſich ſelbſt, ſo würde
ſchon für ſich keine geringe Bedeutung haben. Dagegen legen
welche das Bewußtſein im Laufe der Dinge für nichts re
das Bekenntniß ab, daß ſie nur die Aeußerlichkeiten der Vorg
in Anſchlag bringen und das Innere der Dinge nicht a
Einer ſolchen Einſeitigkeit werden wir nicht nachgehen können,
vielmehr auf das Selbſtbewußtſein der Dinge als auf ein G

welches nur von ihnen vollzogen werden kann, als auf das
rste Zeugniß für ihre Freiheit berufen. Bedeutendere Bedenk-
keiten möchten ſich dagegen erheben laſſen, daß wir in jeder
en That einen Fortſchritt in der Entwicklung ſehen. Die Ver-
rungen und Verwicklungen, welche wir nur zuoft in unſerm
ben erfahren, die Gewalt der Natur, welche uns täglich, ja au-
genblicklich übermannt, das Böſe, deſſen wir uns ſchuldig wiſſen,
ſie legen uns häufig genug die ernſte Frage vor, ob wir wirklich
weiter gekommen. Wenn wir einmal glaubten über manche Hem-
mungen des Lebens hinwegzuſein, nicht lange läßt die Zeit auf
ſich warten, welche uns an unſere Schwäche mahnt; nicht allein
ng iſt das Leben für die Kunſt des Lebens, ſondern auch wech-
elvoll und unſere Hoffnungen täuſchend und wenn wir uns an
einem Ende ſehen, ſo wiſſen wir kaum, ob wir mehr gelernt oder
ehr vergeſſen und nicht für die Schwächen der Kindheit nur die
chwächen des Alters eingetauſcht haben. Rückſchritte ſcheinen den
ortſchritten zur Seite zu gehn und beſtändig zur Seite zu gehn.
enn löſcht nicht das eine Bewußtſein das andere aus? Was
ir noch eben dachten und fühlten, vergebens bemühen wir uns es
it gleicher Lebendigkeit uns gegenwärtig zu erhalten. Und wenn
n in allen dieſen Vorgängen auf die Freiheit unſerer Thaten
les fällt, was wir als Verdienſt oder Schuld uns zurechnen
nnen, wird es nicht als die eitelſte Pralerei erſcheinen müſſen,
nn wir uns rühmen wollen in unſern freien Thaten nichts als
ortſchritte gemacht zu haben? Gewiß fallen dieſe Bedenken ſtark
s Gewicht. Sie ſind von der Erfahrung hergenommen und wir
nnen ihnen von der Erfahrung aus nur ſchwachen Widerſtand
ſten. Es drängt ſich unſerer Beobachtung auf, daß uns vieles,
s wir ſchon gewonnen zu haben glaubten, wieder verloren zu
ben ſcheint, und bedenken wir die Schwächen, in welche ſich oft
s Alter verliert, bedenken wir noch dazu den Tod, ſo müſſen
ir uns eingeſtehn, daß unſer ganzer Gewinn in eine unſerer Er-
hrung umzugängliche Verborgenheit ſich zurückzieht. Aber wir
rden hierdurch auch nur aufgefordert werden die Beſchränktheit
ſerer Erfahrungen und die Täuſchungen zu bedenken, welchen wir
der Abſchätzung unſerer Fortſchritte unterworfen ſind. Wir
ben oft gewonnen zu haben, unſer ſpäteres Leben zeigt uns
er, daß es kein ſicherer Gewinn war; wir müſſen uns nun zu-
geſtehn, daß wir das Unſrige überſchätzt, daß wir etwas uns zu-
gerechnet haben, was nur der Schein der Umſtände als uns zuge-
hrig erſcheinen ließ; wir müſſen unſere Rechnung anders ſtellen.
as Gewahrwerden ſolcher Täuſchungen verführt uns alsdann
ch wohl zum Misмuth, welcher nichts für gewonnen achtet.
ber werden wir ſagen dürfen, weil uns manches verloren geht,

was wir ſicher zu beſitzen glaubten, daß uns deswegen nicht
bleibe? Nur genauer müſſen wir Wahrheit und Schein
Lebens abzuſchätzen verſuchen. Ein billiger Ueberſchlag
lichten Augenblicken unſeres Lebens wird uns doch wohl über
können, daß wir gegenwärtig nicht mehr ſo völlig unentwickelt
wie wir urſprünglich waren, und daß wir durch die Offenbar
unſeres Lebens doch etwas für uns geworden ſind, was für
weiteren freien Thaten ſich wird feſthalten laſſen. Wenn alſo
auch Verdunkelungen unſeres Lebens eintreten, ſo werden wir
ſagen können, daß ſie nicht immer zu dauern beſtimmt ſein
ten und daß ſie freilich für den Augenblick den Gebrauch
entwickelten Kräfte, den Erwerb unſeres frühern Lebens, uns
ben, daß ſie aber doch zu der erſten Unentwickeltheit uns nicht
rückwerfen können; denn wenn ſie nachlaſſen, ſo erwacht die
erworbene Thatkraft in uns und ſchreitet zu neuen Entwicklu
fort. Und unter ſolchen Verdunkelungen ſelbſt, ſollen wir me
daß wir in ihnen ſchlechthin gelähmt wären? Wir machen in
doch eine neue Erfahrung; auch ſie wird uns über uns bel
können und zu den Fortſchritten in der Entwicklung unſeres
wußtſeins zu zählen ſein. Wir werden nun der Erfahrung
zugeben haben, daß ſie uns allerdings ſchwer zu durchdrin
Räthſel vorlegt in den Verdunkelungen unſeres Bewußtſeins,
wie Rückſchritte erſcheinen, in welchen auch unſere Freiheit al
Kleinſtes ſich uns verbirgt; aber dieſe Räthſel, ſie liegen eben
in den Verwicklungen der Erſcheinung, welche wir nicht zu l
bringen vermögen, in dem Eingreifen uns hemmender und gleic
feindſeliger Mächte in den Fortſchritt unſeres Lebens, welche
nicht leugnen dürfen, obgleich wir ſie hier bei Betrachtung un
reflexiven Lebens noch nicht zu erklären vermögen. Dieſe Du
heiten der Erfahrung, welche uns hier noch zurückbleiben, di
uns doch nicht abhalten das allgemeine Geſetz zu vertheidi
welches uns durch die Form unſeres Urtheils aufgelegt wird,
vielmehr jede Erfahrung dieſes Geſetz beſtätigt. Denn jede
fahrung bringt etwas Neues in unſer Bewußtſein; daß ſie uns
wächſt, können wir nur als einen Gewinn achten; daß ſie in
ſerm Bewußtſein uns zuwächſt, beweiſt uns, daß wir in ei
freien Act unſeres Lebens einen Fortſchritt in ihr machen. Hi
geſtützt werden wir unſern Grundſatz bewahren können.
That, jede Entwicklung des Lebens bringt etwas Neues, v
nicht Dageweſenes aus dem Vermögen des lebendigen Dinges
Wirklichkeit und zum Bewußtſein, offenbart etwas bisher Ve
genes; wie klein auch der Gewinn hierin ſein möge, einen
ſchritt werden wir in ihm ſehen müſſen. Rückſchritte mögen
ſtattfinden, wenn wir das Frühere, welches gewonnen zu

mit dem jetzt Gewonnenen nicht zu vereinigen wiſſen; ſie aber etwas Scheinbares an ſich; denn in ihnen zeigt ſich daß was gewonnen ſchien, noch nicht recht gewonnen war; Frühere, ſoweit es wahrhaft gewonnen war, wird auch bleiben und nur neuer Gewinn ſich ihm zufügen. Um aber Scheinbare zu erklären, werden wir noch andere Sätze über Folge der Thaten und über das Eingreifen der Umſtände in wahre Leben der Dinge herbeiziehen müſſen.

246. Im Gedanken des Fortſchritts liegt der Zuſammen- der einen freien That mit der andern, weil ein Fortſchritt unter der Bedingung ſich vollzieht, daß nicht bloß ein es, ſondern ein Neues zu dem Alten hinzugewonnen wird, it das Endergebniß ein Mehr biete (122). Deswegen muß Gewinn der frühern freien That auf die ſpätere freie That gehn und in dieſer muß ein höherer Grad der Entwicklung ergeben. Da nun der höhere Grad nicht ohne den niedern kann, weil jener dieſen in ſich ſchließt, ſetzt jede ſpätere in der Mitte der Lebensentwicklung eine frühere That us, ohne welche ſie nicht ſein könnte, und die freien Tha- des Individuums ſind nicht allein dadurch mit einander unden, daß ſie daſſelbe Subject haben, ſondern dürfen auch egen nicht von einander abgeſondert gedacht werden, weil frühere That die Bedingung der ſpätern That iſt, ohne he ſie nicht ſein könnte. Erſt muß der niedere Grad der vicklung erreicht werden, dann kann ihm der höhere Grad n. Dies iſt ein allgemeines Geſetz des Lebens, aus wel- ſich ergiebt, daß die Lebensentwicklungen aller Dinge in geſetzmäßigen Folge ſtehn. Das Verhältniß, in welchem einzelnen freien Thaten nach dieſem Geſetze ſich zu einan- ordnen, nennen wir das Geſetz des Grundes und der ge. In ihm iſt die Wahrheit begründet, welche in der chen Abfolge der Erſcheinungen ſich uns verkündet. Grund Folge verlangen, daß die Thätigkeiten der Dinge nach- der in der Zeit erſcheinen.

Daß Wahrheit in den zeitlichen Verhältniſſen verborgen ſei, ur in einer abſtracten Vorſtellungsweiſe verkannt werden kön- welche nur menſchlichen Irrthum da wittert, wo nicht ſogleich

die abſolute Wahrheit zu Tage kommen will. Es möchte
jedem, welcher auf die Erkenntniß der wirklichen Dinge e
ſchwer werden zu überſehn, daß wir früher Kinder ſind als
daß der Baum früher blüht, als Früchte trägt und daß dieſe
lichen Vorgänge nicht ohne Bedeutung für die Wahrheit des
ſens ſind, welches den Erſcheinungen zu Grunde liegt. Dabei
es jedoch richtig, daß alles Zeitliche nur Verhältniſſe unter der
ſcheinungen uns bezeichnet, jedoch reale Verhältniſſe, deren Er
niß zur Erkenntniß der Dinge uns führen ſoll (194). Unſer
res Leben beſteht in einer Reihe von freien Thaten, welche ihr
ſtehn und ihre Bedeutung für ſich nicht dadurch verlieren, da
in Verbindung mit einander gedacht werden müſſen, weil die
der Grund in Verhältniß zur andern, die andere die Folge
Verhältniß zur erſtern iſt; aber nur in ſinnlicher Vorſtellung
ſich dieſe Reihe von Thaten als ein ſtetiger Verlauf in der
dar; die Wahrheit, welche dieſer Vorſtellung zu Grunde liegt
nur, daß die frühere That als Grund nicht etwa ſelbſt, ſon
nur in ihren Folgen auf die ſpätere Entwicklung übergeht.
freien Thaten als das Kleinſte in der Entwicklung des wahren
bens haben wir als die einfachen Elemente zu denken (241),
welchen die Zuſammenſetzung des Lebens hervorgeht. Sie ſind
Atome der Zeit, welche in der Zeit gefunden werden, aber nic
der Zeit dauern und nicht den kleinſten Zeitraum erfüllen,
erſt aus ihrer Zuſammenſetzung ein zeitlicher Verlauf ſich
(176 Anm.). So wie ſolche kleinſte Elemente ſchon früher ge
dert wurden, ſo werden wir uns ihren Gedanken jetzt ſchon
veranſchaulichen können. Jeder, der ſich eines Entſchluſſes bew
iſt, wird eines ſolchen augenblicklichen Elements der Zeit, welch
ſich nicht meſſen läßt, weil es in keiner Länge der Zeit vollzo
wird, ſich bewußt ſein (241 Anm.). Daß auch oft, was wir e
nen Entſchluß nennen, vielmehr eine Reihe von Entſchlüſſen
kann der Sache keinen Abbruch thun, ſondern bezeichnet nur
Schwierigkeit in der Ermittlung der einfachen Elemente unſ
Lebens und die Leichtigkeit uns über ſie zu täuſchen. Der Ent
ſchluß aber, wie wir geſehn haben, tritt auch nur im Verlauf
ſeres Lebens als eine Mitte auf zwiſchen den Vorüberlegungen
der Ausführung; jene bereiten ihn vor; in dieſer ſetzt er ſich
Hierauf beruht das Geſetz des Grundes und der Folge. Ueber
Paſſende in der Bezeichnungsweiſe dieſes Geſetzes könnte eine Fra
erhoben werden; denn wir pflegen von Gründen auch in weite
Bedeutung zu reden, indem wir alles als einen Grund betrachte
was zur Erklärung einer Erſcheinung dient. So finden wir ein
Grund der Erſcheinung in der einzelnen freien That, einen Gru
für die freie That im Vermögen, betrachten die Dinge ſelbſt

de ihrer Erſcheinungen und dergleichen mehr. Dieſem weitern chgebrauche ſetzen wir unſern engern ſo zur Seite, daß wir nicht ausſchließen wollen, dieſen aber vor Misverſtändniſſen) die Verbindung des Grundes mit der Folge für hinreichend ützt halten. Den engern Sprachgebrauch des Wortes Grund man auch wohl dadurch ausdrücken wollen, daß man ihn den lgrund nannte; aber abgeſehn davon, daß auch jedes Ding als lgrund gelten dürfte, pflegt man doch dem Realgrunde nur den nntnißgrund entgegenzuſetzen, welcher die Folgerungen als ſeine gen nach ſich zieht, und will damit bezeichnen, daß dieſe Unheidung nur um den Gegenſatz zwiſchen Sein und Denken ſich delt. Da wir aber in jedem Denken auch ein Sein zu erken- haben (92), werden wir auch den Erkenntnißgrund nur für Art des Realgrundes anſehn können. Das Erkennen des ndſatzes iſt eine That, die Folgerungen aus ihm ſind andere ten des lebendigen Weſens, welche in ſich Folgen ſeines frü- Erkennens darſtellen. Man wird daher auch das Geſetz des ndes und der Folge an der Weiſe, wie wir aus Grundſätzen gerungen ziehn, ſich veranſchaulichen können. Hieraus wird am teſten die Lehre Herbart's von dem Widerſpruch im Gedanken Grundes und der Folge ſich beſeitigen laſſen. Da ſie die ver- denen Arten, in welchen wir von Gründen und Folgen zu re- pflegen, nicht genauer unterſcheidet, wiederholt ſie zum Theil die Schwierigkeiten, welche im Begriffe des Vermögens liegen) deren Löſung wir uns haben vorbehalten müſſen. Sie iſt aber h mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, indem ſie den Satz des Wi- ſpruchs zu ſeinen Folgerungen gegen das Geſetz des Grundes d der Folge aufruft. Wir müſſen uns auch hier wieder auf die wendige Forderung des Fortſchreitens im Wiſſen berufen. Wer Wiſſen fortſchreiten will, ſetzt voraus, daß er ſeinen frühern Er- ntniſſen in ſeinen ſpätern Erkenntniſſen eine Folge geben, jene n Grunde dieſer machen will. Ohne Folgerichtigkeit iſt kein tſchreiten im Wiſſen möglich. Wer daher den Satz des Grun- und der Folge bezweifelt, der will ſein Fortſchreiten im Wiſſen) ſeine eigene Folgerichtigkeit beſeitigen. Man hat gemeint, es ein Widerſpruch einen Grund ohne ſeine Folge zu ſetzen, weil ohne ſie kein Grund ſein würde; der Grund aber als das Frü- e werde doch zuerſt und ohne ſeine Folge geſetzt und deswegen das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge einen ſich wider- chenden Gedanken. Dieſer Einwurf trifft in der That jeden danken eines Verhältniſſes; kein Glied deſſelben iſt ohne das ere denkbar, ſofern es eben als Glied des Verhältniſſes gedacht den ſoll. In dieſem Sinne werden wir auch bekennen müſſen, Grund könne nicht früher als ſeine Folge ſein, als Grund nem-

das Leben der Dinge wie eine Bewe-
der Anſtoß gegeben iſt, wird die Be-
eine nothwendige Folge deſſelben ſich
äußere Hinderniſſe ſie hemmen ſollten;
Innern ſind für die Fortſetzung der
ſich das Leben der Dinge nur als eine
momente dar, welche vom erſten Stoß,
gt, bis zum letzten Ziele ſich fortſetzen,
t ſich, wie Leibniz lehrte, nur als eine
ne geiſtige Maſchine. Wir haben ſchon
alles Werdens mit der Bewegung
wir auch das Leben nicht ſchlechthin als
dürfen. Freilich wenn die Dinge Kör-
iter beiwohnte, als die Kraft in ihrer
he zu beharren, ſo würde man anneh-
enwärtige und künftige Moment ihres
ige Folge eines vorangegangenen Mo-
ſie einmal in Bewegung gekommen,
der frühern und von äußern Einwir-
beſtimmt würde; aber daraus würde
mer dieſelben blieben, in welchen ver-
Raume ſie auch vorkommen möchten;
Fortſchritt in ihrer Entwicklung würde
laſſen. Vor dieſer Annahme muß uns
haft ſchützen, daß wir fortſchreiten ſol-
fahrung, daß wir wirklich in einem ſol-
ſind, wird auch wohl nicht ermangeln,
Zu der erwähnten Misdeutung gehört
Verhältniß zwiſchen Grund und Folge
hen Urſach und Wirkung verwechſelt hat,
das Frühere, der Wirkung Vorherge-
zu dem Schluſſe kam, daß die Folge
ig bewirkt werden müſſe. Wir werden
urſachlichen Verbindung unterſuchen kön-
anlaſſung haben dieſe Verwechslung zu
hes Leben, unſer Fortſchreiten im Wiſ-
daß die lebendigen Dinge zwar aus ih-
einen Gewinn ziehen, welcher in ihren
wendige Folgen mit ſich führt, daß ſie
Gewinn aus ihnen ziehen können, als
n geſetzt war. Es mag in dem früher
orderung liegen ſich weiter zu verſuchen,
ausdrücken will, ein Anſtoß, welcher an-
nicht ſtehn zu bleiben, ſondern weitere

lich; denn wenn er ſeine Folge nicht bei ſich hat, dürfen wir ihn nicht als Grund gelten laſſen. Aber es folgt daraus nicht, daß er überhaupt nicht früher ſein könne, als ſeine Folge; nur als Grund dürfen wir ihn nicht früher ſetzen. Die freie That, welche eine Entwicklung anhebt, iſt als ſolche früher vorhanden, als ihre Folgen, welche in der Entwicklung erſt heraustreten ſollen; ſie iſt aber nicht, ſondern wird erſt dadurch Grund dieſer, daß ſie ihre Folgen hat, und iſt alſo als Grund erſt mit ihren Folgen vorhanden. So wird jeder Grundſatz, jeder Erkenntnißgrund, früher erkannt, als ſeine Folgerungen, aber als Grundſatz und Erkenntnißgrund faſſen wir ihn nur in Erwartung der Folgerungen, welche wir aus ihm werden ziehen können; daß wir ſchon jetzt ſolche Folgerungen von ihm erwarten, läßt ihn als Grundſatz von uns erkennen; aber erſt dadurch wird er Grundſatz, daß er in ſeinen Folgerungen als ſolcher ſich erweiſt und mit ſeinen Folgerungen zugleich vorhanden iſt.

247. Aus dem geſetzmäßigen Zuſammenhange des Grundes und der Folge ergiebt ſich, daß die ſpätere Entwicklung des lebendigen Dinges von ſeinen frühern Thaten abhängig iſt. Dieſe Abhängigkeit läßt einen Theil deſſen, was im ſpätern Leben des Dinges iſt, als eine nothwendige Folge des frühern Lebens erkennen. Aber auch nur einen Theil deſſelben. Denn da nur ein niederer Grad der Entwicklung in dem frühern Lebensalter geſetzt war, im Vergleich mit dem ſpätern Lebensalter, ſo kann auch von jenem nur der niedere Grad der Lebensentwicklung auf dieſen übergehn; denn nichts kann auf ein anderes etwas übertragen, was nicht in ihm enthalten iſt. Ein anderer Theil dagegen des im ſpätern Leben Enthaltenen wird von der frühern That unabhängig ſein, das nemlich, was in dem höhern Grade mehr enthalten iſt, als in dem niedern Grade, der Fortſchritt in der Entwicklung. Er iſt nicht eine Folge des frühern Lebens, ſondern ein Ergebniß der ſo eben eingetretenen That. Daher hebt das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge die Freiheit nicht auf. Der Fortſchritt iſt das Freie in unſern Thaten und nichts anderes iſt frei als der Fortſchritt. Denn nur in ihm beſtimmt ſich das Ding ſelbſt in ſeiner gegenwärtigen That, indem es aus ſeinem bis dahin unbeſtimmten und unentwickelten Vermögen dieſen Fortſchritt herauszieht und zur Wirklichkeit bringt. Die frühern Vorgänge des Le-

s können ihn nicht geben, weil ſie ihn nicht haben; denn mand kann geben oder übertragen, was er nicht hat. Ebenſo nig können ihn äußere Einwirkungen der Umſtände hervorſen, wie günſtig ſie auch ſein mögen, weil die äußern Dinge ht das Vermögen haben, deſſen Entwicklung er iſt. Nur n lebendigen Dinge kommt dieſes Vermögen zu und daher nn auch nur ihm der Fortſchritt zugerechnet werden. Es nn ihm aber auch nichts anderes zugerechnet werden, was aus ner gegenwärtigen That flöſſe, als der Fortſchritt, weil nur ſer Fortſchritt aus ſeinem bisher noch nicht angebrochenen rmögen fließt, wärend alles übrige, was in oder an ſeinem ben ſich zeigt, nur ſeinem frühern Leben oder den äußern nſtänden zur Laſt fällt.

Die hier aufgeſtellten Sätze entſcheiden ſich gegen den Hauptnkt, auf welchem die Lehre des Determinismus beruht. Er hat nen letzten Grund in der Annahme, daß alles Spätere durch das ühere beſtimmt wird; ob dies Frühere als das Erkennen des rſtandes, welchem der Wille folgen müſſe, oder in irgend einer dern Weiſe gedacht werden ſolle, iſt erſt einer ſpätern Ueberleng. Geht man auf das Frühere zurück, ſo wird man auch ht auslaſſen können das Früheſte zu bedenken und läßt man her alles Spätere von dem frühern beſtimmen, ſo kommt man letzt auf das Früheſte, welches alles Spätere in letzter Entſcheing beſtimmen muß. Daher endet der Determinismus im Präterminismus und höchſtens wird er eine früheſte That der Entcheidung annehmen können, welche das ganze folgende Leben bemme, aber auch außer der Verbindung zwiſchen Grund und Folge he. Daß er die Freiheit des gegenwärtigen Lebens aufhebe, ird er ſich ſchwerlich verleugnen können. Er geht aber auch nur s einer falſchen Anſicht von dem Verhältniſſe zwiſchen Grund d Folge hervor. Denn die Folgen des Frühern können ſich nie eiter erſtrecken als auf die Erhaltung deſſen, was in dem Früm ſchon wirklich war; es erhält ſich, indem es ſich auf das pätere überträgt und für eine ſolche Uebertragung kämpft jedes irklich Vorhandene. Was einmal in die Wirklichkeit getreten iſt, uß ſich behaupten, kann ſich aber nur in ſeinen Folgen behaup; in ihnen bewährt es ſich als ein in der Wirklichkeit vorhanes Element, wie mannigfaltig auch die Umbildungen ſein mön, in welchen es unter verſchiedenen Umſtänden ſich darſtellt. as lebendige Ding, nachdem es einen Grad ſeiner Entwicklung reicht hat, kann niemals wieder dazu gebracht werden, daß es

den niedern Grad betrete. Die Folgen der einmal erreichten Lebensſtufe bleiben mit Nothwendigkeit auch in allen weitern Entwicklungen des Lebens. Aber nicht weiter geht das Geſetz des Grundes und der Folge, als bis auf die Behauptung des Frühern im Spätern, und wenn der Determinismus ſeine Bedeutung weiter ausgedehnt hat, ſo beruht dies nur auf Misdeutung deſſelben. Hierzu gehört die früher von uns berührte Lehre, daß wir uns nicht allein in der That, ſondern zur That beſtimmten (235 Anm.). Wäre dies richtig, ſo würde der ſpätere von dem frühern Lebensacte geſetzt und wäre gar nicht verſchieden von ihm. Es dehnt dieſe Lehrweiſe die Freiheit über den gegenwärtigen Entſchluß auf die Ausführung deſſelben aus, zu welcher doch, wenn man genauer nachſieht, immer wieder in jedem Momente ein neuer Entſchluß gehören würde. Zu ſolchen Misdeutungen iſt auch die Meinung zu zählen, daß die Grundſätze, ſeien es praktiſche oder theoretiſche, ihre Folgerungen oder Anwendungen auf beſondere Fälle mit Nothwendigkeit herbeizögen. Eine ſehr gewöhnliche Annahme, welche aber doch nur auf einer Verwechslung der logiſchen Nothwendigkeit mit der Nothwendigkeit des wirklichen Lebens beruht. Die logiſche Nothwendigkeit, d. h. die Nothwendigkeit, welche aus dem richtigen Zuſammenhange im Syſtem unſerer Gedanken fließt, iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit; wir müſſen ihr folgen, wenn wir dieſes Syſtem nicht allein richtig bewahren, ſondern auch weiter fortführen und zur Anwendung bringen wollen; ſie ſteht alſo unter der Bedingung des folgerichtigen Fortſchreitens im Leben. Den einmal feſtſtehenden Grundſätzen muß ich Folge leiſten, wenn ich ſie richtig zur Ausführung bringen will; wenn ich die Vorderſätze habe gelten laſſen und alsdann zu ihrer Anwendung oder zur Zuſammenziehung ihres Ergebniſſes ſchreite, ſo kann ich mich dem richtigen Schlußſatze nicht entziehen. Aber es bedarf nur einer geringen Ueberlegung um aus der Erfahrung unſeres Lebens zu erſehn, daß aus dieſer logiſchen Nothwendigkeit keineswegs die Nothwendigkeit der Folgerungen in unſerm wirklichen Leben fließt. In jedem Augenblicke kann ich meine Beweisführung unterbrechen. Es würde eine ſehr bequeme Sache mit der wiſſenſchaftlichen Folgerichtigkeit ſein und ebenſo mit der Folgerichtigkeit im praktiſchen Leben, wenn mir ohne mein Zuthun beſtändig die richtigen Schlüſſe ſich ergäben; wie es aber iſt, müſſen wir uns anſtrengen um aus den richtigen Grundſätzen auch die richtige Anwendung zu finden und eine jede ſolcher Anwendungen giebt einen Fortſchritt ab, welcher die Bedeutung des Grundſatzes in ſeiner ausübenden Macht erweitert und nur durch eine freie That unſeres Denkens von uns vollzogen werden kann. Auch an einem Bilde pflegt es dieſer Misdeutung nicht zu fehlen, durch welches ſie ihren Irrthum beſchön-

zen kann. Man ſtellt ſich das Leben der Dinge wie eine Bewe-
zung vor; wenn nur einmal der Anſtoß gegeben iſt, wird die Be-
wegung ohne weiteres als eine nothwendige Folge deſſelben ſich
ortſetzen, wenn nicht etwa äußere Hinderniſſe ſie hemmen ſollten;
enn alle Bedingungen im Innern ſind für die Fortſetzung der
Bewegung gegeben; ſo ſtellt ſich das Leben der Dinge nur als eine
ette mechaniſcher Bewegungsmomente dar, welche vom erſten Stoß,
er die Bewegung hervorbringt, bis zum letzten Ziele ſich fortſetzen,
nd das lebendige Ding zeigt ſich, wie Leibniz lehrte, nur als eine
Maſchine, wenn auch als eine geiſtige Maſchine. Wir haben ſchon
rüher vor der Vergleichung alles Werdens mit der Bewegung
arnen müſſen; ſo werden wir auch das Leben nicht ſchlechthin als
ine Bewegung uns denken dürfen. Freilich wenn die Dinge Kör-
er wären, denen nichts weiter beiwohnte, als die Kraft in ihrer
Bewegung oder in ihrer Ruhe zu beharren, ſo würde man anneh-
men dürfen, daß jedes gegenwärtige und künftige Moment ihres
Werdens nur die nothwendige Folge eines vorangegangenen Mo-
ments wäre und daß, wenn ſie einmal in Bewegung gekommen,
ede folgende Bewegung von der frühern und von äußern Einwir-
ungen mit Nothwendigkeit beſtimmt würde; aber daraus würde
uch nur folgen, daß ſie immer dieſelben blieben, in welchen ver-
nderten Verhältniſſen im Raume ſie auch vorkommen möchten;
ine innere Veränderung, ein Fortſchritt in ihrer Entwicklung würde
ch damit nicht vereinigen laſſen. Vor dieſer Annahme muß uns
ie Forderung der Wiſſenſchaft ſchützen, daß wir fortſchreiten ſol-
en im Wiſſen, und die Erfahrung, daß wir wirklich in einem ſol-
hen Fortſchreiten begriffen ſind, wird auch wohl nicht ermangeln,
hr zur Seite zu treten. Zu der erwähnten Misdeutung gehört
uch noch, daß man das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge
it dem Verhältniſſe zwiſchen Urſach und Wirkung verwechſelt hat,
ndem man die Urſache als das Frühere, der Wirkung Vorherge-
ende anſah und alsdann zu dem Schluſſe kam, daß die Folge
on dem Grunde nothwendig bewirkt werden müſſe. Wir werden
rſt ſpäter den Begriff der urſachlichen Verbindung unterſuchen kön-
en und alsdann auch Veranlaſſung haben dieſe Verwechslung zu
eben. Unſer wiſſenſchaftliches Leben, unſer Fortſchreiten im Wiſ-
en muß uns überzeugen, daß die lebendigen Dinge zwar aus ih-
en frühern Thätigkeiten einen Gewinn ziehen, welcher in ihren
eitern Entwicklungen nothwendige Folgen mit ſich führt, daß ſie
ber auch keinen andern Gewinn aus ihnen ziehen können, als
en, welcher in ihnen ſchon geſetzt war. Es mag in dem früher
rkannten wohl eine Aufforderung liegen ſich weiter zu verſuchen,
enn man ſo bildlich ſich ausdrücken will, ein Anſtoß, welcher an-
eibt bei dem Gewonnenen nicht ſtehn zu bleiben, ſondern weitere

Erfolge zu ſuchen; es mag alles dies verſtärkt werden durch die äußern Veranlaſſungen, welche die gewonnene Kraft von neuem zu üben auffordern; dennoch müſſen wir ſagen, würde hieraus nimmermehr eine weitere Entwicklung hervorgehn, wenn nicht aus dem noch unangebrochenen Vermögen der neue Gewinn gezogen würde, weil nur in dieſem Vermögen die Möglichkeit zu der Wirklichkeit liegt, welche in dem höhern Grade der Entwicklung eintreten ſoll, und wenn nicht der freie Entſchluß ſich anſtrengte den höhern Grad des Lebens herbeizuführen. Dieſen kann nicht der niedere Grad des frühern Lebens geben, weil nichts mehr geben kann, als es hat, und ebenſo wenig können die äußern Umſtände ihn gewähren; denn durch dieſe kann ſich zwar die Lage des Dinges, aber nicht das Ding ſelbſt beſſern. Kein Fortſchritt wird daher vollzogen außer in der freien That des Dinges und die freie That des Dinges erſtreckt ſich auch nicht über den Fortſchritt hinaus, weil im Leben des Dinges nichts mehr geſetzt wird als der Grad, welchen der Fortſchritt erreicht, und weil der niedere Grad, von welchem aus der Fortſchritt erreicht wurde, als nothwendige Folge aus dem frühern Leben übergeht, alles übrige aber, was am gegenwärtigen Lebensacte ſich zeigt, den Umſtänden zugerechnet werden muß. Auch hierbei werden die Zweifel ſich geltend machen können, welche ſchon oben berührt wurden (245 Anm.), hergenommen von den ſcheinbaren Rückſchritten in unſerm Leben und dem dunkeln Gedanken des Böſen, welches wir uns zuzurechnen haben; ſie können aber nur dazu auffordern die Erfahrungen, welche auf ſie führen, genauer zu überlegen und bei Beurtheilung der einzelnen That den Zuſammenhang nicht unberückſichtigt zu laſſen, in welchem ſie mit dem Verlauf des ganzen Lebens ſteht.

248. Wenn wir in der Erklärung der Lebensacte zurückgehn müſſen von dem Spätern auf das Frühere, ſo werden wir zuletzt auf eine erſte Entwicklung des Lebens geführt werden, in welcher noch keine Folge eines vorhergehenden Grundes angenommen werden kann, in der Weiſe nemlich, in welcher wir das Verhältniß des Grundes zur Folge beſtimmt haben (247). Dem erſten Acte des Lebens liegt nur das Vermögen des lebendigen Dinges zu Grunde. In derſelben Weiſe müſſen wir auch ſetzen, daß dem Fortſchritte als ſolchem nur das Vermögen des Dinges zu Grunde liegt, weil er den niedern Entwicklungsgrad zwar als ſeine Bedingung, aber nicht als ſeinen Grund vorausſetzt. Mit dem Vermögen zu leben iſt aber in natürlicher Weiſe der Trieb zu leben verbunden,

eil das lebendige Ding, welches das Vermögen zu leben hat, ch wirklich in das Leben einzutreten ſeinem Begriffe nach ſtimmt iſt und daher das Streben hat das der Möglichkeit ch in ihm Geſetzte in die Wirklichkeit zu ſetzen. Dieſes treben, ſofern es noch ohne Erfolg iſt, bezeichnen wir mit m Namen des Triebes. Er ſetzt nichts weiter als den Anüpfungspunkt, welcher für das Prädicat im Subject liegt. eil das Subject, ſeinem Begriffe nach, dazu beſtimmt iſt rädicate, welche im Umfange ſeines Begriffes liegen, anzuhmen, haben wir ihm ein Streben nach dieſen Prädicaten izulegen und dieſes Streben iſt ſein Trieb. Es erſtreckt ſich her auch der Trieb auf alle mögliche Prädicate, auf den nzen Umfang des Begriffs oder auf alles, was im Vermön des Subjects liegt. Wenn auch günſtige Gelegenheit für rtſchritte in der Entwicklung, wenn auch die hierzu erforderhen freien Thaten des Individuums fehlen ſollten, ſo wird doch in ſeinem vollen Sein ſich behaupten und die Gelenheiten abwarten, welche ihm geſtatten in wirklichen Lebensätigkeiten als lebendiges Ding ſich zu erweiſen. Eben dieſen uſtand des Dinges, in welchem ſeine Entwicklung noch zuckgehalten iſt, wärend es doch ſeiner Natur oder ſeinem Wen nach als lebendiges Ding ſich beweiſen möchte, bezeichnen r damit, daß wir ihm einen natürlichen Trieb zum Leben ilegen. Wenn wir nun aber auch das wirkliche Leben des inges aus ſeinem natürlichen Vermögen und aus ſeinem narlichen Triebe abzuleiten haben, ſo bringen doch beide die kliche That nicht ſo hervor, daß ſie als nothwendige Folge rſelben angeſehn werden dürfte; denn die wirkliche That ſetzt ehr als Vermögen und Trieb, indem ſie das vollzieht, was dieſen, in dem einen nur angelegt iſt, in dem andern nur geſtrebt wird. Nur als Bedingungen, ohne welche die freie hat nicht ſein könnte, ſind Vermögen und Trieb zur freien hat anzuſehn, und nur ſofern ſie ſolche Bedingungen ſind, die freie That von ihnen abhängig; aber die Bedingung, ne welche etwas nicht ſein kann, gewährt nur die Möglichit deſſelben, die Wirklichkeit der freien That erfolgt nur darß, daß in ihr das lebendige Ding ſich ſelbſt beſtimmt, und

daher iſt jede That trotz ihrer Abhängigkeit von Vermö… und Trieb eine freie That. Daß nur aus einer ſolchen Selbſt… beſtimmung die That des einzelnen Dinges hervorgehen kön… ſpricht ſich darin aus, daß Vermögen und Trieb immer weit… gehn als die That, welche aus ihnen heraus ſich vollzie… denn beide betreffen das Allgemeine und Ganze des Weſe… die That aber bringt nur etwas Beſonderes zur Wirklich… So wie das Vermögen vom weiteſten Umfange iſt, ſo l… auch im Triebe das Anſtreben alles deſſen, wozu das Ver… gen vorhanden iſt; aber die That beſtimmt das Ding zu … nem beſondern Lebensacte und giebt erſt dadurch etwas a… Wirklichkeit ab, daß ſie das allgemeine thätige Ding zu … in beſonderer Weiſe thätigen Subjecte macht.

Bei dem Gedanken an die erſte Entwicklung der leb… Dinge, welcher ſich nicht umgehen ließ, hat der Determini… um dennoch alles Spätere aus dem Frühern ableiten zu k… dazu ſeine Zuflucht genommen zu behaupten, daß mit dem Ver… mögen der Trieb in unauflöslicher Verbindung ſtehe und ſchon eine Thätigkeit ſei, die erſte und kleinſte, aus welcher alle ſpätere Thätigkeit als nothwendige Folge hervorgehe. Daß nun mit dem Vermögen auch der Trieb es in Thätigkeit zu ſetzen unausbleiblich verbunden ſei, iſt richtig; wo eine Anlage, ein Talent vorhanden iſt, regt es ſich im Innern des Dinges und will ſich geltend machen. Dies liegt im Gedanken des Dinges, welches als Subject für Prädicate, die ihm in Wahrheit zugerechnet werden dürfen, gedacht werden ſoll; denn der Gedanke des Triebes ſagt nur aus, daß ein Subject die in ſeinem Vermögen liegenden Prädicate erwarte. Es muß aber beſtritten werden, daß dieſer Trieb ſchon eine wirkliche Thätigkeit ſei und ein wirklich zuzurechnendes Prädicat ſetze. Leibniz beſonders, in ſeinem Forſchen nach den kleinſten Elementen, aus welchen das Leben der Dinge ſich zuſammenſetze, hat die Meinung ausgeſprochen, daß der **nisus** oder **conatus**, welcher in dem natürlichen Triebe der Dinge geſetzt ſei, als das kleinſte Element des Lebens gelten müſſe, und iſt dadurch zu ſeinem Determinismus geführt worden, indem er alle größere Erfolge des Lebens aus dieſem kleinſten Elemente hervorgehen ließ. Es iſt dabei unbeachtet geblieben, daß der Trieb und ſein Anſtreben nur in das Unbeſtimmte geht, daß zugleich unendlich viele Triebe in uns … regen, ſo viele als Thätigkeiten in dem lebendigen Dinge angelegt ſind, und daß daher der natürliche Trieb zu keiner beſondern That uns beſtimmen kann. Wenn wir nur das Verhältniß der That

ermögen und den in ihm angelegten Trieben zu berückſichti-
:ten, ſo würden wir ſagen müſſen, daß uns die Wahl bliebe
ı den vielen Anregungen, welche wir in ihnen fänden, eine
welche uns auch in vielen Fällen die Erfahrung zu zeigen
Nun mag hinzugerechnet werden, daß die Wahl beſchränkt
eils durch Hemmungen, theils durch Anreizungen zur That,
in das wirkliche Leben eingreifen; aber es würde doch ſchwer-
) rechtfertigen laſſen, daß hierdurch der Trieb zu einer einzi-
)at mit Nothwendigkeit beſtimmt würde; denn auch die Reize,
als Antriebe in uns wirken, ſind in jedem Augenblicke viele
würde eine willkürliche Annahme ſein, wenn man behaup-
)llte, daß die Hemmungen keinen Spielraum der Wahl lie-
Daß jedoch dieſe Annahme nicht allein willkürlich, ſondern
alſch ſein würde, ergiebt ſich daraus, daß es überhaupt un-
t iſt, die Erklärung der Erſcheinungen nur auf äußere Reize
Hemmungen zurückzuführen. Jedes Ding hat mit allen übri-
Dingen das gleiche Recht unter den Gründen der Erſcheinun-
mitgerechnet zu werden, und da jedes Ding nur durch ſeine
igkeit Erſcheinungen hervorbringen kann, iſt auch ihm eine Thä-
t zur Hervorbringung der Erſcheinung anzurechnen. Gehen
uf den Beginn nicht nur des einzelnen Lebens, ſondern auch
ebens im Allgemeinen zurück, ſo würden wir in ihm nur das
ögen der Dinge und ihren Trieb ſich zu entwickeln in Anſchlag
en können, und wie die Verhältniſſe der Dinge zu einander
ſein möchten, weder Hemmung noch Reiz würden bei dieſem
n zur Erklärung herbeigezogen werden dürfen, weil Hemmung
Reiz ſchon Thätigkeiten der hemmenden und reizenden Dinge
ſetzen. Von dieſer Seite her würde alſo die Lehre von der
freiheit gegen die Einwürfe des Determinismus geſichert ſein;
nur deswegen nicht ausreichend, weil eine jede Wahl eine
legung vorausſetzt und die Ueberlegung ſchon eine That der
:tion iſt. Daß eine ſolche Wahl beim Erwachen des Bewußt-
und des Lebens nicht ſtattfinden kann, ſollte man nicht leug-
vollen; aber ebenſo wenig ſollte man aller Erfahrung zum
behaupten, daß gar keine Wahl in unſerer Selbſtbeſtimmung
mmen könne. Die Lehre von der Indifferenz des Willens
)em Gleichgewichte unter den Beſtimmungsgründen, in wel-
die Willkür den Ausſchlag geben müſſe (aequilibrium arbi-
wird nicht deswegen zu tadeln ſein, weil ſie in der Mitte
Lebens uns Wahl geſtattet, ſondern weil ſie überhaupt alle
lbeſtimmung von einer Wahl abhängig macht, von Beſtim-
sgründen redet, welche doch nicht beſtimmen, ſondern alles im
)gewicht ſchweben laſſen ſollen, und mit dem Determinismus
rthum theilt, daß wir nicht in, ſondern zu der That uns

bestimmen. Doch es würde uns zu weit führen, wenn wir alle irrthümliche Voraussetzungen des Indifferentismus zurecht wollten, da wir an dieser Stelle nur den Determinismus gegen streiten und das Richtige, was der Indifferentismus gegen ihn gebracht hat, zu bestätigen haben. Dies, soweit es hier zu berichtigen ist, besteht in zwei Punkten, daß die Selbstbestimmung weder aus den äußern Verhältnissen, noch aus dem Vermögen dem Triebe des sich bestimmenden Dinges genügend erklärt werden kann. Wenn man von den äußern Verhältnissen alles ableiten wollte, so würde man zum Fatalismus geführt werden; der Determinismus aber unterscheidet sich vom Fatalismus nur dadurch, er außer den äußern Bestimmungsgründen auch die innern Bestimmungsgründe, die Folgen der frühern Thaten und zurückgehend, den Beginn des Lebens auch das Vermögen und den Trieb, in Anschlag bringt. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß der Fatalismus sich nicht unterscheiden würde, wenn er Vermögen und Trieb von außen zu uns kommen ließe. Diese Annahme müsse doch nicht nothwendig gemacht werden müssen und es bleibt der Unterschied zwischen Fatalismus und Determinismus, wenn der letztere zwar annimmt, was unvermeidlich ist, daß Vermögen und Trieb zwar gegeben, aber nicht von außen gegeben sind, sondern als eine innere Natur der Dinge bestehn, nur daß dieser Unterschied für die Folgerungen über die besondern Thaten der Dinge von keinem Belang ist; denn mögen nun die äußern Verhältnisse oder mögen das innerlich angelegte Vermögen und sein Trieb über die That entscheiden, in beiden Fällen kann die That nicht dem gegenwärtig thätigen Subjecte zugerechnet werden, wie es die sittliche Urtheilsbildung verlangt. In dem einen Falle bleibt nur äußere, in dem andern nur innere Nothwendigkeit der That übrig. Gegen die Annahme des Determinismus aber, daß die That durch Vermögen und Trieb bestimmt werde, schützt uns die Betrachtung, daß Vermögen und Trieb allgemein, die That dagegen besonders ist und das Besondere nicht ohne nähere Bestimmung aus dem Allgemeinen erklärt werden kann. Diesen rein logischen Grund sucht der Indifferentismus nur zu veranschaulichen, indem er uns an die Erfahrungen unserer Wahl verweist; aber er schadet dabei auch, wie gezeigt, der Allgemeinheit des Grundes, indem er eine Wahl annimmt, wo noch alle Bedingungen einer solchen fehlen. Es ist aber auch nicht allein das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern, sondern auch das Verhältniß des Möglichen zum Wirklichen, was uns abhalten muß der Annahme beizustimmen, daß der Trieb eine That sei, welche ihre nothwendigen Folgen haben müsse. Denn der Trieb setzt immer nur ein Aufheben aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ein Aufheben aber nicht

aß; erſt in der That vollzieht ſich die Wirklichkeit, welche
iſt um die wirkliche Erſcheinung zu Stande zu bringen.
kann der Trieb nicht zugerechnet werden, ſondern nur die
He That. Zwiſchen das Vermögen des lebendigen Dinges
ine That ſchieben wir den Trieb nur deswegen ein, weil wir
en beiden eine Verbindung ſetzen müſſen, einen Uebergang
am aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, indem die That
ne ſich bildende betrachtet wird. Daher wird auch der Trieb
hn als ein im Uebergehn, in der Bewegung Begriffenes und
von dieſer Seite bedarf die Leibniziſche Lehrweiſe einer Be-
gung, weil das kleinſte und einfache Element des Lebens und
Werdens nicht als eine Bewegung, nicht als ein zuſammenge-
s Uebergehn gedacht werden kann.

249. In der Folge der Thaten bleibt der Trieb des le-
igen Dinges, indem er ſich zu weitern Thaten rüſtet, zu-
) mit dem Vermögen, aus welchem er ſtammt; aber er
t, wie das Vermögen und das lebendige Ding, auch nicht
ändert. Denn indem aus dem Vermögen des Dinges
That zur Wirklichkeit kommt, erliſcht das Vermögen und
der Trieb zu dieſer That; die That kann nicht wiederholt
n (240). Aber ſo wie die That in ihren Folgen ſich
ßt, ſo geht auch das Vermögen und der Trieb nicht zu
n Thaten über, welche die vergangenen Thaten unberück-
ßt laſſen könnten, vielmehr iſt die Umbildung beider von
irt, daß ihre weitern Erweiſungen die Folgen ihrer frühern
iſungen übernehmen müſſen. Der Trieb, welcher zu wei-
Thaten treibt, geht daher auf die Wiederholung der frü-
Thaten in ihren Folgen, aber nicht als ſolcher, welche
vollzogen werden müßten, ſondern als ſolcher, welche mit
wendigkeit in weiterer und höherer Entwicklung ſich einſtel-
ſobald die Gelegenheit ſich darbietet. Daher liegt in jeder
tretenen Entwicklung die Anregung dieſelbe Entwicklung
einem neuen Zuſatze aus dem noch unentwickelten Ver-
n eintreten zu laſſen. Was wir geübt haben, ſuchen wir
neuem und in neuen Anwendungen zu üben. Das durch
icklung umgeſtaltete Vermögen nennen wir nun die er-
ene Fertigkeit. Was in der Anlage lag iſt nun fertig
rden und geht als ein ſolches auf die weitern Thaten des
s über. Der Trieb iſt fertig und bereit die erworbene

Fertigkeit ſogleich in Anwendung zu ſetzen, ſo wie ſie zu neuer Anwendung gebracht werden kann. Die von neuen in Uebung geſetzte Fertigkeit iſt die Bedingung eines jeden Fortſchritts in der Entwicklung des Lebens; denn damit ein Fortſchritt gewonnen werde, muß das früher Gewonnene noch als gegenwärtig ſich erweiſen (123). Eine Uebung in der freien That geht der Fertigkeit vorher; durch ſie kommt das entwickelte Vermögen, welches zur Fertigkeit geworden iſt, erſt zu Stande; in ihr eignet das lebendige Ding das in ſeiner Anlage Liegende zu bleibendem Beſitz ſich an; eine andere Uebung der Fertigkeit folgt ihrem Beſitz; ſie iſt nur möglich im Fortſchritt; denn geübt kann ſie nur werden, indem ſie in eine neue Anwendung gebracht und in ihrem Gebrauch erweitert wird. Daher bleiben in der Folge des Lebens und in der Uebung der Fertigkeiten einerſeits die Folgen der frühern Thaten, andererſeits der Trieb zu neuen Entwicklungen und andern freien Thaten, welche zu den erworbenen Fertigkeiten neugewonnene Fortſchritte hinzufügen.

Es iſt zu einem allgemein verbreiteten Grundſatze geworden, durch welchen wir uns zum Eifer in unſern Beſtrebungen anfeuern pflegen, daß wer keine Fortſchritte mache, nicht allein ſtehen bleibe, ſondern auch zurückkomme. Darin eine Uebertreibung zu ſehen, welche nur aus praktiſchen Rückſichten, um unſere Trägheit anzuſpornen, gemacht würde, haben wir keinen Grund. Die Erfahrung ſcheint hinreichend die Wahrheit des Grundſatzes zu bestätigen. Wenn auch Rückſchritte in aller Beziehung, in abſoluter Bedeutung, nicht ſtattfinden ſollten, ſo bemerken wir doch Rückſchritte in den beſondern Fertigkeiten, welche wir uns angeeignet haben, ſobald wir ſie zu üben unterlaſſen, und wenn auch ein gewiſſer Schein in ihrer Schätzung vorher und nachher mitunterlaufen ſollte, ſo werden wir doch ſchwerlich beſtreiten können, daß Störungen in der Uebung unſerer Fertigkeiten eintreten, ſobald wir ſie nicht durch fortwährender Uebung erhalten. Was aber die Erfahrung hier ausſagt, wird durch die allgemeinen Forderungen der Vernunft beſtätigt, nur nicht in dem ungefähren Ueberſchlag, auf welchen jene ihr Urtheil ſtützen kann, ſondern in genauern Beſtimmungen. Von Rückſchritten in abſolutem Sinn wiſſen dieſe Forderungen freilich nichts, weil die Vernunft nur Fortſchritte fordern kann. Aber ſie werden zugeſtehn können, daß organiſche Fertigkeiten mit dem Verluſt der Werkzeuge, welche zu ihnen nöthig ſind, und

ju können und daß dieſer Verluſt uns beſtändig droht,
nicht darüber wachen ſie durch fortwährenden Gebrauch
ſtbar zu erhalten. Sie werden auch einzuräumen bereit
wir durch die Erfahrung oft uns enttäuſcht finden, wenn
hes uns angeeignet zu haben glaubten, was im Fortgange
s uns wieder verloren ging, zum deutlichen Beweiſe, daß
wahrhaft zu bleibendem Beſitze von uns ergriffen worden
icht weniger werden ſie in Anſchlag bringen, daß die na-
Bedingungen, unter welchen unſere Vernunft ſteht, man-
im, welchen das Leben uns wirklich gebracht hatte, unſern
ie unſerm Gebrauch auf Zeiten entrücken, ohne daß er
klich verloren gegangen wäre. Die äußern Verhältniſſe
r immer in Rechnung zu bringen, welche erworbenen Fer-
günſtige Veranlaſſungen bieten, aber auch verſagen können.
rch ſie Hemmungen eintreten, werden wir ſagen können,
e Fertigkeiten in den Hintergrund unſeres innerſten We-
ckgetreten ſind, wo ſie wie regungslos und unbemerklich
a lauern ſie auf die Gelegenheit, welche ſich ihnen doch
öffnen wird um wieder in das ſichtbare Leben einzutreten.
ein ſolches Vertrauen hegen dürfen, dafür hat denn doch
rung ſchon manchen Beleg gebracht und dafür ſtehn die
gen unſerer Vernunft ein. Dieſe ermahnen uns aber auch
ſchritt des Lebens unabläſſig zu ſuchen, weil ſie eben
s verweiſen, daß wir nichts Erworbenes, keine Fertigkeit
nen können, wenn ſie nicht gebraucht und in neuen Fort-
ur Anwendung gebracht wird. Unſere Grundſätze, unſere
ſind nur unſer, wenn wir ſie anwenden; indem ſie ge-
werden, bewähren ſie ſich als Grundſätze und Tugenden
en ihre Macht, indem ſie den höhern Grad der Entwick-
eiführen. Dieſe Einſicht hat zu der Lehre von der Fort-
der Fertigkeiten getrieben, welche Ariſtoteles, geleitet von
agen der Erfahrung, von dem Vermögen der lebendigen
unterſcheiden wußte, einer Lehre, welche ſeine Schule
zu weiterer Entwicklung gebracht hat. Sie iſt ſo gemein
ch, daß ſie faſt in Verachtung gerathen iſt, und trägt doch
reifendſten Folgerungen in ſich, welche nur durch genauere
dung geſichert werden können. Wir werden ſie nicht ver-
dürfen, weil ſie in den barbariſchen Formeln der Schola-
ns gelangt iſt; wir werden auch dieſe Formeln nicht ver-
rfen, weil ſie denn doch noch immer genauer die noth-
Unterſcheidungen hervortreten laſſen, als neuere Lehrweiſen,
ſſelbe in geſchmackvollerer Weiſe zu ſagen unternommen
Die Ariſtoteliker unterſcheiden nicht allein das Vermögen
, potentia) von der erworbenen Fertigkeit (ἕξις, habi-

tus), ſondern ſchieben auch zwiſchen beide die überſinnliche That (ἐνέργεια, actus) ein, durch welche die Fertigkeit gewonnen wird. An der Ausbildung der Erkenntnißtheorie haben ſich dieſe Unterſcheidungen entwickelt, mit gutem Grund, weil wir in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung der vernünftigen Forderungen von der Forderung des Fortſchreitens im Wiſſen ausgehn müſſen. Der natürlichen Ordnung folgen ſich da der mögliche Verſtand oder der Verſtand dem Vermögen nach (intellectus in potentia), welcher auch der materielle Verſtand heißt, weil er die Materie iſt, welche, anfangs formlos, durch unſere freie Thätigkeit gebildet werden ſoll, alsdann der wirkliche Verſtand (intellectus in actu), welcher in freiem Denken das Wahre ergreift, und endlich der erworbene Verſtand (intellectus adquisitus, adeptus, intellectus in habitu), welcher im Beſitz des erkennenden Subjects iſt und nach der erwerbenden Forſchung ihm als fertige Einſicht oder als Fertigkeit beiwohnt. Was in ſolcher Weiſe über den Verſtand gelehrt wird, kommt aber auch in denſelben Unterſcheidungen bei jeder Art der vernünftigen Bildung vor. Unſer formloſes Vermögen iſt nur die Materie, welche wir zu beſtimmter Geſtalt zu bringen haben; in der freien That thun wir dies und beſtimmen uns ſelbſt, indem wir unſere Anlagen entwickeln; in Folge einer ſolchen Bildung, welche wir unſern Anlagen geben, genießen wir alsdann die erworbene Bildung in unſerer Fertigkeit, welche wir beſtändig zu neuen Anwendungen in Bereitſchaft haben. Die myſtiſche Färbung, welche dieſe Lehre angenommen hat und durch welche ſie faſt in Verruf gekommen iſt, hat nur an zwei unweſentliche und nicht allgemein getheilte Annahmen ſich angeſchloſſen, daß nämlich der thätige Verſtand (νοῦς ποιῶν, intellectus agens) einem andern Subjecte, als der leidende oder materielle Verſtand, zugeſchrieben wurde, und daß man den erworbenen Verſtand, den Verſtand der Adepten, in einer Vollendung ſich dachte, welcher ihn in Ruhe ſeiner erworbenen Fertigkeiten genießen laſſe. Beiden Uebelſtänden begegnet unſere Lehre, wie ſie auch ſchon von einſichtigen Scholaſtikern beſeitigt worden ſind, dem erſten, indem uns feſtſteht, daß die Wirklichkeit deſſen, was in dem Vermögen eines Dinges liegt, nicht allein nur aus dem Vermögen dieſes Dinges, ſondern aus ihm auch nur durch daſſelbe Ding gezogen werden kann, weil ſie ſonſt dieſem Dinge nicht in Wahrheit zugerechnet werden, ſondern nur als Erſcheinung an ihm vorkommen könnte; dem andern, weil wir die erworbenen Fertigkeiten nur in weitern Fortſchritten zur Anwendung kommen laſſen, ſo daß niemals der Genuß oder das Bewußtſein der Fertigkeiten ſtattfindet ohne freie That, in welcher ſie gebraucht werden. Unſerer vernünftigen Bildung ſind wir uns nur bewußt, indem wir ſie zu neuen Erfolgen anſtrengen.

250. Die Folge der Lebensacte muß als eine geſetzmä-
ge angeſehn werden, weil eine jede ſpätere That nur unter
r Bedingung der frühern Thaten eintreten kann, welche die
rtigkeit zu ihr verliehen haben. Der höhere Grad der Ent-
icklung kann nicht erreicht werden, ohne daß zuvor die Stufe
r niedern Entwicklung durchſchritten worden wäre, und der
iedere Grad ſetzt ſich im höhern fort mit Nothwendigkeit.
aher ſtehen die einzelnen Lebensacte, nicht allein weil ſie ab-
ngig vom allgemeinen Weſen des Dinges ſind (239), ſondern
ch weil ſie in einer regelmäßigen Aufeinanderfolge gedacht
erden müſſen, unter einem allgemeinen Geſetze. Dieſe Ge-
tzmäßigkeit ihrer Folge hebt aber ihre Freiheit nicht auf, weil
de einzelne That die früher gewonnene Fertigkeit nur in ſich
ufnimmt um ſie weiter fortzuführen, ſie zu ihrem Zwecke ge-
raucht und zwar durch ſie möglich, aber nicht nothwendig
emacht wird. Die ſpätern freien Thaten werden durch die
ühern nur möglich gemacht, weil dieſe die Mittel für jene
arbieten, ſie vorbereiten und deswegen die ſpätern Thaten auch
ie Folgen der frühern freiwillig in ſich aufnehmen. Nur
wei Fälle laſſen ſich denken in dem Verhältniß des frühern
um ſpätern Leben. Entweder bieten die frühern Entwicklun-
en die Mittel dar zu einer ſpätern Entwicklung, welcher durch
en im Vermögen angelegten Trieb angeſtrebt wird, oder ſie
ieten die Mittel nicht dar; in jenem Falle kann die freie
That vollzogen werden, in dieſem nicht, weil die Stufe des
ebens noch nicht erreicht iſt, auf welchem ſie möglich gewor-
en. Nur in dieſem Fall würde man annehmen können, daß
ie Freiheit des Spätern beſchränkt oder aufgehoben würde
urch das Frühere, nicht aber in jenem Fall; in dieſem Fall
ber tritt auch die freie That gar nicht ein, ſondern iſt nur
nmöglich, und daher wird in keinem Fall die Freiheit der
haten durch die Folgen der frühern Thaten beſchränkt, viel-
ehr iſt es nur ein Mangel an frühern Entwicklungen, was
ie Freiheit der Thaten beſchränken kann. Daher werden wir
on der geſetzmäßigen Folge in der Entwicklung des Lebens
ine Gefahr für die Freiheit der Thaten zu beſorgen haben.

Schon der oberflächlichen Beobachtung des äußern Lebens macht ſich die geſetzmäßige Folge in den Entwicklungen des Lebens bemerklich. Sie verräth ſich in der Reihe der Lebensalter, von welchen keines ſeine Stelle vertauſchen kann, jedes die Reife ſeiner Zeit erwarten muß um eintreten zu können, alsdann ſeine Zeit zu dauern und einem andern Alter die Stelle zu räumen hat. Daß dieſe Lebensalter verſchiedene Grade der Entwicklung bezeichnen, giebt auch das phyſiſche Leben zu erkennen, ſo wie daß in ihnen das ſpätere die Folgen des frühern zu übernehmen hat; daß jedoch dieſe Folgen immer von einem niedern zu einem höhern Grade führen ſollten und die Freiheit des ſpätern Lebens nur begünſtigten, kann man aus dem phyſiſchen Leben nicht mit Sicherheit entnehmen, weil es überhaupt nur Zeichen der Freiheit, aber nicht die Freiheit ſelbſt zeigt. Dem Nachdenken des Verſtandes iſt es vorbehalten das rechte Verhältniß in der geſetzmäßigen Folge der Thaten und ihrer Erſcheinungen zu ermitteln, dabei wird man vor allen Dingen der Meinung entſagen müſſen, daß wo das Geſetz herſche die Freiheit verſchwinde (239 Anm. 1). Nur wenn das Geſetz mit einem äußern Zwang bekleidet wäre, würde von ihm der Freiheit Gefahr drohen. Aber auch in dieſem Fall würde nicht das Geſetz, ſondern die vollſtreckende Macht den Zwang herbeiführen. Das Geſetz, welcher Art es auch ſei, immer wird es nur als eine allgemeine Regel gedacht werden können, welche von den beſondern unter ihr befaßten Sachen ihre Macht erhält und kann daher dieſen beſondern Sachen, welche in ihm als beſtimmende Mächte auftreten, ihre Freiheit nicht rauben. Wir haben geſehen (239), daß die Macht des Allgemeinen über das Beſondere in der freien That nicht beſtritten werden darf, aber auch die Freiheit der That nicht gefährdet, weil an der Macht des Allgemeinen das Beſondere auch ſeinen Antheil hat. Suchen wir daher das [illegible] im Allgemeinen, ſo müſſen wir auch ſagen, daß die beſ[illegible] Dinge auch ihren Antheil haben am Geſetz und daß ſie nicht [illegible] unter ihm ſtehen, ſondern es auch ſelbſt machen und geben. [illegible] dieſem Lichte würden wir nun auch das Verhältniß der beſ[illegible] Thaten, welche mit einander das allgemeine Geſetz des [illegible] bilden, zu einander zu betrachten haben. Jede von ihnen h[illegible] theil daran dem Geſetze ſeine Kraft zu geben, und indem ſie d[illegible] ſetz beſtimmen hilft, beſtimmt ſie auch ſich ſelbſt durch das [illegible] durch welches ſie beſtimmt iſt, und iſt alſo frei. Hier[illegible] würde noch eine Beſchränkung der Freiheit einer jeden b[illegible] That durch die Freiheit der übrigen Thaten geſetzt werden [illegible] denn das Geſetz gemeinſchaftlich zu Stande bringend, be[illegible] ſie nicht allein ſich ſelbſt, ſondern werden auch beſtimmt. [illegible] nun aber das beſondere Verhältniß der frühern zu den [illegible]

s betrifft, ſo läßt ſich nicht einmal eine ſolche Beſchränkung
eiheit der ſpätern durch die frühere Entwicklung aus dem
s des Grundes und der Folge ableiten, weil das Frühere
ittel dem Spätern ſich unterordnet. Die poſitiven Ergeb-
einer ſich entwickelnden Kraft können die Macht der ange-
nen Kraft nur mehren. Es kann ſich wohl ereignen, daß man
rühern Leben Schuld geben möchte nicht das geleiſtet zu haben,
on ihm erwartet werden konnte, und daß alsdann die wohl-
n Folgen der reifen Bildung ausbleiben, welche man einem
alter nach allgemeinem Ueberſchlag zutrauen darf, und auch
Mangel der Bildung pflegt man unter den Folgen der
vergeudeten Zeit aufzuzählen; aber es verſteht ſich von ſelbſt,
was, was nicht vorhanden war, keine Folgen haben kann,
s tritt daher hierbei nur eine von den Ungenauigkeiten in
brechnung ein, welche Verneinungen für Bejahungen gelten

Wenn wir dagegen unſere Gedanken bei den wirklich ein-
nen Lebensentwicklungen feſthalten, ſo werden wir von ihnen
pten müſſen, daß ſie nur fertige Bildungselemente auf das
: Leben übertragen können und daß aus ſolchen keine Be-
tung des künftigen freien Lebens erfolgen kann. Es geſchieht
hl, daß wenn wir früher eine Wahrheit erkannt haben, der
ke derſelben unwillkürlich, wie wir ſagen, ſich uns erneuert
ls eine unbequeme Folge unſerer frühern Erkenntniß in dem
blicke uns ſtört, wo wir gegen dieſe Wahrheit ſündigen möch-
Wer rechnen gelernt hat, möchte ſich vielleicht bei gelegener
zu ſeinem Vortheil verrechnen; aber er kann es nicht und
: ſich nun verſucht fühlen ſeine gewonnene Fertigkeit zu be-
gen, daß ſie ſeine Freiheit ſchmälere. Eine ſolche Freiheit
en zu können mag denn freilich durch das Geſetz beſchränkt
n, auch durch das Geſetz des Grundes und der Folge; aber
: werden die Seligen, welche nicht ſündigen können, nieman-
meiden, weil ſie von ihnen nur Schwachheit und Sklaverei
Ende genannt wird. Wir werden hierdurch nur daran er-
daß der Gedanke der Freiheit zunächſt eine Verneinung
39 Anm. 1), und in dieſem Sinne mögen die der Freiheit
n, welche von der Leerheit an jeder Bildung den wenigſten
erwarten. Wer dagegen auch das Bejahende in dem Ge-
der Freiheit erkannt hat, wird von den Folgen einer inhalt-
Bildung und dem Geſetze, welchem ſie uns unterwirft, keine
für die Freiheit fürchten. Es iſt wahr, wer einen reichen
von Gedanken, von ſittlichen Entſchlüſſen und Grundſätzen,
hetiſcher und religiöſer Bildung aus ſeinem frühern Leben
h bringt zu ſeinen gegenwärtigen Unternehmungen, wird
ihn von tauſend verkehrten Einfällen abgehalten werden;

folge zu bleibendem Beſitz uns angeeignet worden ſind. Wir
Gedanke des Willens zu beſtimmen iſt, dazu hat zuerſt Leibniz
Weg gebrochen, indem er ihn als die Tendenz von der einen
ception zur andern bezeichnete. Er unterſchied hierbei nur nicht
nau genug den Willen vom Begehren und das ſinnliche Be
ſein, die Perception, von dem Bewußtſein, welches aus freier
tigkeit uns erwächſt, obwohl ſeine allgemeinen Grundſätze ſch
hinreichende Anleitung gaben. Wir können bei Betrachtung
res innern Lebens nicht ununterſchieden laſſen, was wir haben
was wir begehren. Was wir haben iſt in unſerm Bewußtſein
gedrückt als unſer gegenwärtiger Beſitz, die Wirklichkeit, von
cher wir ſchon Beſitz ergriffen haben im Verfolg unſeres bish
Lebens; wie ſehr wir aber auch hiermit zufrieden ſein mögen
befriedigt es doch unſere Wünſche, die Forderungen unſerer
nunft nicht, weil unſer Vermögen durch die Wirklichkeit be
wonnenen Bewußtſeins nicht erſchöpft iſt; daher lebt in uns
mit dem Bewußtſein des ſchon Vergegenwärtigten ein Beſtreben
daſſelbe hinauszugehn und in einem künftigen Bewußtſein
Beſitz zu ergreifen. Dieſes Beſtreben nennen wir unſer Be
Es läßt uns in keinem Augenblick beim Gegenwärtigen
die Gegenwart nicht dauern, ſie in die Zukunft hinübertreten
daß auch mit dem Bewußtſein des Gegenwärtigen das Be
des Künftigen beſtändig vergeſellſchaftet iſt. Wenn wir
was wir wirklich gewonnen haben und gewinnen ſollen,
Vermögen zurückführen müſſen, ſo werden wir im Blick auf
gegenwärtige Entwicklungsſtufe ein doppeltes Vermögen in
unterſcheiden haben, das Vermögen für das gegenwärtige
ſein und das Vermögen zu dem Begehren des Zukünftigen.
in dieſer Beziehung unterſcheiden ſich Vermögen zum Be
und Begehrungsvermögen; denn aus dem Begehrungsver
welches nicht mit dem Vermögen auch in Handlungen ein
zu verwechſeln iſt, geht nichts anderes hervor als Acte des
ſeins und daſſelbe, was wir jetzt begehren, wird einſt in
wußtſein eingetreten ſein als hervorgegangen aus unſerm V
zum Bewußtſein. In unſerm Vermögen liegt es, das ſch
wonnene in unſerm Bewußtſein zu behaupten, ſo wie das
noch zu Ergreifende zu begehren. Unſer Vermögen, ſofern
Bewußtſein zu bewahren weiß, nennen wir das Vermö
Bewußtſein; unſer Vermögen, ſofern es das Zukünftige
nennen wir das Begehrungsvermögen. Beide verhalten ſich
ander wie Bewußtſein und Bewußtwerden, welche ihre Th
ſind; denn das Vermögen zum Bewußtſein bringt nur Be
das Begehrungsvermögen aber nur das Anſtreben und Werden
nes Bewußtſeins oder das Bewußtwerden hervor, welches in

n That, im Entſchluß ſeinen jedesmaligen Abſchluß findet. Willen dagegen und den Verſtand, über deren Verhältniß zu der Determinismus und der Indifferentismus in Streit ern fand, haben wir nur als Unterarten des Begehrungsver- is und des Vermögens zum Bewußtſein anzuſehn, ſo daß der über ihr Verhältniß ſchon deswegen zu keinem reinen Er- kommen konnte, weil die Frage, welche zur Unterſuchung deſ- führte, nicht allgemein genug geſtellt war. Was dieſe Un- e betrifft, ſo können wir für unſere gegenwärtigen Unterſu- n uns damit begnügen die Unterſchiede des Bewußtſeins nur ig zu berühren; wir unterſcheiden da zwiſchen Gefühl oder ümlichem Bewußtſein, der Thätigkeit des Gefühlsvermögens, wiſchen Erkenntniß oder allgemeingültigem Bewußtſein, der keit des Erkenntnißvermögens, in welchem wir dem Verſtande ſeine ihm zugehörige Stelle angewieſen haben (165). Die chiede des Begehrens liegen unſerer gegenwärtigen Unterſuchung . Das Begehren oder Beſtreben aus einem in den andern Act Bewußtſeins überzugehn hat eine doppelte Seite, je nachdem die andlung des Bewußtſeins aus der Receptivität oder Spontaneität lebendigen Dinges gezogen werden ſoll (165); iſt das Begeh- auf einen Act der Receptivität gerichtet, ſo nennen wir es das nliche Begehren; ſeine Richtung auf einen Act der Spontaneität nd das Wollen genannt; dieſen entgegengeſetzten Richtungen ent- rechen das ſinnliche Begehrungsvermögen und der Wille. Aber ach zwei Arten des Bewußtſeins laſſen ſich hiernach unterſcheiden, enn man das Bewußtſein in Beziehung auf ſeinen Urſprung be- rachtet, das ſinnliche und das überſinnliche Bewußtſein. Es ver- eht ſich nun von ſelbſt, daß alles, was dem ſinnlichen Begehren ugehört, nicht frei iſt; nur die Acte der Spontaneität, alſo des Willens, haben auf Freiheit Anſpruch. Man wird aber auch nicht berſehn, daß beide Seiten des Begehrens eng in einander ein- reifen und aus dem Leben der Dinge eine Miſchung des Freien nd des Unfreien machen. Von einander getrennt können beide n der Wirklichkeit nicht vorkommen, weil ſonſt ein Bewußtſein aus einer Receptivität ſich ergeben würde, welches wir gar nicht woll- en und in welchem wir gar keine reflexive Thätigkeit übten, oder on der andern Seite ein Bewußtſein aus reiner Spontaneität, in welchem wir an keine äußere Anregung uns anſchlöſſen. In jeder Erſcheinung iſt Freiheit, aber keine Erſcheinung iſt frei (241); in jedem Selbſtbewußtſein haben wir einen freien Act zu erblicken, welcher nur von dem ſeiner bewußten Weſen vollzogen werden kann (245). Auf den Willen werden wir nun jede freie That zurück- zuführen haben. Dagegen ſind alle Einwendungen des Determi- nismus eitel. Wenn ſie die Abhängigkeit des Willens vom Ver-

ſtande oder richtiger vom Bewußtſein behaupten,
in beſondern Anwendungen die Sätze zur Spra
hängigkeit des Spätern vom Frühern geltend ma
ſchon früher auf ihre Schranken zurückgeführt
Anm.). Wir werden nicht zu leugnen nöthig h
überlegungen unſeres Verſtandes Beweggründe
Willens abgeben, was die Indifferentiſten abz
ben; wir werden dabei auch den Einfluß frühe
ſchlag bringen können oder, um ganz allgemein
Frühern zum Spätern zu faſſen, wir werden da
Bewußtſein als Grundlage eines jeden ſpätern
ten, aber aus der Zuſammenrechnung aller dieſer
ſich immer nur ergeben, daß ſie eine Vorbereitu
act darbieten, welcher nun eintreten ſoll, eine
ohne welche er gar nicht eintreten könnte, nic
gegenwärtig eintreten müſſe. Denn es ſoll ein
an das ſchon gewonnene Bewußtſein ſich anſchlie
nur ein neues Begehren zu ſeinem Grunde hab
Bewußtſein angeſtrebt werden muß und das Beg
Streben nach Bewußtſein bezeichnet. Sofern
wußtſein auch einen Fortſchritt in der Entwicklu
halten ſoll, kann es auch nur einem Acte der
des Willens aus dem eigenen Vermögen des t
aus ſeinen Urſprung verdanken. Vergebens w
niſten einwenden, daß wir unausbleiblich, we
niß oder das Bewußtſein hätten, daß etwas
Wollen des Guten haben würden und daß a
Guten nur die nothwendige Folge von jen
um dieſem Einwande Kraft zu geben, wür
müſſen, wie wir das Bewußtſein, daß etwa
ten, ohne es zu wollen. Nicht weil ich w
mir bewußt bin, daß etwas gut iſt, will
es begehre und will, erkenne ich und brin
daß es gut iſt. Nicht das Begehren folg
dern das Bewußtſein folgt dem Begehren
gut iſt, heißt nichts anderes als einſehn
rungswerth, und ſetzen, daß es begehrun
nur durch einen Act des Begehrens kom
Dem Bewußtſein geht das Bewußtwer
jedem Bewußtſein und alſo auch vom
Determiniſten ſetzen voraus, daß wir
des Guten haben könnten vor der Ve
es ergreift; wenn dies wäre, würde
dieſe aus jenem nothwendig folge; d

wollen iſt ein und derſelbe Act. Aber die Vorausſetzung
; denn das vollſtändige Bewußtſein des Guten kann ſich
rſt aus der That ergeben, welche es ergreift. Wenn das
n mir ergriffen und mir gegenwärtig iſt, weiß ich, was
in ihm; ſo lange es in der Zukunft liegt, kann ich wohl
vermuthen, was es mir leiſten werde, aber nicht ſeine Güte
ig ermeſſen. Ein ſolches ungewiſſes Bewußtſein kann kei-
iſſen Entſchluß begründen. In dem Momente der That,
her, leuchtet mir ein, daß etwas, was ſie ſetzt, gut ſei;
t die That innerlich vollzogen und fertig; vor dem Mo-
er That muß ich ſie begehren, da iſt ſie und alles Gute,
ihr liegt, meinem Bewußtſein noch nicht gegenwärtig; ich
noch nicht erfahren; daher kann ich auch im Begehren das
ch nicht wiſſen, welches durch daſſelbe ergriffen werden ſoll.
ch den Willen hindurchgehend wird alſo das vollſtändige
ſein des Guten gewonnen; wir kommen durch ihn zum Be-
lben, in welchem wir erfahren und wiſſen, was wir an ihm
Daher darf kein Zweifel daran geſetzt werden, daß der
lles Gute in uns verwirklicht und das Bewußtſein des Gu-
eine Folge des Willens iſt. Durch den Willen ſind wir
as wir wirklich ſind, und was wir wirklich ſind, davon haben
ann das Bewußtſein, daß wir es ſind. Was wir aber ſind,
geworden, und geworden ſind wir es nur durch unſere Wil-
welche unſer wirkliches Sein und damit auch das Bewußtſein
uns gebracht haben. So wie unſer Sein nur durch das
hindurchgeht, ſo geht auch unſer Bewußtſein nur durch das
werden hindurch, alſo durch das Streben nach Bewußtſein
rch das Begehren, welchem der Wille nicht fehlen kann.

52. Den Entwicklungen des Lebens gehen aber auch
ig Störungen des Lebens zur Seite, weil das Leben
der Erſcheinung ſich entwickeln kann und der Schein
wußtſein der Wahrheit des Seins ſtört. Die Umſtände,
deren Einwirkung die Entwicklung der einzelnen Dinge
wie ſie Erregungen des Lebens abgeben, ſo ziehen ſie
on der reflexiven Thätigkeit ab, in welcher das leben-
ding das in ſeinem Vermögen Liegende zum wirklichen
und ſich zum Bewußtſein bringen ſoll. Das lebendige
von den Umſtänden erregt, will nicht allein ſich, ſon-
auch Anderes erkennen, und weil es nur in ſeinem Ver-
ſe zur Außenwelt ſich ſelbſt erkennen kann (217; 227
, wird es in ſeinem Bewußtſein getheilt und von dem

Bewußtſein ſeiner ſelbſt abgezogen. Sein Bewußtſein wechſelt zwiſchen ſeiner Reflection auf ſich und ſeiner Beachtung ihm fremder Dinge, welche einen Schein auf ſein Leben werfen. Je mehr dieſer Dinge, je mannigfaltiger die Erregungen des Lebens ſind, welche ihm von ihnen zukommen, um ſo größer iſt auch die Gefahr der Zerſtreuung für ſein Selbſtbewußtſein, welches doch nur in dieſer Action und Reaction des Lebens ſich entwickeln kann und die Gefahr der Zerſtreuung über ſich nehmen muß. Aus dem Anſetzen und Abſetzen in dieſer Action und Reaction geht der periodiſche Wechſel des Lebens hervor. Die Noth der Zerſtreuung zeigt ſich aber darin, daß wir nun nicht im Stande ſind unter der Mannigfaltigkeit verſchiedener und nach verſchiedenen Seiten unſere Kräfte in Anſpruch nehmender Anregungen alle unſere erworbenen Fertigkeiten und das Ganze unſeres ſchon entwickelten Bewußtſeins in regelmäßiger Folge zuſammenzuhalten. Die neueintretenden Anregungen, aus zufälligen Umſtänden herrührend, fordern zu neuen Thätigkeiten auf, welche nicht nothwendig die Anwendung der ſchon erworbenen Fertigkeiten verlangen und ſie zu weiterer Entwicklung fördern; daher ſteht die neuentwickelte Fertigkeit nur in zufälligem, d. h. für uns in ſeinen Gründen nicht erkennbarem Zuſammenhang mit der früher erworbenen und während die eine Fertigkeit zur Thätigkeit aufgerufen und ins Bewußtſein erhoben wird, ruht die andere und das Bewußtſein derſelben wird verdeckt, ſo daß wir auch die Folgen, ohne welche ſie nicht ſein wird, im gegenwärtigen Bewußtſein nicht gewahr werden können. Aus einer ſolchen Zerſtreuung in der Folge unſerer Lebensacte wird ſich ergeben, daß wir nicht alles deſſen uns bewußt ſind, was wir wirklich ſind und ſchon für die Entwicklung unſeres Lebens gewonnen haben. Ja es wird als Folge einer ſolchen Zerſtreuung der innere Streit unter unſern Begebrungen, welche nach verſchiedenen Richtungen ausgehn, ſich erheben können und in ihm werden unſere Gedanken ſich anklagen und die Schuld des Böſen ſich aufbürden, weil das Fortſchreiten in der Entwicklung des Lebens, welches in der einen Richtung eingeleitet war, durch die andere Richtung unterbrochen wird.

as Periodiſche in der Entwicklung unſeres Lebens tritt in
ahrung zu ſtark hervor, als daß es der Beobachtung hätte
können; wir ſind aber zu ſehr an daſſelbe gewöhnt, als
leicht werden ſollte, das allgemeine Problem, welches in
zt, in ſeiner ganzen Bedeutung zu faſſen und zur Löſung
zen. Es tritt heraus, wenn man von der allgemeinen Auf-
ſeres Lebens ausgeht in Reflection auf uns unſere Selbſt-
iß zu betreiben. Sie fordert eine fortlaufende Reihe von
nen; ſie würde in einem beſtändigen Fortſchreiten des Le-
ıb des Wiſſens von unſerm Fortſchreiten ſich löſen laſſen,
ir nicht auch beſtändig in unſerer Reflection durch die Be-
, welche wir den äußern Gegenſtänden ſchuldig ſind und
tziehen können, unterbrochen würden. Der Blick nach außen
eſtändige Störungen in unſer Selbſtbewußtſein, über ihn
aher die geklagt, welche nur im beſchaulichen, der Selbſt-
iß gewidmeten Leben die Aufgabe des Menſchen fanden.
rioden des Lebens unterbrechen und ſtören uns beſtändig in
ſung. Davon iſt das offenbarſte Zeugniß der periodiſche
zwiſchen Wachen und Schlaf. Wenn wir in jenem die
ung unſerer Kräfte und unſeres Selbſtbewußtſeins betrieben
in dieſem ſinken wir wieder in Selbſtvergeſſenheit zurück.
hen Wechſeln verläuft unſer Leben und ihm folgt der Tod,
ein langes Selbſtvergeſſen. Nach der Arbeit, ſagt man
edürfen wir der Ruhe. Wir würden fragen können, ob
r bedürften, wenn wir unſer Leben nur als eine gleichmä-
ſchreitende Entwicklung unſerer Fertigkeiten von Folge zu
nzuſehn hätten. Aber der Wechſel unſeres Lebens iſt an-
denken. Daran erinnert uns, daß wir unſer Ich nur in
heinung kennen lernen, gemiſcht mit dem Schein der Um-
Beſtändig haben wir da ſeine Thaten herauszuziehn aus
ermiſchung mit dem Leiden, welches der Kampf mit der
elt bringt. Hierin liegt die Arbeit des Lebens, welche uns
t und Erholung verlangt. Hierin iſt auch die kleinſte Pe-
s Lebens gegründet, welche wir hier zu betrachten haben
Unterſuchung über die Elemente des Lebens angehörig.
leinſte Periode beſteht in dem Wechſel zwiſchen Selbſtbe-
ı und Bewußtſein des Aeußern. Das Ich wird ſich ſeiner
nur indem es ſich unter andern Dingen findet, von ihnen
terſcheidet und daher auch auf ſie ſich bezieht. Es muß
telle in der Welt ermitteln, um ſich ſelbſt kennen zu lernen.
tion und Reaction des Aeußern und des Innern verläuft
ben und in jedem Momente deſſelben ſetzen beide an und
b. Das Ich wird ſich ſeiner nur in ſeinen Thaten bewußt;
ı Selbſtbewußtſein müſſen wir vor allen Dingen ſetzen, daß

es daſſelbe vollzieht in einem freien Acte; an dieſen Act ſchließ
aber auch ſein Leiden an, indem die Außenwelt gegen ſeine
reagirt; daher kann das Ich nur im Anerkennen des Nichtic
ner ſelbſt bewußt werden. So bildet der periodiſche Verlauf
ſchen dem Blicke auf ſich und dem Blicke auf das Nichtic
kleinſten Abſchnitt des Lebens. Sein Abbild können wir in
lichen leiblichen Vorgängen wiedererkennen, im Pulsſchla
Wechſel des Einathmens und Ausathmens. Erſt dadurch
wir in einem ſolchen Wechſel entgegengeſetzter Thätigkeiten
Leben vollziehn, wird der ununterbrochene Fluß der Entwickl
die gerade Linie von Folge zu Folge in unterſcheidbare
zerlegt und wir haben nun unſer Fortbeſtehn nicht als eine
loſe Einförmigkeit des ohne Anſatz und Abſatz dahinlaufende
dens anzuſehn, ſondern als eine Kette von Gliedern, welch
Anfang und ein Ende haben, im Anfange an das Frühe
Ende an das Spätere ſich anſchließend. Der allgemeine
welche ohne Glieder und ohne Haltpunkt iſt, in welcher
nach Willkür Abſchnitte machen können, liegt eine Wahrheit zu
welche wahre Abſchnitte darbietet. Ohne ſolche Abſchnitte
unſer Denken dahinlaufen in einer ſtetigen Folge, ohne
Abſätze in ihm machen könnten; dadurch daß wir Abſchnitte
anzuerkennen haben, dürfen wir den einen Gedanken von dem
Gedanken unterſcheiden; unſer Bewußtwerden würde ohne ſ
einem unabſehbaren Fluſſe ſein, ohne daß wir beſondere
Bewußtſeins feſthalten könnten. Dagegen durch das Anſe
ſeres Selbſtbewußtſeins und das Abſetzen des Bewußtſein
Aeußern bilden ſich die einzelnen Acte des Bewußtſeins, in
Ich und Nichtich in Verbindung mit einander ſich darſtel
beſondern unterſcheidbaren und unterſchiedenen Abſchnitten
bens aus. Dieſe kleinſten Perioden müſſen gedacht wer
anhebend mit dem Selbſtbewußtſein, weil ohne Selbſt kein
ſein ſich denken ließe (245 Anm.) und alſo das Selbſtbe
die Bedingung des Bewußtſeins der Außenwelt iſt, als abſ
mit dem Bewußtſein des Aeußern, weil das Selbſt des e
Dinges nur in Gemeinſchaft mit den übrigen Dingen, un
chen es ſeine Stelle hat, gedacht werden kann, wenn es
greifen ſoll (217 Anm.). Die Abſchnitte im Denken und
werden werden nun nicht willkürlich von uns gemacht; di
des Lebens bietet ſie uns dar; ſein periodiſcher Wechſel arbe
Geſchäfte der Unterſcheidung in die Hand, welches wir
Fortſchreiten im Wiſſen fordern müſſen. Aber auch die
der Zerſtreuung müſſen wir in der Vielheit unſerer Lebens
erkennen. Unſer Fortſchreiten in der Entwicklung unſeres
bewußtſeins und in der Ausbildung unſerer Fertigkeiten wi

terbrochen. Denn indem unſere Thaten ſich von einander
em und zwiſchen die verſchiedenen Actionen unſeres Lebens
actionen der Außenwelt ſich einſchieben, wenn auch beides in
i Bewußtſein geſchieht, ergeben ſich verſchiedene Richtungen in
ntwicklung unſeres Lebens, die Reflection wendet ſich nicht
dem Thun, ſondern auch dem Leiden in unſerm Innern zu,
rkennen des Ich wird geſtört, durch das Erkennen des Nicht-
d umgekehrt. Dies wird ein jeder wohl am leichteſten faſ-
der zuletzt erwähnten theoretiſchen Beziehung. Wenn wir
rt fortſchreiten ſollten in der Erkenntniß unſeres Ich, ſo wür-
ir ihm folgen müſſen Schritt vor Schritt in der Erkenntniß
freien Thaten; ſtatt deſſen aber unterbricht beſtändig die
endigkeit die Außenwelt zu beachten das Wachſen unſeres
bewußtſeins. Dieſe beſtändigen Störungen, in welchen wir
haben nun freilich eine kaum bemerkbare Größe, weil ſie
t die kleinſten Elemente unſeres Lebens treffen; ſie gewinnen
urch ihre Häufungen eine empfindliche Stärke und erſt als-
pflegen wir über Zerſtreuung zu klagen, wenn ſie zu einer
angewachſen ſind. Daher glauben wir wohl, wir könnten
n dauernden Fortſchreiten unſerer Entwicklung bleiben, wenn
e Umſtände begünſtigten daſſelbe Werk fortwährend zu be-
; aber doch iſt es anders; daß hierbei eine Anſtrengung un-
Kräfte ſich zeigt, welche nicht gar zu lange ſich aushalten
nd nach der fortgeſetzten Arbeit Erholung verlangt, muß uns
überzeugen, daß wir fortwährend Hemmungen und Störun-
unſerer fortſchreitenden Entwicklung unterworfen ſind, welche
nur mit Anſtrengung überwunden werden; denn nur aus
mäligen Häufung ſolcher Störungen und wiederholter An-
ngen ſie zu beſeitigen kommt die Ermüdung in der Arbeit,
Erholung in der Ruhe fordert. Die Störungen aber im
eiten ſind von ſehr verſchiedener Art, weil ſehr verſchiedene
und Verhältniſſe der Außenwelt wechſelnd auf uns einwir-
e begünſtigen nicht immer das Fortſchreiten unſerer Entwick-
n derſelben Bahn, ſondern auch ungünſtige Umſtände treten
welche uns nöthigen ganz neue Reihen der Entwicklung ein-
gen und die begonnenen Werke abzubrechen. Es würde bei
inen, nur allmälig ſich anhäufenden Störungen des ſelbſtbe-
Lebens ſtehen bleiben können, wenn die Einwirkung der
welt ihren gleichmäßigen Verlauf hätte, ſo daß wir immer
nſelben Objecten uns beſchäftigen und an ihnen uns orien-
önnten über unſere Stellung zur Außenwelt, denn den Blick
eſe haben wir doch keineswegs unbedingt als verwirrend an-
, weil unſere Selbſtbeſinnung uns nicht abſondern ſoll von
Umgebungen (217 Anm.); die Störung aus der Berück-

sichtigung anderer Gegenstände wächst daher erst zu empfindlicher Größe an, wenn sie zufällig hin und her schwankende Gegenstände uns beachten läßt, welche zur Ermittlung unserer wesentlichen Stellung in der Ordnung der Welt nicht leicht gebraucht werden können. Daher stören uns weniger die regelmäßigen Perioden, welche in größern Abschnitten des Lebens beständig wiederkehren und deren Grund in einem regelmäßigen Ansetzen und Absetzen der Wechselwirkung unseres Ich mit größern Systemen der Außenwelt sich wird nachweisen lassen, als die anscheinend zufälligen Berührungen, durch welche wir regellos mit Erscheinungen beschäftigt werden. Jede anscheinend zufällige Unterbrechung des bisherigen Laufs unserer Entwicklungen weist auf eine spätere Aufklärung hin, welche aber in der bisherigen Folge der freien Thaten noch nicht gefunden werden kann; es bleibt uns nichts übrig als die Erscheinung, in welcher eine solche Unterbrechung uns traf, uns zu merken; ihre Bedeutung zu erforschen müssen wir späterer Untersuchung überlassen. So zerstückelt sich uns unser Bewußtsein in Kenntnisse vereinzelter Thatsachen, welche unsere Wißbegier reizen, aber nicht befriedigen, welche auch unsere Selbsterkenntniß in stetiger Folge auszubilden uns nicht gestatten, uns vielmehr gebieten Fertigkeiten, welche wir schon erworben haben, ruhen zu lassen, weil ihre Fortentwicklung in erneuter Anwendung auf die vorliegende Erscheinung nicht gelingen will. Die Unterbrechungen, welche hieraus den regelmäßigen Fortschritt in unserm Leben zustoßen, geben sich nun wohl in Anklagen gegen die Ungunst der Verhältnisse zu erkennen; es fehlen aber auch die Veranlassungen nicht zu Anklagen gegen uns selbst, wenn wir uns beschuldigen müssen Störungen unseres gesetzmäßigen Fortschreitens selbst herbeigeführt zu haben. Dies ist das Böse, welches wir uns Schuld geben. Daß wir mit uns selbst uneinig sind, sagt uns unser Gewissen, unser Bewußtsein. Es beschuldigt uns, daß wir gegen das Gesetz gethan oder gewollt haben, welches wir selbst anerkennen mußten. Bewußtsein des Gesetzes und Bewußtsein dessen, was uns das Gesetzwidrige ergreifen ließ, stehen in einem innern Streit in uns. Auf den Anklagen, welche das Bewußtsein des Gesetzes gegen unsern gesetzwidrigen Willen erhebt, beruht in letzter Entscheidung jedes Bewußtsein der Sünde und des Bösen. Wir müssen uns als Uebertreter des Gesetzes bekennen, welches wir selbst als uns verpflichtend haben anerkennen müssen. Daß wir uns seiner bewußt sind, welchem höhern Ursprunge wir es auch zuschreiben mögen, können wir nur auf einen frühern Act in der Vollziehung unseres Bewußtseins zurückführen. In ihm hat uns ein Grundsatz, eine Regel für unser Leben eingeleuchtet, gleichbedeutend mit einem Entschlusse des Willens dieser Regel gemäß künftig zu thun; dieser Entschluß will

ſeine Folgen haben. Aber die Folgen treten nicht ein; die Entwicklung wird unterbrochen; unſer Wille ergreift andere Wege, welche die Regel vergeſſen, mit ihr in Streit ſtehen. Es iſt ein doppelter Entſchluß in uns, ein Zwieſpalt in unſerm Leben, welcher uns mit uns ſelbſt in Unfrieden ſetzt. Hierauf wird die pſychologiſche Zergliederung deſſen, was wir das Böſe nennen, hinauslaufen müſſen. Damit meine ich nicht erſchöpft zu haben, was die ſehr verwickelte Frage über das Böſe uns zur Ueberlegung vorlegt. Der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem trifft die logiſchen Unterſuchungen nicht unmittelbar; er durfte nur nicht ganz von uns übergangen werden, weil er bei der Frage über den freien Willen die größten Schwierigkeiten zu machen pflegt.

253. In der Bildung reflexiver Urtheile ſind wir zunächſt auf die Erkenntniß unſeres Ich angewieſen, weil wir das Ich überhaupt als den Ausgangspunkt aller Verſtändigung über das Thatſächliche anſehn müſſen (197) und die Form des Urtheils wirkliche Thatſachen, welche die Erſcheinung begründen, zur Erkenntniß bringen ſoll (231). Von der Erſcheinung, deren Vorhandenſein keinen Zweifel geſtattet, wird hierbei ausgegangen; im reflexiven Urtheil aber ſoll nicht die Erſcheinung in ihrem Ganzen vom Subject ausgeſagt werden, ſondern nur das, was von ihr dem Subjecte in Wahrheit zugerechnet werden darf mit Entfernung alles Scheins, welchen die Umſtände auf daſſelbe werfen. Das Prädicat daher, welches im reflexiven Urtheil dem Ich beigelegt werden ſoll, muß durch eine Analyſe der Erſcheinung gewonnen werden, um die freie That des Ich darzuſtellen. Eine ſolche Analyſe würde, abgeſehn von allen weitern Bedingungen, in zwei Weiſen ſich gewinnen laſſen, entweder in indirectem Wege, indem der Einfluß der Umſtände erkannt und von dem Ganzen der Erſcheinung abgeſondert würde, oder im directen Wege, indem die freie That unmittelbar als ſolche erkannt würde. Der indirecte Weg läßt ſich aber nicht als der urſprüngliche annehmen, weil die Erkenntniß deſſen, was die Umſtände, d. h. andere Dinge, in der Erſcheinung bewirken, vorausſetzen würde, daß wir die freien Thaten dieſer Dinge erkannt hätten. Hierzu würde gehören, daß wir die reflexiven Thätigkeiten, in welchen die andern Dinge ſich ſelbſt beſtimmt hätten, vor den reflexiven Thätig-

=schluß einverleibt habe. Aber auch nur im Augen=
=freien That, in welchem ich will, vollziehe ich das
, daß ich will; ſchon im nächſten Augenblicke bin
=rungen ausgeſetzt, welche mein Bewußtſein von mir
=em freien Willen treffen können, indem ich in andere
des Lebens verflochten werde, ſo daß mein unmittel=
wußtſein von mir und meiner freien That nur unter
=gen ſich feſthalten läßt (252). Da man die unmit=
=kenntniß mit dem Namen der Anſchauung zu bezeich=
=t, die Erkenntniß der freien That aber uns einen
=chen Grund enthüllen ſoll (232), ſo haben wir hier=
Anſchauung eines Ueberſinnlichen als For=
=der Vernunft geſetzt. Weil der Verſtand das Ueber=
=erkennen ſoll (168), wird ſie auch intellectuelle
uung genannt. Sie iſt zunächſt auf die unmittelbare
=ß des augenblicklichen freien Actes unſeres Willens,
Entſchluß, zu beſchränken, ohne daß dadurch eine Er=
=g ihres Geſichtskreiſes ausgeſchloſſen werden ſollte,
Entſchluß auch die Folgen früherer freier Thaten in
=ehmen und in der gegenwärtigen That ſich veranſchau=
=nn.

Die Lehre von der intellectuellen Anſchauung oder der
=aren Erkenntniß des Verſtandes iſt in ſo viele Schwär=
=erflochten worden, daß ſie nur mit großer Vorſicht wird
werden können. Sie hat aber auch in den verſchiedenſten
ſich zu behaupten gewußt, weil es einleuchtend iſt, daß
mittelbare Erkenntniß nicht würden haben können, wenn
eine unmittelbare Erkenntniß hätten. Die kritiſche Un=
=, der über die intellectuelle Anſchauung verbreiteten Mei=
=ird ſich ebenſo ſehr davor zu hüten haben den Uebertrei=
=achzugeben, welche der unmittelbaren Einſicht des Ver=
der der Vernunft alle wahre Erkenntniß zuwenden möchten,
auf die verneinende Seite ſich zu werfen und die Macht
=de zu überſehn, welche ſelbſt die Gegner des Unmittelba=
=nſerm Erkennen genöthigt haben es in irgend einer be=
, bedingten und faſt zur Unkennbarkeit umgewandelten
ihre Gedankenreihen aufzunehmen. Bei unſerer Unter=
=ber die verſchiedenen Lehrweiſen, in welchen das unmit=
=rkennen mehr oder weniger offen anerkannt worden iſt,

legen wir wenig Bedeutung darauf, ob man es dem Verstande oder der Vernunft zugeschrieben hat, wenn nur anerkannt wird, daß es vom denkenden Wesen in einer freien Thätigkeit vollzogen werden muß, also nicht als ein Act der Sinnlichkeit. Wir werden dabei auch von vornherein uns daran erinnern müssen, daß die unmittelbaren Acte unseres verständigen Erkennens trotz ihrer Unmittelbarkeit durch die Sinnlichkeit vermittelt werden müssen. Das unmittelbare Bewußtsein von der Erscheinung kann nicht geleugnet werden (6); aus dem Nachdenken über die Erscheinung geht jede Erkenntniß des Verstandes hervor (169) und es wird daher auch jede Erkenntniß des Verstandes als eine vermittelte angesehn werden können. Wenn wir sie dennoch als eine unmittelbare Erkenntniß betrachten, so liegt dies nur darin, daß wir in der Erscheinung selbst das Freie, in dem sinnlichen Leben die übersinnliche That als unmittelbar gegenwärtig erkennen müssen (241); dem haben wir gegenwärtig nur noch hinzuzufügen, daß auch die Unterscheidung der verschiedenen Thätigkeiten, aus deren Vermischung das sinnliche Leben sich ergiebt, in einem unmittelbaren Acte unseres Verstandes, in einem freien Nachdenken über die Erscheinung sich uns ergeben muß, weil nicht der Fluß sinnlicher Erscheinungen, nicht die Folge vorangegangener Verworrenheiten den Fortschritt im Denken vollziehen kann, sondern nur die freie That des Unterscheidens. Das Unmittelbare in unserm verständigen Erkennen wird also nicht darauf beruhn, daß uns für dasselbe keine Mittel von Seite des sinnlichen Vorstellens dargeboten würden; vielmehr ohne diese Mittel werden wir in ihm ebenso wenig fortschreiten können, als uns in unserm Leben überhaupt ein Fortschreiten gelingen kann ohne die Gunst der Umstände; seine Unmittelbarkeit beruht nur darauf, daß alle Mittel, welche uns geboten werden, den Fortschritt nicht als ihre nothwendige Folge herbeiziehen können, sondern wir ihn nur in einer freien That unmittelbar aus unserm Vermögen heraus vollziehen, indem uns die Wahrheit des Erkannten einleuchtet. Dies mußten wir vorausschicken um den schwärmerischen Vorstellungen von der intellectuellen Anschauung einen sichern Damm entgegenzusetzen, weil sie wesentlich darauf beruhn, daß sie den Act des verständigen Denkens von seinen sinnlichen Vermittlungen loslösen möchten. Dieser Uebertreibung haben sich die ältesten Lehren über die intellectuelle Anschauung schuldig gemacht, welche wir in der orientalischen Philosophie finden; sie hat sich alsdann auch weiter fortgesetzt in den Lehren der Gnostiker, der Neuplatoniker, der Mystiker und Theosophen, ihre Nachwirkungen lassen sich noch immer in allerlei abergläubischen Hoffnungen auf plötzliche und vollständige Erleuchtung unseres abgeschiedenen Geistes oder unserer begeisterten oder verzückten Vernunft verspüren. Es war nicht

ohne Grund, daß man die Erkenntniß des letzten und vollkommenen Grundes aller Dinge forderte; die Vernunft kann nicht anders, als nach ihr verlangen; es war auch nicht ohne Grund, daß man dem ſpeculativen Gedanken des Menſchen zutraute, daß er zur Erkenntniß dieſes letzten Grundes ſich erheben könne; aber der Schwärmerei öffnete Thür und Thor die Annahme, daß in der Entwicklung unſeres Lebens dieſer Gedanke gegenwärtig uns beiwohnen könne anders als in einer zum Forſchen uns aufrufenden Forderung, welche als allgemeiner, noch unerfüllter Grundſatz in wiſſenſchaftlichem Nachdenken uns belebt, ihre Verwirklichung in Anwendungen nicht und voll von Ahnungen ihrer Erfüllung iſt. Sobald man der Meinung ſich hingab, daß man im Stande ſein würde gegenwärtig dieſe Forderung über ihren abſtracten Gedanken hinaus in Erfüllung zu ſetzen, über die Bedingungen des ſinnlichen und zeitlichen Lebens ſich zu erheben um in der intellectuellen Anſchauung der vollen Wahrheit zu ſchwelgen, mußte man zu Täuſchungen kommen der gröbſten Art. Sie zeigen ſich in der Flucht vor dem Sinnlichen, in den gewaltſamen Mitteln, in welchen man das Bewußtſein der Erſcheinung in ſich zu übertäuben ſuchte um zu ekſtatiſchen Verzückungen zu gelangen (169 Anm.). Daß man dabei die Erſcheinungen eines herabgedrückten Bewußtſeins, wie im Rauſche, im tiefen Schlafe, im ſomnambülen Zuſtande, in der Ohnmacht, zum Beweiſe zu gebrauchen ſuchte, daß Annährung oder Erreichung einer ſolchen Anſchauung eintreten könnte, läßt nicht verkennen, daß man nur mit Gewalt ſich der richtigen Einſicht zu entziehen wußte, welche uns die Erfahrung des Gegentheils aufdrängt. Aber auch die Momente eines erhöhten Bewußtſeins, welche man zu demſelben Beweiſe hat aufrufen wollen, die prophetiſche oder religiöſe und die dichteriſche Begeiſterung oder der Aufſchwung philoſophiſcher Gedanken werden nicht verbergen können, daß ſie keineswegs zum Ziele führen, vielmehr je offener ſie einer uns wohlbekannten Erfahrung vorliegen, um ſo deutlicher verrathen ſie, daß ſie die abſolute Anſchauung des Abſoluten nicht gewähren. Denn alle dieſe Arten der Entzückung ſind doch nicht dauernd und können aber auch nicht die Vollendung des Bewußtſeins bezeichnen, welche wir für die intellectuelle Anſchauung des Abſoluten würden fordern müſſen. Im Gedanken des abſoluten Wiſſens liegt es, daß ihm auch abſolute Gewißheit beiwohnt, welche, mit keiner Schwäche behaftet, auch keiner Erſchütterung durch widrige Zufälle ausgeſetzt ſein darf. Daher trägt die Lehrweiſe der Orientalen und der Neuplatoniker von einer zuweilen eintretenden und zuweilen abſetzenden Anſchauung Gottes, daß wir in Gott eingehen und weilen, aber nicht in ihm bleiben können, mit allen daran ſich anſchließenden Erzählungen von Ekſtaſen ihre Widerlegung in ſich ſelbſt.

Wenn einmal die ſtarke Macht der ſeligen Vernunft die [illegible]
ſchauung der Wahrheit errungen hätte, ſo würde ſie nicht [illegible]
ſein noch etwas anderes zu begehren, oder ſo ſchwach ihre [illegible]
Seligkeit ſich entreißen zu laſſen. Was daher den Lehren von [illegible]
vollkommenen, aber doch vorübergehenden Anſchauung des Ab[illegible]
an Wahrheit zu Grunde liegen möchte, könnte höchſtens in [illegible]
lebhaften Vergegenwärtigung des Gedankens an Gott und in [illegible]
lebhaften ſeligen Ahnung der göttlichen Gegenwart beſtehn.
ſich haltbarer würde die Lehre von einer in bleibender Wei[illegible]
beiwohnenden Anſchauung Gottes ſein, welche Spinoza und [illegible]
mit ihm verfochten haben, davon ausgehend, daß uns Go[illegible]
das Unendliche beſtändig gegenwärtig ſei und daß wir daß[illegible]
zu ſchauen brauchten, was und wo wir ſind, um unmittelb[illegible]
Fülle alles Seins uns bewußt zu werden. Nur leider ſteh[illegible]
Lehre im ſchreiendſten Widerſpruch mit allen unſern Erfa[illegible]
und, mit den ſicherſten Ergebniſſen unſeres wiſſenſchaftlichen [illegible]
denn wir werden uns darüber doch wohl ſchwerlich täuſchen [illegible]
daß wir allmälig unſere Erkenntniſſe erworben haben und [illegible]
weiter allmälig in unſern Erkenntniſſen fortſchreiten ſolle[illegible]
wird zweierlei zu unterſcheiden ſein, was uns gegenwärtig [illegible]
eine nemlich in der unentwickelten Allgemeinheit unſeres [illegible]
das andere als ein Entwickeltes, in der Anſchauung unſere[illegible]
wärtigen Beſitzes; ſo lange dieſer noch einer weitern [illegible]
bedarf, werden wir nicht ſagen können, daß wir die [illegible]
Wahrheit in unſerm gegenwärtigen Bewußtſein anſchauen [illegible]
Daher beruht es auf einer Täuſchung, wenn man die [illegible]
unſerer Vernunft, welche auf das vollkommene Wiſſen g[illegible]
lebhaft ſie auch in uns auftreten, das Zukünftige uns [illegible]
und vergegenwärtigen möge, für die Anſchauung eines [illegible]
wärtigen Wiſſens und der abſoluten Wahrheit nimmt.
Lehren von der intellectuellen Anſchauung haben uns denn
Erfahrung unſeres Lebens näher geführt, wenn auch ſie bei[illegible]
als genaue Ausdrücke für das, was wir in ihr erblicke[illegible]
gelten können. Es war wohl nur ein Verſuch von vorü[illegible]
der Bedeutung, wenn Schelling in einer Denkweiſe, welch[illegible]
Entwicklungen nicht ausſchloß, unternommen hat das Wa[illegible]
in der Lehre von der intellectuellen Anſchauung Gott[illegible]
uns durch die Hinweiſung auf die äſthetiſche Anſcha[illegible]
der künſtleriſchen Idee zu veranſchaulichen. Einer [illegible]
Nüchternheit gegenüber, welche ihre Weisheit in der [illegible]
nung alles Ueberſinnlichen und Göttlichen in unſerm [illegible]
ſein zu beweiſen glaubte, mochte es gerathen ſcheinen, [illegible]
ſich zu berufen, daß wir auch in dem Ideal des Schö[illegible]
die Schranken des Endlichen hinausgehn und in der ſchön[illegible]

ndliche im Endlichen darzuſtellen ſuchen, wobei denn die
ebung iſt, das der Künſtler das Unendliche in ſeinem Be-
trägt, es innerlich anſchaut und es auch Andern in einer
ten Form veranſchaulichen zu können hofft. Wir werden
merken können, daß dieſe Hinweiſung auf die äſthetiſche
ung doch nur in einer beſondern Richtung unſeres Bewußt-
uf die idealen Beſtrebungen unſerer Vernunft aufmerkſam
Wenn dieſe Richtung dem praktiſchen Leben angehört,
ſchöne Kunſt doch nur eine Art der Praxis iſt, ſo hatte
ichte in einer umfaſſendern Weiſe eine ſolche Anſchauung
ktiſchen Ideals gefordert, indem er zu zeigen ſuchte, daß
der Anſchauung unſerer ſittlichen Beſtimmung über die ſinn-
ſchauung uns erhöben und daß eine ſolche intellectuelle An-
z doch einem jeden anzumuthen ſei, welcher ſittlich und mit
ewußtſein ſeiner Beſtimmung zu leben den Entſchluß faſſen
Auch dieſe allgemeine ſittliche Anſchauung des Ideals
wir nicht für den erſten Beweis der idealen Forderungen,
in uns leben, anſehen können, wenn wir auf die erſten
gungsgründe in der wiſſenſchaftlichen Forſchung zurückgehn;
ir haben ſchon das Primat der praktiſchen Vernunft be-
und der Forderung der theoretiſchen Vernunft die Herr-
allen allgemein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen zuſprechen
(58 f.). Eben hierin wird man nun das Bedenkliche in
n vorhererwähnten Anſchauungstheorien finden müſſen, daß
elne Forderungen der Vernunft geltend machen, welche an
ot zu verwerfen ſind, daß ſie aber doch die wiſſenſchaftliche
ung derſelben nicht in das rechte Licht ſtellen, weil ſie nicht
rechten wiſſenſchaftlichen Grund derſelben vordringen. Das
der Vernunft iſt uns gewiß; es iſt aber bedenklich es als
höne zu betrachten, weniger bedenklich vielleicht es das Gute
nen, aber auch ſchon wieder bedenklicher das Gute auf un-
liche Beſtimmung zu beſchränken. Man mag es Gott oder
olute Wahrheit nennen; aber man wird dabei auch fragen
wie wir zur Erkenntniß dieſer abſoluten Wahrheit gelangen;
ch wird man ſagen dürfen, daß wir einer unmittelbaren An-
8 von ihr uns rühmen dürften, da wir nur durch Vermitt-
nſeres ganzen Lebens zu dieſem Zwecke aller wiſſenſchaftlichen
tniß gelangen können. Der Zweck ſetzt die Mittel voraus.
wird man den Grund der ſchwärmeriſchen Vorſtellungswei-
elche an die Lehre von der abſoluten Anſchauung Gottes
geſchloſſen haben, erkennen müſſen, daß man mit Ueber-
ung aller Mittel den Zweck ergreifen will. Wenn man da-
erkennt, daß es eine Forderung unſerer theoretiſchen Vernunft
elche uns antreibt die Ideale unſerer Vernunft zu ſuchen, ſo

wird man nicht davon reden können, daß wir ſie anſchau
nur das uns Gegenwärtige ſchauen wir an; was für uns
iſt, können wir nicht anſchauen.

2. Von den vorher angeführten Verſuchen die in
Anſchauung auf den letzten Zweck aller Erkenntniß zu le
terſcheiden wir andere Verſuche, welche ſie auf die Erken
wiſſenſchaftlichen Grundſätze oder der angeborenen Begri
beſchränken wollen. Sie wollen, daß wir nicht die ewig
heit, aber daß wir ewige Wahrheiten anſchauen. Dieſe
iſt von einer viel größern methodiſchen Wichtigkeit, als d
betrachtete, weil ſie die Mittel nicht überſpringt, vielmeh
Grundſätzen uns die rechten Mittel an die Hand geben w
welche wir zu den rechten Folgerungen und zu den weit
gebniſſen der Wiſſenſchaft in ſicherſter Weiſe gelangen
Sie hat ihren Sitz in der Carteſianiſchen Schule, wiewohl
weit über dieſelbe hinaus ſich verbreitet hat; denn überall,
das Mittelbare und das Unmittelbare in unſerm verſtänd
kennen genau unterſcheiden wollte, mußte man in der unm
Erkenntniß unſeres Verſtandes eine intellectuelle Anſchau
unmittelbar erkannten Wahrheit annehmen, mochte man
rechte Wort dafür gebrauchen oder nicht. Carteſius erk
wohl, daß wir die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſcha
welchen aus der Beweis geführt werden ſoll, oder die an
Ideen in uns anſchauen müßten in einem reinen Denken
Verſtandes; die wandelbaren Eindrücke unſerer Sinne kö
uns nicht eingeben; aber wenn wir dieſe Begriffe oder Gr
wie ſie in unſerm Verſtande liegen, in uns anſchauen, dan
ten ſie uns ein und haben eine unmittelbare Evidenz, wel
zur ſichern Grundlage für alle weitern Unterſuchungen dient.
dieſe Lehrweiſe wird geltend gemacht werden können, daß
griffe und Grundſätze unſeres Verſtandes als uns angebor
nur in unſerm Vermögen und Triebe liegen würden, wi
was uns von Geburt beiwohnt, aber nicht als uns gegen
wirkliche Gedanken, von welchen wir allein mit Recht würde
können, daß wir ſie in uns anſchauten. Daher wird die V
des Carteſius und der Rationaliſten, welche wie er denken
nur darauf hinauslaufen können, daß wenn wir allgemeine
und Grundſätze denken, die Anſchauung der Weiſe, wie
beiwohnen, mit unmittelbarer Evidenz uns erfüllt; aber
ſich weiter, wie wir dazu kommen ſie zu denken und dieſe
ihrer Entſtehung und wie ſie uns zum Bewußtſein kommen,
durch die Lehre von ihrer intellectuellen Anſchauung nicht
Vergebens haben ſich nun gewiß die Senſualiſten darauf
daß ſie aus der Erfahrung vieler Fälle, in welchen ſie

en, uns bekannt würden, und nachdem wir gefunden hätten,
ie oft gute Dienſte leiſteten, wir berechtigt würden zu ſchließen,
ſie Allgemeingültigkeit in Anſpruch zu nehmen hätten; denn
ielen Fällen läßt ſich nicht auf alle Fälle ſchließen. Aber
die Gedanken der allgemeinen Begriffe und Grundſätze erſt
ch in uns werden müſſen, damit wir ſie in uns anſchauen
n, ſo leuchtet es ein, daß ſie nicht in unmittelbarer Gegenwart
einwohnen, ſondern einer Vermittlung zu ihrem Beſtehen be-
ı, und die Weiſe, wie die Senſualiſten die Erkenntniß der
einen Wahrheiten aus der Bemerkung vieler beſondern Fälle,
lchen ſie ſich uns bewähren, abzuleiten ſuchen, kann uns doch
f aufmerkſam machen, daß unſer Verſtand in der Erfahrung
leiſe gelangt und erſt alsdann fähig iſt allgemeine Wahrhei-
t erkennen, welche Sicherheit gewähren (3). In der Flucht
mpfindungen, wie Ariſtoteles den Vorgang unſerer Verſtän-
g beſchreibt, kommt erſt ein Gedanke zum Stehn, dann ein
r Gedanke, bis zuletzt das ganze Heer der Gedanken zum
n gekommen iſt und zur allgemeinen Erkenntniß ſich geſchart
Dieſe naive Beſchreibung kann doch zur richtigen Einſicht
das Wahre in der Lehre von der intellectuellen Anſchauung
t werden. Die allgemeinen Grundſätze des Verſtandes wer-
en uns zuerſt auf einzelne Fälle angewendet, unwillkürlich,
tartig, ohne daß wir von ihnen als allgemeinen Grundſätzen
. Unſere Vernunft, welche das Wiſſen will, erblickt in ihnen
Mittel, welche für den vorliegenden Fall zur Erklärung der
timmung geeignet ſind; daß ſie durch dieſe Mittel ihren Willen
digt ſieht, läßt ſie nicht daran zweifeln, daß ſie hier richtig
endet werden; denn wo die Vernunft ihr Streben nach dem
n befriedigt ſieht, iſt Ueberzeugung, das ſubjective Kennzeichen
Wiſſens, vorhanden (114). Da ſteht nun der eine Gedanke
er Anwendung von Grundſätzen der Vernunft. Nachdem
ber lange und oft ſolche Grundſätze angewendet haben mit
Bewußtſein, daß ſie in allen dieſen Fällen angewendet wer-
llten und mußten, wenn wir der wiſſenſchaftlichen Forderung
n wollten, leuchtet uns ein, daß ſie allgemeine Gültigkeit

Dieſes Einleuchten beruht auf einem Blick unſeres Ver-
, in welchem wir das Geſetz unſeres Denkens erkennen, wie
ründet iſt in der wiſſenſchaftlichen Forderung unſerer Ver-
es gehört zu den intellectuellen Anſchauungen, welche wir
n, indem wir der freien Acte unſeres Willens uns bewußt
. Denn es wird keines Beweiſes bedürfen, daß wir nur
em freien Denkacte das Erkennen der Grundſätze vollziehn,
ir nur in einem freien Willensacte das Geſetz der Vernunft
nnen und uns ihm unterwerfen können. Nur aus einem

ſolchen freien Blicke des Verſtandes, in welchem das Weſen
aus dem Zufälligen herausgeſchaut wird, erklärt es ſich, wie
lich aus einer unklaren, nur bei beſondern zufälligen Erſch
gen hervortretenden und des allgemeinen Geſetzes unbew
Uebung des Denkens die Einſicht uns hervorbricht, daß es
Vernunft weſentlich ſei dieſem Geſetze zu folgen. Zwar zw
wir keinen Augenblick daran, daß die vorhergehende Uebu
geſetzmäßigen Denken die unentbehrliche Bedingung der Rei
ſeres Verſtandes iſt, welche zur Erkenntniß der Grundſätze
wird, vielmehr bewährt ſich auch in dieſer Weiſe der wiſſen
chen Verſtändigung das Geſetz des Grundes und der Folg
wir dürfen nicht meinen in der Weiſe der Empiriker, daß
kenntniß der Grundſätze nur die Folge der bisherigen Ue
ihrem Gebrauch für einzelne Fälle iſt oder daß ſie nur
Gewohnheit in ihrer Anwendung hervorgehe; dieſer Ge
ſie oftmals zu gebrauchen iſt die Anerkennung derſelben
Allgemeingültigkeit und für alle Zukunft an Kraft unend
legen und es würde heißen dem ſchwächern Grunde ein
Folge geben, wenn wir die Macht der allgemeinen Grun
einer oftmaligen Gewöhnung in ihrem Gebrauch ableite
Die Anerkennung eines allgemeinen Grundſatzes iſt ohn
ein Fortſchritt in unſerm Erkennen; er wird vollzogen, in
den Grundſatz, den man ſchon oft geübt hat, von neuem
wendung ſetzt, den jetzt vorliegenden Fall als gleichartig
angegangenen Fällen erkennt und dabei ſich zu der Einſicht
daß es dem Weſen der Vernunft gemäß ſei ihm als einem
meingültigen Geſetze zu folgen. Man beſtimmt ſich dadurch
zum Gehorſam gegen ein ſolches Geſetz; eine ſolche reflexive
kann nur in einem freien Willensacte vollzogen werden,
dem Augenblicke, in welchem man ſie vollzieht, weiß man
als einem freien Acte der Vernunft. Daß wir dieſem alſo
weiteſten Folgen beilegen müſſen, verſteht ſich von ſelbſt,
einmal vollzogen einen Fortſchritt in der Entwicklung bildet,
chen die weitern Fortſchritte als ihren Grund anerkennen
Eben deswegen nennen wir eine ſolche That das Vollziehen
Grundſatzes. Was die Vernunft einmal als wahr anerkannt
wird ſie immer als ihre Regel anerkennen müſſen; ſie darf
nicht ungetreu werden. Dadurch empfangen die allgemein
Wahrheiten ihre über unſer ganzes vernünftiges Leben ſich
ckende Kraft. Die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze
in einem Acte der Selbſtbeſinnung, in welchem wir gewahr
den, daß Denkweiſen, welche wir bisher immer geübt haben,
ſerer Vernunft weſentlich ſind, daß nicht allein die Objecte,
zufällig unſerer Erfahrung ſich darboten, dieſe Denkweiſen fordern

daß es auch in den Geſetzen, d. h. im Weſen unſerer Ver-
ag ihnen zu folgen. Hierauf beruht auch die Lehre Kant's,
r in unſern allgemeinen Grundſätzen für die ſinnliche Wahr-
ig und die Erfahrung nur die Formen oder Geſetze unſerer
n Anſchauung und unſeres verſtändigen Denkens zur An-
g bringen, eine Lehre, der wir nur zweierlei hinzuzuſetzen
das eine, was auch Kant vorausſetzte, daß wir dieſe For-
rch die allgemeine Erkenntniß ihrer Gründe uns in intel-
r Anſchauung zum Bewußtſein erheben können, das andere,
nicht allein in unſerer Anſchauungs- und Denkweiſe, ſon-
rch in der Uebereinſtimmung unſerer Vernunft mit der Welt,
her wir leben, ihren Grund haben. So werden wir uns
chenſchaft darüber geben können, wie wir zur Erkenntniß
gemeinen Wahrheiten kommen, welche ein unmittelbares
uns gewähren, indem ſie uns einleuchten, ſo wie ſie in
chaut werden. Aber es wird ſich nun auch hieraus ergeben,
: das unmittelbare Wiſſen keineswegs auf die Erkenntniß
gemeinen Grundſätze zu beſchränken, ſondern auch auf ihre
ungen und auf den Weg, durch welchen wir zu ihrer Er-
i gelangen, zu erſtrecken haben, weil wir jede neue Erkennt-
einen Fortſchritt in der Entwicklung unſerer Vernunft an-
ſſen, mit welchem ſeine Gewißheit von ſich ſelbſt in intel-
r Anſchauung verbunden iſt. Wenn wir die Erkenntniß
undſätze in der Anſchauung ihrer Evidenz vollziehen, ſo wer-
: nicht überſehen dürfen, daß ſie in einem beſondern Acte
Lebens eintritt, indem wir die Macht der Vernunft und
ahrheit in uns ſelbſt erfahren. Die Urtheilsbildung, mit
wir es hier zu thun haben, welche auch bei der Anerken-
er Grundſätze in intellectueller Anſchauung angeſtrengt wird,
i Thatſächliche im Auge (253) und kann daher von der
ung ſich nicht losſagen. Eine ſolche Verbindung des Allge-
ltigen abſtracter, a priori gültiger Grundſätze mit den
hen, welche nur die Erfahrung a posteriori bietet, wird
i jeder intellectuellen Anſchauung eintreten, weil das allge-
Geſetz der Vernunft in ihr über die ſinnliche Erſcheinung
en überſinnlichen Grund uns vordringen läßt, aber auch die
hat, welche in ihr zur Anſchauung kommen ſoll, nur in der
ung zu Stande kommt. Wir werden uns hierbei zu erin-
ben, daß die Verbindung des Empiriſchen und des Phi-
ichen, des a posteriori und des a priori, die Vollendung
kennens herbeiführen ſoll (48); eine ſolche Vollendung aber
n der That in jeder intellectuellen Anſchauung für den be-
i Act des Lebens erreicht. Wenn wir alſo in jedem Fort-
des Erkennens auch ein unmittelbares Erkennen ſeiner Wahr-

heit erfahren, werden wir keinen Grund haben nur der Erkenntniß der Grundſätze unmittelbare Evidenz beizulegen. Schon die ersten Acte unſeres Denkens, in welchen die Reife des Verſtandes für die Erkenntniß allgemeiner Grundſätze ſich bildet, tragen eine unmittelbare Ueberzeugung in ſich; wenn auch in ihnen das Geſetz der Vernunft von dem Blick auf die beſondern Anregungen des Denkens verdunkelt wird, wenn wir es auch inſtinctartig, taſtend in ihnen in Anwendung ſetzen und kaum zu unterſcheiden wiſſen von dem, was die Natur in uns wirkt, ſo beruht doch der Grad der Ueberzeugung, welcher ihnen beiwohnt, auf dem Bewußtſein, daß in dieſen Acten dem Geſetze der Vernunft Genüge geſchieht und in irgend einer Weiſe ein Fortſchritt im Erkennen durch ſie genommen wird. Wenn aber in der Erkenntniß der Grundſätze die Selbſtbeſinnung auf die innern Beweggründe unſeres Denkens genommen iſt und wir alsdann weiter fortſchreiten zur Anwendung derſelben auf beſondere Fälle, ſo würde man ſich irren, wenn man glaubte, es ließe ſich dies in einer mechaniſchen Weiſe vollziehn, ohne die wachſame Anſtrengung unſeres Denkens. Eine jede Subſumption unter einen allgemeinen Grundſatz fordert ein neues Erkennen, welches unmittelbar ſich vollzieht, indem nicht allein die allgemeine Regel ſich behauptet, ſondern auch die Einſicht hinzutritt, daß ſie hier, in dieſem beſondern Fall in beſonderer Weiſe anzuwenden iſt. Daher läuft der Unterſchied zwiſchen mittelbaren und unmittelbaren Erkenntniſſen nur darauf hinaus, daß wir in dieſen Gründe zu erkennen, welche in unſerm frühern Denken gewonnen worden ſind, auf jene ſich erſtrecken und in ihnen fortgeführt werden; er unterſcheidet die Elemente unſeres Fortſchreitens in der Erkenntniß, welche ſie unterſchieden werden müſſen, weil wir Altes und Neues in ihr vereinigen müſſen. Es kommt hier nicht darauf an den ſyſtematiſchen Werth zu erörtern, welchen die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze für die Durchführung einer ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft hat, in Vergleich mit dem untergeordneten Werthe, welcher der Erkenntniß beſonderer Fälle eigen bleibt, mögen ſie nun der Erkenntniß der Grundſätze vorhergehn oder folgen; es genügt für unſern vorliegenden Zweck, daß wir in jedem Fortſchritte unſeres Denkens einen unmittelbaren Act unſeres Erkennens erblicken, welchen wir erfahren müſſen um ihn uns anzueignen. Auf dieſe Erfahrung des freien Acte unſeres Lebens hat Jacobi ſich berufen, indem er den Streit gegen den Naturalismus die Freiheit der Vernunft vertheidigte. Seine Lehre unterſcheidet nur nicht hinlänglich die Lebenstheile unſerer Erfahrung und unſeres Lebens, wozu vor allen Dingen nöthig geweſen wäre den verwirrenden Streit gegen das unmittelbare Erkennen des Verſtandes aufzugeben und zu zeigen, wie die höhere Erfahrung, die Erfahrung des Ueberſinnlichen, von der

g der Erſcheinung unterſchieden werden muß und wie ſie be-
t iſt auf den gegenwärtigen Fortſchritt, das einfache Element
Lebens. Nur weil dieſe nothwendigen Unterſchiede durch
hre von der Erfahrung des Ueberſinnlichen eher verdunkelt
fördert werden, ſcheint es uns gerathen an ihre Stelle die
von der intellectuellen Anſchauung zu ſetzen, in welcher wir
te der in uns wirklich gewordenen Vernunft uns aneignen,
lomente ihrer Vollziehung uns auch deſſen bewußt, daß ſie
n uns vollzogen werden, daß ſie einen Fortſchritt bringen,
ut, welches feſtgehalten werden ſoll. Ich kann nicht wollen,
u wiſſen, daß ich will, und nur in dem Augenblicke, in
n ich will, kann ich wiſſen, daß ich dieſen Willensact will.
t aber ſetze ich auch dieſen Willensact als vernünftig und
denn mit dem Entſchluſſe muß die Ueberzeugung verbunden
as ich will, ſei begehrungswerth oder gut; wollen und einen
luß faſſen heißt nichts anderes als etwas als begehrungswerth
ut ſetzen. Dies iſt das Wahre in der Lehre des Determi-
s, daß in dem Acte des Wollens ſelbſt das Bewußtſein des
vorhanden ſein müſſe, welches gewollt wird; alles übrige,
le hieraus folgert, iſt verunreinigender Zuſatz. So habe ich
er Erfahrung, welche ich von meinem Fortſchreiten mache,
in unmittelbares Bewußtſein von meiner freien That und
ſem Werthe an ſich ſelbſt. Am deutlichſten beweiſt ſich uns
in den theoretiſchen Entwicklungen unſeres Lebens, weil ſie
r wiſſenſchaftlichen Beurtheilung am nächſten liegen. Ich
nicht wiſſen ohne zu wiſſen, daß ich weiß. Dies iſt das
ige Kennzeichen des Wiſſens, die innere Gewißheit, welche
wahren Gedanken beiwohnt. **Verum est index sui.** In
Vollziehung meiner Lebensacte vollzieht ſich auch immer ein
über dieſelben, welches ſie mir zuſchreibt und ſie billigt.
auch nur des gegenwärtigen Actes unſeres Willens ſind wir
ſer unmittelbaren Weiſe gewiß; nur das Gegenwärtige können
nnen; das Vergangene iſt dahin, ſoweit wir es nicht gegen-
zu behaupten wiſſen, das Zukünftige, noch Unentwickelte
wir nur in ſeinen Regungen ahnen und dieſe Regungen
ſen gegenwärtig. Daher kommt es denn auch, daß dieſes
Element des gegenwärtigen Fortſchritts, obwohl wir es
unſern Blicken ſich verbirgt, überdeckt von der Maſſe, welche
Gedanken zerſtreut, nach außen, nach rückwärts und vorwärts
Augen wendet. Der Fortſchritt wird durch die Beimiſchung
cheins geſtört; ebenſo plötzlich, wie er auftaucht, droht er
nſern Blicken ſich zu entziehn; wir haben ihn, wir können
er nicht halten; wir haben auch das Bewußtſein von ihm,
ir ihn wollen und von ihm wiſſen müſſen; durch ihn müſſen

wir hindurchgehn; wir können aber nicht in ihm weilen; die
die Störungen, die Zerſtreuungen, welche im Periodiſchen
Lebens liegen (252); wir müſſen froh ſein, daß wir doch
ſichern Haltpunkt für unſer Urtheil in dieſer unmittelbaren
niß der intellectuellen Anſchauung gewonnen haben, wenn
nur eben einen Punkt bietet, welcher ſich gar nicht halt
wenn ihm nicht weitere Stützen zuwachſen. Daher geſch
daß was noch in dieſem Augenblick uns gut und gewiß
nächſten Augenblick uns unſicher zu ſein ſcheint, daß unſer E
obwohl er in der ſichern Ueberzeugung des Guten gefaßt
dennoch durch die Rückſichten der ſpätern Lage der Dinge
kend gemacht wird. Wir dürfen uns dadurch nicht täuſchen
nicht wähnen, es ſei wirklich nichts gewonnen durch alle die
rigen Fortſchritte oder das, was für ſolche gehalten worden;
müßte doch mit dem Manne ſchlecht beſtellt ſein, welcher ſich
bewußt werden könnte gegenwärtig mehr Fertigkeiten zu haben,
er in ſeiner Kindheit beſaß; aber dieſe Erſcheinungen, welche
das Schwankende unſerer Fortſchritte aufs Herz fallen laſſen,
uns dazu auffordern Folgerichtigkeit in die Entwicklungen
Lebens zu bringen. Folgerichtigkeit beſteht eben darin, daß
nicht allein Fortſchritt auf Fortſchritt machen, ſondern auch in
ſpätern Fortſchritten der frühern Entſchlüſſe eingedenk bleiben
die Folgen derſelben hervortreten laſſen, indem wir die in
gewonnenen Fertigkeiten zu fortwährender Anwendung
Wenn dies geſchieht, dann werden wir nicht zu beſorgen
daß die intellectuelle Anſchauung ſchwach in uns bleibe und
aufgetaucht, auch ohne Spur in uns verſchwinde, vielmehr
ſich alsdann in jedem folgenden Momente nur in erhöhtem
fort, indem was früher gewollt und erkannt wurde, ſpäter in
nen Folgen zugleich mit neuen Fortſchritten gewollt und
wird. Hierauf beruht es, daß wir nicht allein das
ſondern auch das mittelbare Erkennen zu ſuchen haben.
eben darin ſehen wir die Folgerichtigkeit unſeres Erkennens,
wir in jenem, im Fortſchreiten, eingedenk bleiben der Gründe,
deren Vermittlung jenes uns möglich geworden iſt. Nur
dieſer Bedingung dehnt ſich uns denn auch die intellectuelle
ſchauung über die Reihe unſerer Fortſchritte aus, indem wir in
Folgerungen die Grundſätze uns gegenwärtig erhalten,
den Grundſätzen die Beiſpiele, in welchen ihre Kraft ſich
wieſen hat.

255. Obgleich nun die Reihe der Lebensacte unter
ſtändigen Zerſtreuungen des Bewußtſeins ſich vollzieht,
wir doch zu ſetzen, daß in ihnen ein und daſſelbe Subject

ob **mehr** ſich ſeiner bewußt wird. In jedem Lebensacte tritt ne **neue** Selbſtbeſinnung ein und es bildet ſich daraus eine eihe **von** Urtheilen über daſſelbe Ich, welche das ihm in **Wahrheit** und Wirklichkeit Zukommende mehr und mehr zu einer **Erkenntniß** bringen. Da eine jede freie That aus dem eigenthümlichen Vermögen des Subjects hervorgehen muß und zwar **in** einer ſo beſtimmten Weiſe, daß ſie nur auf dieſer Stufe **des** Lebens ſo eintreten kann, wie ſie gegenwärtig eingetreten iſt (240), ſo giebt jedes Urtheil über die freie That einen **Charakterzug** des thätigen Individuums auf einer beſtimmten Entwicklungsſtufe ab und bereichert durch ihn unſere Erkenntniß des Charakters. Die verſchiedenen Charakterzüge hängen aber auch ſo mit einander zuſammen, daß ſie ein ander etwas verwirklichen, was in demſelben eigenthümlichen Vermögen des lebendigen Dinges angelegt iſt (243), und die Entwicklung derſelben Anlage nur auf verſchiedenen Lebensſtufen betreiben. Es wird alſo auch möglich ſein die verſchiedenen Charakterzüge zu ſammeln, weil in der höhern Stufe die niedere Stufe enthalten iſt und deswegen auch in jener wieder erkannt werden kann. Als Aufgabe der reflexiven Urtheilsbildung wird es nun erſcheinen müſſen eine ſolche Sammlung zu betreiben und die verſchiedenen Urtheile über daſſelbe Subject zuſammenfaſſend ein Geſammturtheil über ſein Leben zu gewinnen. Ihr wird dadurch genügt werden können, daß wir in unſerer Selbſterkenntniß mitten unter den Zerſtreuungen des Lebens doch die Fertigkeit mehr und mehr ausbilden die Folge unſerer frühern Entwicklung in unſerer gegenwärtigen Thätigkeit zur Anwendung zu bringen und alſo in einem Fortſchritte unſeres Lebens auch das uns gegenwärtig zu erhalten, was unſere frühere Charakterbildung uns eingetragen hat. Wenn dies auch bei unſerer gegenwärtigen Schwäche und unter den mannigfaltigen Störungen, denen wir unterworfen ſind, nicht in vollem Maße uns gelingen ſollte, ſo wird doch eine annähernde Löſung der Aufgabe uns geſtattet ſein.

Die Selbſterkenntniß, welche wir ſuchen ſollen, beruht hiernach nicht auf einer unthätigen Beſchaulichkeit unſerer Vernunft, und

wird nicht in einem unfruchtbaren Grübeln über unſer vergangenes
Leben gewonnen, ſondern iſt die Frucht einer That, zu welcher die
Selbſtbeſinnung auf unſere erworbenen Fertigkeiten anſchlägt. Zu
den köſtlichſten Gütern, welche unſer Leben uns bringen kann,
pflegt man die Geiſtesgegenwart zu zählen. Unter ihr werden
nichts anderes zu verſtehen haben, als die Fertigkeit unſerer
Zufällen, welche uns ſtören können, die ſchon entwickelten
unſerer Vernunft bereit zu haben um ſie zu einem Entſchluß
Anwendung zu ſetzen, ſoweit es die Gegenwart verſtattet. Wie
dert. Was ſie für das praktiſche Leben leiſtet, ſoll die Sam
des Geiſtes, d. h. der Fertigkeiten unſerer Erkenntniſſe
Theorie leiſten. Sie wird nicht in müßiger Beſchauung
ſondern in der Anwendung aller unſerer ſchon entwickelten
ken zu einem neuen Werke des Lebens, in welchem ſie
aufgerufen und ſo uns vergegenwärtigt werden.
Kräfte müßig ruhn, können wir ihre Bedeutung nur
ſchwachen Bilde der Erinnerung an ihre vormalige
uns vergegenwärtigen; wenn ſie zur That aufgerufen
Fortſchritt des Lebens in uns vollziehn, dann ſind ſie
Bewußtſein uns gegenwärtig; dann wiſſen wir, was
Sollte es uns einmal gelingen in ein Werk, in eine
unſere Fertigkeiten zu leiten, daß ſie in voller Energie
einen gegenwärtigen Werke ſich ausdrückten, dann würde
deſſen Vollziehung die volle Selbſterkenntniß unſeres
Charakters haben. Wie man ſagt, aus ganzer, voller
ſein, das iſt die große Kunſt der Selbſterkenntniß, da
was wir zu unſerer Selbſtbeſinnung thun können. Hier
auch der feſte Charakter, welche man im Praktiſchen, die
tigkeit des Denkens, welche man im Theoretiſchen zu lo
Denn jener weiſt nur darauf hin, daß man in gleichm
ſchreitender Weiſe ſeine Unternehmungen durchzuführen, ſei
benen Fertigkeiten in Anwendung zu ſetzen weiß, dieſe
nur daraus, daß man die Fäden ſeiner Gedanken zuſamm
und jeden frühern Gedanken zu berückſichtigen und ſich
zu erhalten vermag. Noch einmal ſei es geſagt, alles
Seele, aus vollem Charakter thun, das iſt der höchſt
Selbſterkenntniß, welcher in der Wirklichkeit unſeres L
werden kann, wenn die günſtigſten Verhältniſſe ſ
Dagegen iſt die Zerſtreutheit des Bewußtſeins zu me
cher wir die verſchiedenen Anregungen und Richtung
bens nicht zu gemeinſamer Thätigkeit zu vereinigen
zu ihrem Erfolg, was wir ſchwankenden Charakter
loſigkeit nennen, was jedoch immer nur in einer n
ſammtbildung, d. h. in dem Mangel an Einklan

unſeres ſchon entwickelten Charakters beſtehn wird. Wir uns bemühn müſſen den Anregungen unſeres Lebens eine Verarbeitung zu geben, daß, nach wie verſchiedenen Seiten auch ziehen mögen, doch ihre Beziehungen auf einander, ſammenhang mit der Entwicklung einer und derſelben Eigenkeit des Subjectes deutlich hervortreten; alsdann wird es lingen können auch in der Fortbildung der einen zugleich ortbildung der andern Seite unſerer Fertigkeiten zu finden. rauchen nicht zu ſagen, daß dieſe Aufgabe ein Ideal harmo- Bildung ſetzt; nur in annähernder Weiſe werden wir ſie zu m Stande ſein unter den vielen plötzlich oder in periodiſchem f auf uns einbrechenden Störungen unſeres Lebens. Die der Selbſterkenntniß lernt ſich nur im Leben ſelbſt und geht Schritt mit der Ueberwindung der Störungen, welche uns welche aber auch, ſo wie ſie überwunden werden, nur als ür unſer Leben und für die Entwicklung unſerer Kräfte ſich en. Jede Entwicklung unter dem Reiz der Hemmungen iſt eſtimmung und jeder Fortſchritt iſt Zuſatz. Dieſen Mo- des Seins entſprechen die Momente unſeres Denkens. wir in der Erkenntniß unſer ſelbſt von dem Bewußtſein cheinung ausgehn, ſo werden wir das Moment des Denkens, welches die Selbſtbeſtimmung zur Erkenntniß gebracht wird, Unterſcheidung des Freien von dem Nothwendigen in unnlichen Leben zu betrachten haben. Den Schein, welchen ſtände in ihrer nothwendigen Einwirkung auf uns, auf die eit unſeres Lebens werfen, haben wir von dem, was in eit uns zuzurechnen iſt, abzuziehen, dann bleibt der charakte- Zug übrig, welcher ein Beſtandtheil unſeres wirklichen We- . Die ſinnliche Erſcheinung, welche wir φ nennen wollen, wir als Product zweier Factoren zu denken, der Gewalt ſtände, welche f, und unſerer freien That, welche f heißen Wenn wir f zu unterſcheiden wiſſen von f, ſo haben wir ment gewonnen, einen charakteriſtiſchen Zug, welchen wir kenntniß unſeres Weſens verwenden können. Wir haben daß dieſe Unterſcheidung durch die intellectuelle Anſchauung, her wir die freie That des Weſens, das Weſentliche, aus weſentlichen Beiwerken herauszuſchauen wiſſen, vollzogen wer- aß. Zu der erſten Selbſtbeſtimmung aber tritt eine zweite, rtſchritt des Lebens, eine neue freie That; ſie kommt in euen ſinnlichen Erſcheinung uns zum Bewußtſein; dieſe Er- g heiße φ', ihre Factoren nach Analogie mit der früher hrten Bezeichnungsweiſe f' und f'; das vorher angegebene ren wird ſich wiederholen müſſen; f' als durch die Gewalt nſtände hervorgebracht iſt bei Seite zu legen als unbrauchbar

für die Selbſterkenntniß; f', die freie That, iſt herauszuſchauern es zur Selbſterkenntniß zu verwenden. Wir haben nun für zwei Elemente gewonnen, f und f'; beide müſſen mit einander bunden werden in der Erkenntniß des Ich als zwei verſch Züge deſſelben Charakters. Daß ſie mit einander verbunden den können, ſetzt der Gedanke des Fortſchritts; denn er findet unter der Bedingung ſtatt, daß im gegenwärtigen Gewinn früher Gewonnene bewahrt bleibe. Wie wir den Fortſchritt Zuſatz zu betrachten haben, ſo können wir auch die Vereini der Elemente in ihm als eine Summe anſehn und im Bewuß des Fortſchritts wird die Summirung der Elemente vollzogen den. Geſetzt daß f' einen reinen Fortſchritt im Verhältniß zu f gäbe, ſo würde alles, was im f gewonnen worden, auf f' überg und in dem Lebensacte, in welchem die freie That f' vollzo würde, würde auch f uns gegenwärtig ſein, nur mit dem Unte ſchied, daß jenes in intellectueller Anſchauung, dieſes als Folge einer frühern intellectuellen Anſchauung uns beiwohnte. So können wir die Methode unſerer Selbſterkenntniß als ein einfaches artſma tiſches Verfahren uns verſtändlich machen. Unſer Ich, ſoweit es im wirklichen Selbſtbewußtſein vollzogen werden kann, iſt gleich der Summe der freien Thaten, welche wir vollzogen haben, $= f + f' + f'' + f''' \ldots$. Man wird hierbei nur nicht überſehn dürfen, daß die mathematiſche Abſtraction, welche die Werthe der zu ſummirenden Größen rein quantitativ faßt, auch auf die Reihenfolge derſelben keine Rückſicht nimmt; ihr gilt es gleich in Vollziehung der Summe, ob f vor oder nach f' zu ſtehen kommt; dagegen wird die concrete Selbſterkenntniß die Reihe der Lebensacte zu bemerken nicht vergeſſen dürfen; denn für die Beurtheilung des Charakters iſt es nicht gleichgültig, in welcher Reihe die freien Thaten ſich vollziehn, weil die eine den Grund für die andere legt, die andere die Folge der erſtern in ſich aufnimmt. Man wird ſich dies veranſchaulichen können, wenn man bedenkt, daß es ohne Zweifel für die Beurtheilung eines Charakters von Wichtigkeit iſt zu beachten, ob die Fortſchritte leichter oder ſchwieriger, ob ſie ſprungweiſe oder in einer ſtetigen Ordnung ſich ergeben. Der Gegenſatz zwiſchen einem leichtfertigen und einem ſchwerfälligen Charakter zeigt dies nach zwei äußerſten Enden zu. Daher iſt auch begreiflich zu machen, wie es unſerm Denken möglich iſt nicht allein die freien Thaten zu ſummiren, ſondern auch deren ihre Reihenfolge im Bewußtſein feſtzuhalten. Dies ergiebt ſich aber auch ſchon im Allgemeinen aus der Methode, welche wir vorſchrieben haben. Denn wenn f' nach f auftritt, ſo wird jenes in intellectueller Anſchauung als der freie Entſchluß des Augenblicks, dieſes aber als nothwendige Folge der frühern Freiheitsentwicklung

as Bewußtſein treten und darnach wird ſich auch das Bewußt-
welches wir von beiden Elementen zugleich haben, in verſchie-
Weiſe darſtellen und in gleicher Weiſe wird es auch weiter
len übrigen Elementen des Lebens ſein, daß jedes derſelben
iner beſtimmten Stelle angehörig der Summe der Lebensacte
elbſt wird. In der Vollziehung von f″ z. B. werden wir
f und f′ beide als nothwendige Folgen wiſſen, aber beide in
edener Weiſe, f als eine ſchon früher in f′ zur Anwendung
hte, f′ als eine nur eben gewonnene und noch nicht weiter
Fertigkeit. Und auch für dieſes Geſchäft in Unterſcheidung
r freien Thaten werden die ſinnlichen Anknüpfungspunkte
fehlen, indem wir f als die freie That, welche in φ, f′ als
:eie That, welche in φ′ geübt wurde, zu erkennen haben.
Methode der Selbſterkenntniß, welche wir vorſchreiben, ſteht
reilich unter der idealen Bedingung, welche ſchon oben aus-
Et wurde, daß uns ein reiner Fortſchritt in unſerm Leben ge-
Wie alle methodiſche Vorſchriften bezeichnet ſie ein Ideal,
s die Vernunft fordert. Wenn wir Störungen nicht zu be-
n wiſſen, zerſtreut ſich auch das Bewußtſein von uns ſelbſt.
ungünſtigen Umſtänden können wir nur den kleinſten Theil
r Fertigkeiten uns gegenwärtig erhalten. Aber die Forderung
Vernunft ſie ſo viel als möglich zu gemeinſamer That zuſam-
:halten und uns ihrer bewußt zu bleiben, bewährt ſich uns
in der Praxis unſeres Lebens.

256. Durch die Verbindung, in welcher die reflexiven
lle über daſſelbe Subject mit einander ſtehn, ſtellen ſie
n einer ſolchen Reihenfolge dar, daß die freie That nicht
als Selbſtbeſtimmung des Subjects in der That ſelbſt
), ſondern auch als Selbſtbeſtimmung zur That, ja zu
Reihe von Thaten anzuſehn iſt, nur nicht zu der gegen-
gen That, ſondern zu der Reihe der folgenden Thaten.
ein jeder Fortſchritt führt zu neuen Fortſchritten und in
einen Fortſchritte wird die Fertigkeit zu den andern ge-
len. Dieſe Selbſtbeſtimmung zur That ſteht unter dem
he des Grundes und der Folge und kann daher auch nicht
unvereinbar mit der Freiheit der That angeſehn werden
), vielmehr nimmt die ſpätere That das, was von der frü-
auf ſie übergeht, freiwillig in ſich auf, weil der Fortſchritt
ber in ihr gemacht wird, von dem Fortſchritte, welchen die
re That brachte, erſt möglich gemacht wird und ihm för-

derlich iſt; denn die höhere Stufe der Entwicklung würde nicht erreicht werden können, wenn die niedere Stufe nicht bereits eingetreten wäre. Eine Beſchränkung der ſpätern Lebensthätigkeit wird durch die Beſtimmung zur That nicht herbeigeführt, weil dieſe nur das vorbereitet, was von jener ergriffen wird. Der Fortſchritt ſelbſt iſt doch immer nur als die That des gegenwärtigen Lebensmoments zu betrachten und die Selbſtbeſtimmung zum Fortſchritt trifft daher auch nicht den einzelnen Lebensact, ſondern nur die Verbindung der Lebensacte unter einander in ihrer Reihenfolge, indem ſie die Weiſe bezeichnet, wie im Frühern die Verbindung mit dem Spätern eingeleitet wird und das Streben nach dem Spätern ſchon in voraus ſich verkündet.

Wir haben oben geſehn (235), daß man den lebendigen Dingen in der Vollziehung ihrer Lebensacte eine Selbſtbeſtimmung zu der freien That, in welcher ſie augenblicklich begriffen ſind, ohne Widerſpruch nicht beilegen könne; dies hindert aber nicht ihnen eine Selbſtbeſtimmung zuzuſchreiben, welche zu künftigen Thaten führt, ſie einleitet ohne ſie zu vollenden. Eine ſolche müſſen wir vielmehr annehmen, wenn wir die Verbindung der Elemente des Lebens erklären wollen; denn wir werden bei dieſer nicht überſehen dürfen, daß ſie noch in einem andern Punkte, als dem vorher ſchon berührten, und doch im Zuſammenhang mit ihm, ganz anders ſich darſtellt, als die mathematiſche Formel, in welcher wir ſie ausgedrückt haben (255 Anm.), möchte erwarten laſſen. Wenn wir ſetzen, daß die Wirklichkeit unſeres Ich $= f + f' + f'' \ldots$ iſt, ſo drückt dieſe Formel nicht aus, daß in jedem der Elemente, aus welchen die Summe des Ich ſich zuſammenſetzt, auch ein Streben iſt die folgenden Summanden herbeizuführen und an die ganze Summe heranzuziehn, und doch beruht hierauf die Reihenfolge der Summanden, welche nicht geſtattet, daß wir einen von ihnen außer der Ordnung in der Reihe betrachten, in welcher er auftritt. Die Arithmetik ſieht bei der Summation nur auf das Verfahren, durch welches gegebene Summanden in eine Summe zuſammengezogen werden; in welcher Reihe und wodurch die Summanden in dieſer Reihe gegeben werden, berückſichtigt ſie nicht. Wenn wir dagegen die Erſcheinungen und das Leben, in welchem ſie begründet werden, erklären wollen, dürfen wir den Grund und die Folge der Elemente, aus welchen die Summe der Lebensacte hervorgeht, nicht unberückſichtigt laſſen. Es handelt ſich daher in

klärung des Lebens auch um den Grund, welcher zu der
gen Reihe $f + f' + f''$ das nächſtfolgende Element f'''
igt, um den Grund des Plus, durch welches der neuhinzu-
Summand zu der vorhergehenden Reihe herangezogen wird.
edanke eines ſolchen Mehr liegt aber darin, daß jede That
Fortſchritt in der Entwicklung angeſehn werden muß; da-
wird das neueingetretene Element f''' als $+ f'''$ geſetzt und
bindung des Frühern mit dem Spätern in der Reihe gefordert.
üſſen wir aber auch noch bemerken, daß jede reale Verbindung
llein das Band von dem einen, ſondern auch von dem an-
n verbundenden Glieder aus fordert; es iſt daher f''' nicht
als Fortſchritt, ſondern auch als Fortſchritt in Bezug auf
angegangene Reihe zu denken und zu zeigen, wie an $f +$
f'' das $+$ ſich anfügt, durch welches ihr f''' einverleibt
ſoll. Dieſes $+$ muß ſeine doppelte Beziehung nach vor-
und nach rückwärts haben; erſt in dieſer Weiſe ergiebt ſich
ige Verbindung der ganzen Reihe. Wir werden nicht weit
en haben um dieſe Beziehung des Frühern auf das Spätere
en, wenn wir die Erfahrungen unſeres Lebens um Rath

In ihnen erblicken wir uns beſtändig mit der Zukunft
igt. Wie wunderbar, wie ſehr mit Widerſprüchen behaftet
xacte Betrachtung der mathematiſchen Formel es auch finden
as noch nicht vorhanden iſt, iſt doch ſchon vorhanden. Es
t vorhanden in der Wirklichkeit, aber vorhanden im Vermö-
d für die Vernunft, welche das Vermögen der lebendigen
kennt und in der Gewißheit des Vermögens, welches ihr
t, das Zukünftige bedenkt, alles dem künftigen Zwecke un-
nd (168 Anm.). Auf dieſes Bedenken der Zwecke und
nach dem Zwecke haben wir uns zu berufen, wenn wir
ſen wollen, wie in den frühern freien Thaten der Anknü-
unkt für die ſpätern freien Thaten liege. Kein lebendiges
wenn wir es nach unſern Erfahrungen beurtheilen dürfen,
der Gegenwart allein, ſein Streben und Begehren läßt es
em Augenblick aufgehn in den Genuß der Gegenwart; an
as es beſitzt, fügt ſich ihm unwillkürlich oder willkürlich das
as es erreichen ſoll. Wenn das Bewußtſein, welches ge-
worden iſt in der Gegenwart, auch auf das Gegenwärtige
hränkt ſieht, ſo iſt es dagegen das Begehren, welches das
e Ding in das Zukünftige hinüberführt; ſoweit dies Be-
aber ein vernünftiges, ein freies oder ein Act des Willens
tet es durch das Bewußtſein des Zwecks die Verbindung
dem Frühern und dem Spätern auch im Bewußtſein dar.
in der Philoſophie das bewegende Princip in dem idealen
chen Zwecke, dem Wiſſen, geſucht werden muß (59) und

ſo wie dieſer Zweck alle wiſſenſchaftliche Gedanken mit einander verbindet, weil er in allen betrieben wird, ſo hat die Vernunft überhaupt in allen ihren Lebensacten ideale Zwecke vor Augen, welche, in jedem gegenwärtigen Bewußtſein nur in unvollſtändiger Weiſe erfüllt, in jedem folgenden Bewußtſein von neuem aufgefaßt zu neuer Erfüllung gebracht werden müſſen und demnach das Frühere das Spätere heranziehen. Derſelbe Zweck und das Bewußtſein deſſelben Zwecks iſt ihnen gemein und im Frühern, wie es dem Zwecke nicht im Allgemeinen, ſondern nur im Beſondern entſpricht, iſt auch das Bewußtſein, daß neue Acte der Entwicklung eintreten müſſen um die Erfüllung des Zwecks herbeizuführen, dem Spätern aber kann das Bewußtſein nicht fehlen, daß es demſelben Zweck dient, welchem das Frühere ſchon theilweiſe zur Erfüllung gebracht hat. Wir haben daher den Willen als das Vermögen erkannt, aus welchem das Beſtreben hervorgeht mit dem Bewußtſein des Zwecks aus dem einen in den andern Leben überzugehn (251). Dieſer Wille wird nun beſtändig angeregt durch die Ideale der Vernunft, denen wir uns in jeder Betrachtung derſelben bewußt ſind, und zwar in doppelter Weiſe, einmal ſofern ſie im gegenwärtigen Bewußtſein theilweiſe ſchon vernirklicht ſind, ſonſt aber auch inſofern ſie Forderungen der Vernunft darſtellen, die nur als ſolche unſerm Bewußtſein gegenwärtig ſind, eine weitere Vergegenwärtigung aber nur in Ausſicht ſtellen. In letztere Weiſe regt den Willen an in derſelben Art, in welcher die Methode der Philoſophie fortſchreitet (64), indem in jedem zur Erfahrung gebrachten Bewußtſein auch die Aufforderung liegt, an daſſelbe den Maßſtab des Ideals anzulegen, und weil dieſer Maßſtab nicht vollſtändig erfüllt worden iſt, darin eine Aufgabe weiterer Löſung zu finden. In dieſem Sinne werden wir zugeben können, daß der Determinismus nicht ganz Unrecht hat, wenn er das Spätere von dem Frühern beſtimmen läßt und den freien Lebensacten auch eine Selbſtbeſtimmung zur That beilegt; es wird aber auch nicht ſchwer halten einzuſehn, daß hiedurch die Freiheit der ſpätern Thaten nicht angefochten wird, weil in der Reihe der Lebensacte das Frühere nicht weniger vom Spätern als das Spätere vom Frühern abhängt und ſo eine gegenſeitige Abhängigkeit der Lebensacte ſich herſtellt, in welcher beide Glieder des Verhältniſſes einander gegenſeitig ihre Freiheit geſtatten. Denn das Frühere wird nur dadurch zum Spätern beſtimmt, daß das Bewußtſein des Zwecks, alſo das Spätere ſchon in ſich wirkſam, gleich in einer unvollendeten Weiſe, dadurch aber auch dem Spätern als Mittel zum Zweck ſich unterordnet.

257. Die Reihe der freien Thaten, welche in der

flexiven Urtheile über daſſelbe Subject von uns erkannt
n ſoll, hat keine andere Bedeutung als im Fortgange des
s das zu verwirklichen, was im Vermögen des Subjects
gt iſt (243). Was im Vermögen des Subjects angelegt
nnen wir aber das Weſen des Subjects (223), und alſo
s Leben, der Gegenſtand der reflexiven Urtheilsbildung
, nichts anderes als die Verwirklichung des Weſens.
lebendige Ding bringt zur Welt im Anfange ſeines Da-
nur ein Vermögen zu ſeinen Thaten; was in ihm an-
iſt, ſoll ſich in ſeinem Leben entwickeln und in ſeinen
n reflexiven Thätigkeiten ihm zu Bewußtſein kommen.
ihm als Anlage gegeben iſt, ſoll es ſelbſt ſetzen, damit
cht allein dem Vermögen nach ſei, ſondern auch in Wirk-
it ihm angehöre in ſeinem Fürſichſein. Nur durch ſeine
Thaten wird es ihm angeeignet. Die Wirklichkeit des
ns iſt alſo nur durch das Leben und der Gehalt des Le-
beſteht nur in der Verwirklichung des Weſens. Daher
n wir auch den Gehalt der Reihe reflexiver Urtheile, welche
u bilden haben, nur darin zu ſuchen haben, daß in ihr
Verwirklichung des Weſens uns zur Erkenntniß kommt.

Durch die Geſchichte der Philoſophie zieht ſich ein langer, be-
ig ſich wiederholender Streit der Meinungen, in welchen man
das Leben und Werden, bald das Weſen und beharrliche Sein
Subſtanzen als den wahren Gegenſtand der Wiſſenſchaft hat
pten wollen. Nur ſelten jedoch, oder nie haben ſich die Par-
, welche um die eine oder die andere Meinung ſich ſcharten,
n einander abſondern können, daß ſie nicht auch der entgegen-
ten Meinung ihr Recht hätten zugeſtehn müſſen. Von Hera-
n durch Ariſtoteles und die Stoa hindurch bis zu Fichte,
ling und Hegel iſt mit Eifer das Werden und das Leben,
nergie, die Evolution, der Proceß als das Wahre vertheidigt
n, welches in der Wiſſenſchaft zur Erkenntniß gebracht wer-
nüßte; man hat ſich dabei aber auch nicht verhehlen können,
dieſem Werden und dieſer Entwicklung ein irgendwie zu be-
endes beharrliches Sein zu Grunde liege, mochte es nun als
der einzelnen Dinge oder der Weltſeele oder des Abſoluten
ht werden. Von der andern Seite hat niemand ſtärker als
n die Meinung geltend gemacht, daß wir das ewige Weſen
Dinge zum Gegenſtande unſerer Forſchung zu machen hätten,
durch die lange Reihe der Platoniker hat ſich dieſe Anſicht in

259. Hierin drückt ſich auf das deutlichſte die [illegible] Aufgabe aus, welche wir in allen Formen unſeres Denkens und ſo auch in der Bildung der Begriffe und Urtheile anzuerkennen haben. So wie das Weſen der Dinge nie fertig iſt, ſondern nur mehr und mehr Fertigkeiten ſich zufügt, ſo kann auch der Begriff, welchen wir vom Weſen der Dinge uns bilden können, nur in einer beſtändigen Erweiterung und genaueren Beſtimmung der ihm zufallenden Charakterzüge vollzogen. Die Erkenntniß des Ich ſeinem Weſen und ſeinem Begriffe nach vollzieht ſich in der Reihe der Urtheile, welche über dasſelbe gefällt werden, und iſt ebenſo ſehr im Fluſſe begriffen wie die Urtheilsbildung, welche nur dazu dient ihr immer neue Elemente anzufügen. Wenn wir die Erkenntniß des Weſens und Begriffs als Zweck ſetzen, ſo müſſen wir den ganzen Charakter, das ganze Weſen des Dinges, welches in ſeinem vollſtändigen Begriff ausgedrückt werden ſoll, von ſeinem wirklichen Weſen unterſcheiden, wie es in anſchaulicher Erkenntniß uns vorliegt; nur dieſes wirkliche Weſen iſt uns erkennbar, das ganze Weſen dagegen iſt ein Ideal, welches wir im wirklichen Erkennen nicht erreichen können, ſolange es nicht in die Wirklichkeit eingetreten iſt. Da aber der Subjectbegriff ein Beſtandtheil des Urtheils abgiebt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß unſere wirklich vollziehbaren Urtheile auch keine abgeſchloſſene Erkenntniß uns gewähren können, vielmehr indem ſie in ihren Prädicaten den Subjectbegriffen immer Neues zufügen, es an das Fertige der Vergangenheit abgeben und noch anderes Neues erwarten laſſen, können ſie auch unſere Gedanken nur in einer beſtändigen weitern Ausbildung erhalten und laſſen kein Ziel ihrer fortſchreitenden Entwicklung erblicken, ob wohl uns ihr Fortſchreiten gewiß iſt und auf ein ideales Ziel uns hinweiſt.

Wenn wir die Begriffe, nicht wie ſie als fertige Werke einer ſchon gereiften Erfahrung ſich uns darſtellen, ſondern in ihrer Bildung betrachten, ſo können wir nicht überſehn, daß ſie nur durch einen Zuwachs ihren Beſtand gewinnen. Sie ſollen die bleibenden Gründe der Erſcheinung bezeichnen, aber als ſolche bleibende treten dieſe weder in unſerm Bewußtſein fertig auf, noch

sie als solche ursprünglich vorhanden. In unserm Denken
ssen wir sie kennen lernen aus der Reihe der wechselnden Er-
nungen, allmälig, in einem fortschreitenden Wachsthum der
sicht in die Bedeutung der uns zukommenden Zeichen, und in-
die Dinge, deren Wesen sie uns darstellen sollen, ihre Er-
nungen der Reihe nach begründen, gewinnen sie auch nur all-
lig ihr Sein als Gründe der Erscheinungen, welche sie nicht
er sind, als sie dieselben begründen. Die fließende Natur der
heinungen kann nicht ohne Einfluß bleiben auf das Wesen und
den Begriff der Dinge, welche als ihre Gründe gedacht wer-
sollen (209). Die wahren, die lebendigen Dinge werden erst
hrem wirklichen Leben solche Gründe und gewinnen auch erst
hrem Leben ihr wirkliches, bleibendes Wesen. Wenn wir daher
bleibendes Ding im Subjectbegriff des Urtheils setzen, so be-
nen wir damit doch immer nur einen Grund, welcher allmälig
bleibendes Wesen sich festsetzt, weil er die veränderlichen Tha-
seines Lebens nicht ebenso schnell wieder verliert, als sie ge-
nen wurden, sondern sie in seinem wirklichen Wesen bewahrt.
wissen von ihm nur, daß er bisher in seinen Thaten sich ver-
licht hat und daß er ferner als bleibender Grund von weitern
heinungen sich bewähren wird. Diese Bedeutung der bleibenden
ge und ihrer Begriffe tritt uns nun in besonders schlagender
se in der Selbsterkenntniß entgegen, indem wir unser Ich, ob-
h wir es als dasselbe bleibende Ich zu betrachten nicht aufhö-
doch nur in einer beständigen Veränderung erkennen und setzen
sen, daß nicht allein das Bewußtsein und unser Begriff von
, sondern auch sein Wesen in einer solchen Veränderung be-
en ist. Setzen wir nach der früher von uns gebrauchten For-
(255 Anm.) das Ich, soweit es auf irgend einer Stufe des
ns wirklich ist, $= f + f' + f''$, so wird auf dieser Stufe
Urtheil gefällt werden können, das Ich vollbringt die That
m diesem Urtheil ist nun der Begriff des Ich, soweit es wirk-
vollzogen als Subject des Prädicats gesetzt werden kann,
$f + f'$ und der Gehalt des im Urtheil wirklich und anschaulich
gegenen Gedankens sagt nichts weiter aus, als daß dieselbe
stanz, welche die Thaten f und f' gethan hat und in ihren
gen bewahrt, nun auch eingetreten ist in die That f'' und sie
m Wesen und Begriff einverleibt hat, wobei nur der Zusatz
rkt werden könnte, welcher auf das Transcendentale, nicht
auf das Anschauliche geht, daß diese Substanz auch noch ein
mögen zu weitern Thaten in sich trage. Es ergiebt sich hier-
, daß die Urtheilsbildung nur die Begriffsbildung in ihrem
schreiten ist und der Begriff nur das Ergebniß der Urtheilsbil-
. Wenn das Ich gesetzt wird in einer neuen That, so wird

seine Bedeutung hat, daß es das Weſen der Subſtanz [illegible] kann das richtige Verhältniß zwiſchen Wahrheit des Wiſ[illegible] Wahrheit des Lebens herſtellen. Bezeugt wird uns dieſ[illegible] niß von jedem Gedanken, welcher der Entwicklung der Wiſ[illegible] angehört; denn in ihr entwickelt ſich unſere Wahrheit und unſer Weſen an den Tag, wie es vorher nur in der Anl[illegible] handen war, jetzt zur Wirklichkeit gelangt iſt, und haben [illegible] dieſe Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Lebens eingehen, [illegible] auch nicht verkennen, daß ſie ihren Gehalt nur daraus zi[illegible] in ihr die Wahrheit unſeres Weſens zu Tage kommen ſo[illegible] zeugt wird uns dieſe Erkenntniß von jeder Erfahrung un[illegible] bens, welche an die Erſcheinung ſich anſchließend ihre eigen[illegible] heit nicht verleugnen kann, aber auch in der Forderung [illegible] munft, daß der Wechſel der Erſcheinungen erklärt werde, den Erſch[illegible] den der Erſcheinung Weſen und Wahrheit beilegt. Auch die Dinge werden; ſo wie ihre Begriffe im Denken ſich bilden und zum Bewußtſein kommen, ſo bildet ſich auch ihr Sein und gelangt zur Wirklichkeit, weil ihr Bewußtſein und ihr Denken zu ihrem Sein gehört. Der Gedanke der Identität der Subſtanz bezeichnet nur die abſtracte Allgemeinheit des der Erſcheinung zu Grunde liegenden Dinges, und wenn daher die Subſtanz oder das Weſen von dem Leben abgeſondert wird, ſo giebt dies nur eine Abſtraction ab, welche der Fülle der Wahrheit kein Genüge thun kann. So wie ein jedes Ding erſt dadurch ſeine Wahrheit für ſich gewinnt, daß es in ſeinem Bewußtſein ſich ſelbſt ſetzt und erkennt, ſo muß der abſtracte und unbeſtimmte Gedanke des identiſchen Weſens durch den Reichthum der wirklichen Thaten aus ſeiner Unbeſtimmtheit gezogen werden und ſeinen Inhalt gewinnen. Die Subſtanz iſt leer und todt ohne ihre Erweiſung im Leben. In dieſem muß ſie als Kraft ſich darthun, welche die Erſcheinungen zu begründen vermag. Aber auch das Leben würde eben ſo leer ſein, hätte es nicht ſeinen Zweck, ſeine Beſtimmung. Ein Leben nur um zu leben hat keine Bedeutung. Es muß einen Inhalt haben, welcher es erfüllt; ſeiner Beſtimmung ſoll es genügen; nur hierin liegt ſein Gehalt, ſein Werth. Die Beſtimmung des Lebens aber iſt, daß in ihm das lebendige Ding ſeine Anlagen entwickle, ſein Weſen verwirkliche. Wenn man daher das Leben vom Weſen abſondert, ſo verfällt man in eine ebenſo leere Abſtraction, als wenn man das Weſen ohne das Leben ſich denkt. Daher muß man die Vorſtellung verwerfen, daß die lebendige Subſtanz in ihre Evolution nur eingehe, weil ſie nicht anders könne, weil es ihr nothwendig ſei ſich zu evolviren, ohne daß ſie doch durch ihre Evolution etwas zu Stande brächte, vielmehr nur in einem beſtändigen Kreislaufe des Lebens begriffen. Die Vernunft, welche nichts Zweckloſes will,

ch das Leben nicht als zwecklos betrachten; sie verwirft
en, welches nur ist um zu leben, und setzt an seine Stelle
en, aus einem vernünftigen Grunde zu einem vernünftigen

Dieser kann in nichts anderm bestehn, als in der Ent-
des Unentwickelten. Von der Seite des reflexiven Urtheils
la diese Entwicklung als die Selbstentwicklung des lebendi-
ges auf, welche sich immer innerhalb seines Wesens be-
wird um das in Wirklichkeit zu setzen, was im Beginn des
nur als Vermögen und der Möglichkeit nach gesetzt war.
Wesen würde nur ein Schatten sein, wenn es nicht seine
durch das Leben gewönne; das Leben würde ohne Ge-
, wenn es nichts Wesenhaftes setzte. Von beiden Seiten
blickt sich die Wahrheit des einen an die Wahrheit des
an. Ohne Wesen wäre das Leben leer, ohne Leben wäre
sen todt. Die Wahrheit des Lebens ist, daß es das We-
irklicht; die Wahrheit des Wesens ist, daß es im Leben
irklichkeit setzt und beweist.

8. Die Verwirklichung des Wesens stellt sich im Le-
r in einer unbestimmten Reihe von Lebensacten dar,
jedem Lebensacte nur eine neue Festigkeit zu künftig
en Anwendungen gewonnen wird (249) und der fort-
er Erscheinungen weitere Entwicklung der Festigkeit in
rwarten läßt. Daher ist die Summe der charakteristi-
üge, aus welchem der Begriff des Dinges gewonnen
soll (255), auf keiner Stufe des Lebens geschlossen und
bisher vollzogene Begriffsbildung soll sich in immer
Folge die Urtheilsbildung anschließen, welche dem Sub-
iffe, soweit er wirklich vollzogen ist, ein neues Prädicat
ibt. So gewinnen wir in der reflexiven Urtheilsbildung
nser Ich nur eine allmälig fortschreitende Selbsterkennt-
welcher der Begriff unseres Ich mit jedem Fortschritte
Verwirklichung seines Wesens durch einen neuen cha-
istischen Zug sich bereichert. Die Form des reflexiven Ur-
so wie sie im Anschluß an die Wirklichkeit sich vollzieht,
her in dem Subjectbegriffe nur die früher gewonnene
keit des Wesens, soweit sie in der Reihe der bisherigen
acte anschaulich vorliegt, in dem Prädicate dagegen die
ngetretene That, in welcher eine neue Wirklichkeit des
den bisherigen Lebensentwicklungen sich zufügt.

259. Hierin drückt ſich auf das deutlichſte die id
Aufgabe aus, welche wir in allen Formen unſeres Den
und ſo auch in der Bildung der Begriffe und Urtheile a
erkennen haben. So wie das Weſen der Dinge nie fertig
ſondern nur mehr und mehr Fertigkeiten ſich zufügt, ſ
auch der Begriff, welchen wir vom Weſen der Dinge uns
den können, nur in einer beſtändigen Erweiterung und genau
Beſtimmung der ihm zufallenden Charakterzüge vollzieh
Die Erkenntniß des Ich ſeinem Weſen und ſeinem Beg
nach vollzieht ſich in der Reihe der Urtheile, welche über
ſelbe gefällt werden, und iſt ebenſo ſehr im Fluſſe begri
wie die Urtheilsbildung, welche nur dazu dient ihr immer n
Elemente anzufügen. Wenn wir die Erkenntniß des Weſ
und Begriffs als Zweck ſetzen, ſo müſſen wir den ganzen C
rakter, das ganze Weſen des Dinges, welches in ſeinem v
ſtändigen Begriff ausgedrückt werden ſoll, von ſeinem w
lichen Weſen unterſcheiden, wie es in anſchaulicher Erken
uns vorliegt; nur dieſes wirkliche Weſen iſt uns erkenn
das ganze Weſen dagegen iſt ein Ideal, welches wir im
lichen Erkennen nicht erreichen können, ſolange es nicht
Wirklichkeit eingetreten iſt. Da aber der Subjectbegri
Beſtandtheil des Urtheils abgiebt, ſo verſteht es ſich von
daß unſere wirklich vollziehbaren Urtheile auch keine abge
ſene Erkenntniß uns gewähren können, vielmehr indem
ihren Prädicaten den Subjectbegriffen immer Neues zu
es an das Fertige der Vergangenheit abgeben und noch
res Neues erwarten laſſen, können ſie auch unſere Ged
nur in einer beſtändigen weitern Ausbildung erhalten un
ſen kein Ziel ihrer fortſchreitenden Entwicklung erblicken
wohl uns ihr Fortſchreiten gewiß iſt und auf ein ideales
uns hinweiſt.

Wenn wir die Begriffe, nicht wie ſie als fertige Werke
ſchon gereiften Erfahrung ſich uns darſtellen, ſondern in ihre
dung betrachten, ſo können wir nicht überſehn, daß ſie nur
allmäligen Zuwachs ihren Beſtand gewinnen. Sie ſollen die
benden Gründe der Erſcheinung bezeichnen, aber als ſolche bleiben
Gründe treten dieſe weder in unſerm Bewußtſein fertig auf,

t als ſolche urſprünglich vorhanden. In unſerm Denken wir ſie kennen lernen aus der Reihe der wechſelnden Erigen, allmälig, in einem fortſchreitenden Wachsthum der in die Bedeutung der uns zukommenden Zeichen, und ine Dinge, deren Weſen ſie uns darſtellen ſollen, ihre Erigen der Reihe nach begründen, gewinnen ſie auch nur allihr Sein als Gründe der Erſcheinungen, welche ſie nicht ſind, als ſie dieſelben begründen. Die fließende Natur der ungen kann nicht ohne Einfluß bleiben auf das Weſen und t Begriff der Dinge, welche als ihre Gründe gedacht werlen (209). Die wahren, die lebendigen Dinge werden erſt n wirklichen Leben ſolche Gründe und gewinnen auch erſt n Leben ihr wirkliches, bleibendes Weſen. Wenn wir daher ibendes Ding im Subjectbegriff des Urtheils ſetzen, ſo be wir damit doch immer nur einen Grund, welcher allmälig ibendes Weſen ſich feſtſetzt, weil er die veränderlichen Thaes Lebens nicht ebenſo ſchnell wieder verliert, als ſie gewurden, ſondern ſie in ſeinem wirklichen Weſen bewahrt. iſſen von ihm nur, daß er bisher in ſeinen Thaten ſich vert hat und daß er ferner als bleibender Grund von weitern ungen ſich bewähren wird. Dieſe Bedeutung der bleibenden und ihrer Begriffe tritt uns nun in beſonders ſchlagender in der Selbſterkenntniß entgegen, indem wir unſer Ich, obvir es als daſſelbe bleibende Ich zu betrachten nicht aufhöch nur in einer beſtändigen Veränderung erkennen und ſetzen , daß nicht allein das Bewußtſein und unſer Begriff von ondern auch ſein Weſen in einer ſolchen Veränderung beiſt. Setzen wir nach der früher von uns gebrauchten For55 Anm.) das Ich, ſoweit es auf irgend einer Stufe des wirklich iſt, $= f + f' + f''$, ſo wird auf dieſer Stufe theil gefällt werden können, das Ich vollbringt die That dieſem Urtheil iſt nun der Begriff des Ich, ſoweit es wirkllzogen als Subject des Prädicats geſetzt werden kann, $+ f'$ und der Gehalt des im Urtheil wirklich und anſchaulich nen Gedankens ſagt nichts weiter aus, als daß dieſelbe ng, welche die Thaten f und f' gethan hat und in ihren bewahrt, nun auch eingetreten iſt in die That f'' und ſie Weſen und Begriff einverleibt hat, wobei nur der Zuſatz werden könnte, welcher auf das Tranſcendentale, nicht f das Anſchauliche geht, daß dieſe Subſtanz auch noch ein gen zu weitern Thaten in ſich trage. Es ergiebt ſich hierdaß die Urtheilsbildung nur die Begriffsbildung in ihrem teiten iſt und der Begriff nur das Ergebniß der Urtheilsbil. Wenn das Ich geſetzt wird in einer neuen That, ſo wird

dadurch von objectiver Seite sein wirkliches Wesen durch ein
Element erweitert, von subjectiver Seite in einem neuen
erkennbar. Das wirkliche und das erkennbare Wesen geh
chen Schritt mit einander und wachsen in demselben Maß
wie die freie That in die Wirklichkeit eintritt, ist mit ihr
tellectuelle Anschauung des Willensacts verbunden, in welch
vollzogen wurde (254), und indem das Urtheil über sie
giebt, schließt es sich an die Erkenntniß des Wesens und des
griffs unseres Ich an, welche es erweitert. Daher würden
That Urtheilsbildung und Begriffsbildung gar nicht von ein
sich unterscheiden, wenn nicht die erstere die Wirklichkeit
eben eingetretenen That, wie sie ihren Beitrag zur Begründ
der vorübergehenden Erscheinung giebt, die andere den bleib
Grund bezeichnete, welcher nicht allein die gegenwärtige Erschei
sondern auch die ganze Reihe früherer und folgender Erschei
zu begründen das Vermögen hat. Daß beide Geschäfte des D
kens, Begriffsbildung und Urtheilsbildung, immer zugleich sich
ziehn, wird an der Selbsterkenntniß am deutlichsten sich
stellen. Wenn ein Act des Selbstbewußtseins eintritt, so
mein Ich als bleibenden Grund der im Selbstbewußtsein
tenen Erscheinung, d. h., abgesehn von aller bestimmtern
desselben, ich setze ein Ding (x), welches zum Träger der
nung (φ) dienen und aus welchem diese Erscheinung erklä
den soll, ich lege ihm daher ein Vermögen bei unter den
denen Umständen (f) die Thätigkeit (f) hervorzubringen;
ist ein Anfang zugleich für die Bildung des Begriffs x, wel
die Urtheilsbildung, x thut f, in demselben Acte des Denk
geben; kraft der Forderung der Vernunft die Erscheinung
nem bleibenden Grunde zu erklären habe ich nicht allein
danken, daß die dem Ich beiwohnende Thätigkeit ihm als
von ihm vollzogen zugerechnet werden müsse, sondern auch
sie ihm weiter anhafte als eine Fertigkeit in ihm zurücklassend
daß dieses Ich seinem Begriffe nach in weitern, der schon
tretenen entsprechenden Thätigkeiten sich bewähren werde; es er
sich damit die Aussicht auf eine Reihe von künftigen, schon
eingeleiteten Thaten (f', f'' . . .), wenn auch diese Reihe
nicht in bestimmten Gedanken ausgedrückt werden kann.
kann die Ueberlegung nicht ausbleiben, daß der Begriff
Ideal bezeichnet. Wenn wir ein Subject setzen, aus dessen
griff eine Erscheinung erklärt werden soll, so haben wir zu
daß es nicht allein Träger seiner gegenwärtigen und seiner
gangenen Erscheinungen sei, sondern sein bleibendes Wesen soll
noch in aller Zukunft Erscheinungen begründen. Es wird
ausbleiben können, daß uns dabei der Gedanke vorschwebt an

n Thätigkeiten, welche uns als unendlich erſcheint, weil
icht überſehen können; in einer ſolchen Reihe wird das
fort und fort ſich offenbaren, ſein Weſen und ſeinen Be-
zur Erſcheinung bringen. Mögen wir nun auch annehmen,
x Begriff des Subjects als ein beſtimmter und begreifli-
uns gedacht werden könne, daß die Reihe ſeiner Thätig-
icht, wie ſie uns ſcheint, unendlich ſei, ſondern in einer be-
Zahl ſich abſchließe, ſo werden wir doch dem Begriff und
Weſen des Subjects einen Umfang und Inhalt beilegen
welcher weit über unſer anſchauliches und wirklich vollzieh-
Denken hinausgeht. Setzen wir $x = f + f' + f''$ als
liche und erkennbare Weſen, ſo werden wir darüber hinaus
unerkennbares, bisher noch nicht wirkliches und noch nicht
es Weſen ſetzen müſſen; wir wollen es durch die Summe
$f'''' \ldots + f^n$ bezeichnen, und erſt die Summe beider
des erkennbaren und des unerkennbaren Weſens, würde das
Weſen des Subjects bezeichnen, welches wir im Ideal des
auszudrücken hätten. So ſehen wir in dem Streben nach
kenntniß, nach der Erfüllung der Erkenntniß unſeres Be-
nd unſeres Weſens, beſtändig in die Zukunft hinein und
in Ideal, die Erreichung eines Zwecks in Gedanken, wenn
r Ich zu erforſchen ſuchen. Hierauf beruht es, daß wir
h und jedes Subject zugleich als veränderlich und als un-
lich in ſeinem Weſen betrachten. Wir ſchreiben uns einen
lichen Charakter zu, indem wir der Meinung ſind, daß wir
Charakter noch bilden, zu größerer Feſtigkeit und Entwick-
ngen können, und dennoch müſſen wir ſagen, unſer Cha-
egt in unſerm Begriff, iſt ein Beſtandtheil unſeres Weſens,
ganzes Weſen (217) und wohnt uns daher in einer un-
lichen Weiſe bei. So iſt es mit allen Dingen der Welt.
wickeln ſich und bilden ihr Weſen aus, auf verſchiedenen
ihres Lebens iſt es ein mehr oder weniger entwickeltes
nd den Veränderungen ihres Werdens unterworfen, und
ſoll es auch ein ewiges in ihrem Begriff liegendes Weſen
ne welches ſie gar nicht gedacht werden könnten. Dieſer
e Widerſpruch hebt ſich durch die eingeführte Unterſcheidung.
derlich iſt das Weſen jedes Dinges als Ganzes gedacht in
ealen Bedeutung; ſo iſt es geſetzt in ſeinem Begriff, wel-
ganze Weſen und das ganze Vermögen des Dinges, aber
als Vermögen ſetzt (223). Dieſes Ganze wird vertreten
e unveränderliche Summe aller Thaten des Subjects $= f$
$- f'' \ldots + f^n$. Davon aber iſt zu unterſcheiden das
und erkennbare Weſen, welches in die Veränderungen des
eingeht und in einer beſtändigen Entwicklung begriffen iſt.

Es wird vertreten durch die Summe der bisherigen Thaten $a + f' + f''$, welche Summe sich beständig mehrt und in jedem Augenblicke des Lebens einen neuen Zuwachs erhält. Das [illegible] Wesen des Dinges zieht daher aus zwei veränderlichen Größen seinen constanten Werth, aus der Summe der bisherigen [illegible] oder dem wirklichen und offenbaren Wesen und aus der [illegible] der künftigen Thaten oder dem noch verborgenen Wesen. [illegible] Bestandtheil muß als beständig wachsend, dieser als beständig abnehmend gedacht werden, weil wir nicht anders als annehmen können, daß zugleich mit dem Wachsen unserer Erkenntniß des [illegible] die Größe des noch zu verwirklichenden Wissens, d. h. unserer Unwissenheit abnimmt (124). Die Reihe aber der künftigen Thaten, aus welcher die Erkenntniß des verborgenen Wesens gefunden werden soll, bleibt in der Entwicklung des Lebens völlig unbestimmbar für unsere anschauliche Erkenntniß und es ist daher der Begriff in seiner Vollständigkeit ein transcendentaler Begriff, welcher in der transcendentalen Forderung unserer theoretischen Vernunft seinen Grund hat. Die Vernunft will wissen; sie will mit auch den vollständigen Begriff des Ich oder die vollständige Selbsterkenntniß. Sie kann dieser Forderung um so weniger entsagen, je weniger das Gegenwärtige ohne das Zukünftige begriffen werden kann, weil das Gegenwärtige doch nur im Streben nach dem Zwecke lebt und an das schon Gewonnene den künftigen Gewinn heranzuziehen beständig bedacht ist (256 Anm.). Wenn nun aber hierin die Begriffsbildung als eine ideale Aufgabe erweist, so wird auch nicht weniger die Urtheilsbildung in idealen Bedeutung Antheil haben. Weil das Subject, welchem seine That zueignen soll, in keinem vollständigen Begriff bestimmt werden kann, wird auch diese Unbestimmtheit des Subjects [illegible] auf sie übergehn. Sie geht darauf aus einer Reihe von Thaten, welche im Begriff des Subjects als ein zusammenhängendes Ganze gedacht werden soll, eine neue That einzuverleiben und ihr die Stelle anzuweisen, welche sie unter den übrigen Thaten des Ich einzunehmen hat (258); wenn aber das Ganze noch nicht vollendet ist, wie es im fortschreitenden Leben des Subjects nicht beständig ermittelt werden kann, wird auch dieser Aufgabe nicht Genüge entsprochen werden können. Wenn wir daher auch davon absehn, daß die That, welche das Prädicat abgeben soll, nie [illegible] zustellen und in intellectueller Anschauung zu fixiren uns nicht gelingen kann (254 Anm.), so werden wir doch immer noch Hemmung Schwächen an unserer Weise das Prädicat mit dem Subject zu verbinden zu bemerken haben um über die Unvollkommenheit unserer Urtheilsbildung uns nicht hinwegsetzen zu können. [illegible] theilt die Unvollkommenheiten unseres Lebens und des endlichen

vußtſeins, welches wir in ihm über uns ſelbſt und über
erhältniß zu andern Dingen gewinnen. Die Unvollſtändig-
Subjectbegriffs geht auch auf den Gedanken des Prädicats
Wenn wir die That f' denken, ſo ſollen wir ſie auf f zu-
hn und ſie dem Subject, welches in Hervorbringung von
wieſen und ſein Weſen verwirklicht hat, als eine ihm neu-
hſene That einverleiben; dieſes Subject aber hat in f und
Wirklichkeit gewonnen auch nur in Bezug auf die Folgen,
aus dieſen Thaten in fortwährender Anwendung ſeiner Fer-
hervorgehn ſollen. Die Bedeutung der Thaten, welche
ziehn, ſoll im weitern Leben mehr und mehr ſich bewähren;
men wir ſie noch nicht recht ermeſſen in ihrer vollen Kraft.
len uns üben; unſere Uebung aber iſt für die Zukunft; in
jeder Act des Lebens eingreifen und ſo enthüllt ſich ſeine Be-
auch nur in ſeinem Verhältniß zu dem noch nicht Anſchau-
zum Tranſcendentalen. Ein jeder Lebensact iſt ein Mittel,
ergang des Gegenwärtigen in das Zukünftige, vollkommen
werden wir ihn erſt haben, wenn er zu ſeinem Zwecke
iſt. Daher mögen wir auch noch ſo klar unſer bewußt
dem Wollen des Guten, in der Erkenntniß des Wahren,
n Entſchlüſſen; dennoch weiſt alles dies uns auf das Ver-
an und keine unſerer Thaten können wir von dem Be-
des Ideals loslöſen, welches in ihnen erfüllt werden ſoll
ht erfüllt wird. So ſtellen ſich die Formen unſeres wiſſen-
jen Denkens doch nur in einem fließenden Nebel uns dar
den ſich auf einem dunkeln Hintergrunde in einer verſchwim-
Geſtalt ab. Es würde aber dem Ernſt wiſſenſchaftlicher
ng wenig anſtehn, wenn wir nur dieſer Seite des Ineinan-
ns unſerer Gedankenformen eingedenk wären und darüber
n, daß in unſerm Leben und Selbſtbewußtſein Feſtes ge-
wird. Die Elemente unſeres Lebens bei allen den fort-
den Beziehungen, welche ſie in immer reicherem Maße ge-
ſollen, bewahren doch fortwährend ihre Bedeutung, und in-
neue Beziehungen annehmen, bewähren ſie ſich nur in ihrer
raft als in einem lebendigen Wachsthum begriffen.

30. Reflexive Thätigkeiten können wir unmittelbar nur
em Subjecte erkennen, von unſerm eigenen Ich, weil
andere Subject nur in ſeiner auf uns übergehenden
keit uns zur Kenntniß kommen kann. Daher hängt die
tniß Anderer in ihren freien Thaten von der Erkenntniß
elbſt in unſern freien Thaten ab. Um ihre reflexiven
keiten zu verſtehn müſſen wir uns in ihr Inneres ver-

ſehen und aus ihrer Erſcheinung entnehmen, was ſie
Was ſie wollen, können wir aber nur unter der Be
erkennen, daß wir denſelben Willen in uns wie
finden. Es gehört hierzu, daß wir in ihren Erſch
Zeichen entdecken, welche wir in ihr Bewußtſein und
Begehren zu überſehen im Stande ſind; aber nicht al
ſondern auch daß wir in den innern Entwicklungen ih
wußtſeins und ihres Begehrens Fortſchritte entdecken
welche auf ihre freien Thaten zurückgeführt werden
(245). Daß aber in einer innern Entwicklung ein G
zu erblicken iſt, werden wir nur daraus entnehmen
daß wir ihn als begehrungswerth erkennen und mi
ſelbſt wollen und in unſerer intellectuellen Anſchauung
eigenen Lebens vollziehn. In das innere freie Leben
Dinge können wir daher nur eindringen, ſofern wir e
logie deſſelben mit unſerm eigenen Leben erkennen.

Wir haben ſchon früher auseinandergeſetzt, daß alle
digung über das Thatſächliche von der Verſtändigung üb
Ich ausgehn müſſe (196); dies findet hier ſeine beſtätige
wendung. Die Urtheilsbildung beſchäftigt ſich mit den t
chen Wahrheiten; wahre Urtheile über andere Dinge wer
aber nur vermittelſt unſerer Selbſterkenntniß gewinnen
Wir haben hierbei nicht allein die Thatſachen in der Er
anzuerkennen, ſondern müſſen auch zu ihrer Beurtheilung
ſicht auf die wahren Urheber der Thatſachen, auf die freien
auf die Fortſchritte des Lebens, welche durch die Thaten g
werden, auf das Begehrungswerthe und Gute in ihnen
Der erſte Punkt für unſere Beurtheilung iſt, daß wir
Dinge in den Erſcheinungen wiedererkennen, weil nur ſolc
jecte wahrer Urtheile ſein können. Hierin ſind wir geübt
es auch ſeine Schwierigkeiten hat die Zeichen zu verſtehn,
chen das innere Leben in ſeiner äußern Erſcheinung ſich v
(158 Anm.). Wo aber ein ſolches Leben ſich nicht erkenn
müſſen wir die richtige Urtheilsbildung vorläufig aufgeben
mit der Erkenntniß der Erſcheinungen begnügen. Dadur
daß wir inneres Leben in andern Dingen erkennen, finden
logiſche Verwandtſchaft zwiſchen ihnen und uns bewieſen
Anm.). Das Leben aber verkündet ſich uns überall in B
rungen, welche im Aeußern als Bewegungen ſich darſtel
Innern von Beweggründen ausgehn; daß eine ſolche von

ggründen ausgehende Veränderung in äußern Bewegungen
ms verrathen habe, wird für eine jede Erkenntniß eines
chritts vorausgesetzt. Aber nicht eine jede innere Veränderung
Art halten wir für einen Fortschritt und deswegen muß noch
el schwierigere Beurtheilung hinzukommen, welche den Werth
Grad des Lebens abzuschätzen weiß. Ueber ihre Möglichkeit
der Erfahrung kein Zweifel. Wir meinen deutliche Zeichen
ufenweise fortschreitenden Entwicklung bei den lebendigen
en nachweisen zu können. Die Ausbildung und Uebung der
e zu besserer Vollziehung der Geschäfte des Lebens weist uns
ch eine Vervollkommnung der innern Lebensthätigkeiten, eine
e Entwicklung des Bewußtseins oder der Reflection anzuneh-

Einer genauern Abschätzung jedoch setzen sich große Schwie-
ten entgegen. Es drängt sich bei der Beobachtung des Lebens,
s in der physischen Erscheinung sich zeigt, das Bedenken auf,
eine sichtbaren Fortschritte mehr Wirkungen günstiger Umstände,
Stoffwechsels, wie man sagt, als der innerlich wachsenden,
Stoff zusammenhaltenden und beherschenden Kraft sein möchten.
Bedenken werden nicht wenig dadurch verstärkt, daß wir
Wachsthum des physischen Lebens die Abnahme der Kräfte
sehen; es ergiebt sich in ihm eine Reihe von Erscheinungen,
einem Kreislaufe ähnlicher sieht, als einer fortschreitenden
gung. Daß in diesen äußern Erscheinungen des Lebens keine
sichere Anzeichen für die Abschätzung der Entwicklung liegen,
werden uns die allgemeinen Grundsätze für die Beurtheilung
Erscheinung überzeugen müssen. Es kommt hinzu, daß alle
Beobachtungen des äußern Lebens doch nur Vervollkomm-
der Organe und ihres Gebrauchs uns zeigen, Organe aber,
zeuge, und ihr Gebrauch nur Mittel abgeben, welche zu Zwe-
dienen sollen nnd daher nur einen bedingten Werth haben.
muß uns überzeugen, daß wir in allem, was das natürliche
schafft, die wahren Zwecke nicht sehen dürfen, in welchen der
Werth und die rechte Beurtheilung der Fortschritte im Leben
Die Vervollkommnung der Organe würde zu nichts helfen,
sie nicht richtig gebraucht würden; der Gebrauch der Organe,
aber nur dem Leben dienen, welches innerlich sich vollzieht und
da nach außen wirkt. Daher haben wir auf die Erkenntniß
innern Lebens und seiner reflexiven Thaten uns zu legen,
wir den wahren Werth in den Fortschritten des Lebens fin-
wollen, die Beobachtung des physischen Lebens aber kann hierzu
als Mittel in Anschlag kommen. Für die Fortschritte des in-
Lebens haben wir aber nur in unserm eigenen Leben den
stab Wenn wir sagen sollen, daß diese oder jene Erscheinung,
e vom Leben eines andern Dinges zeugt, auf einen höhern

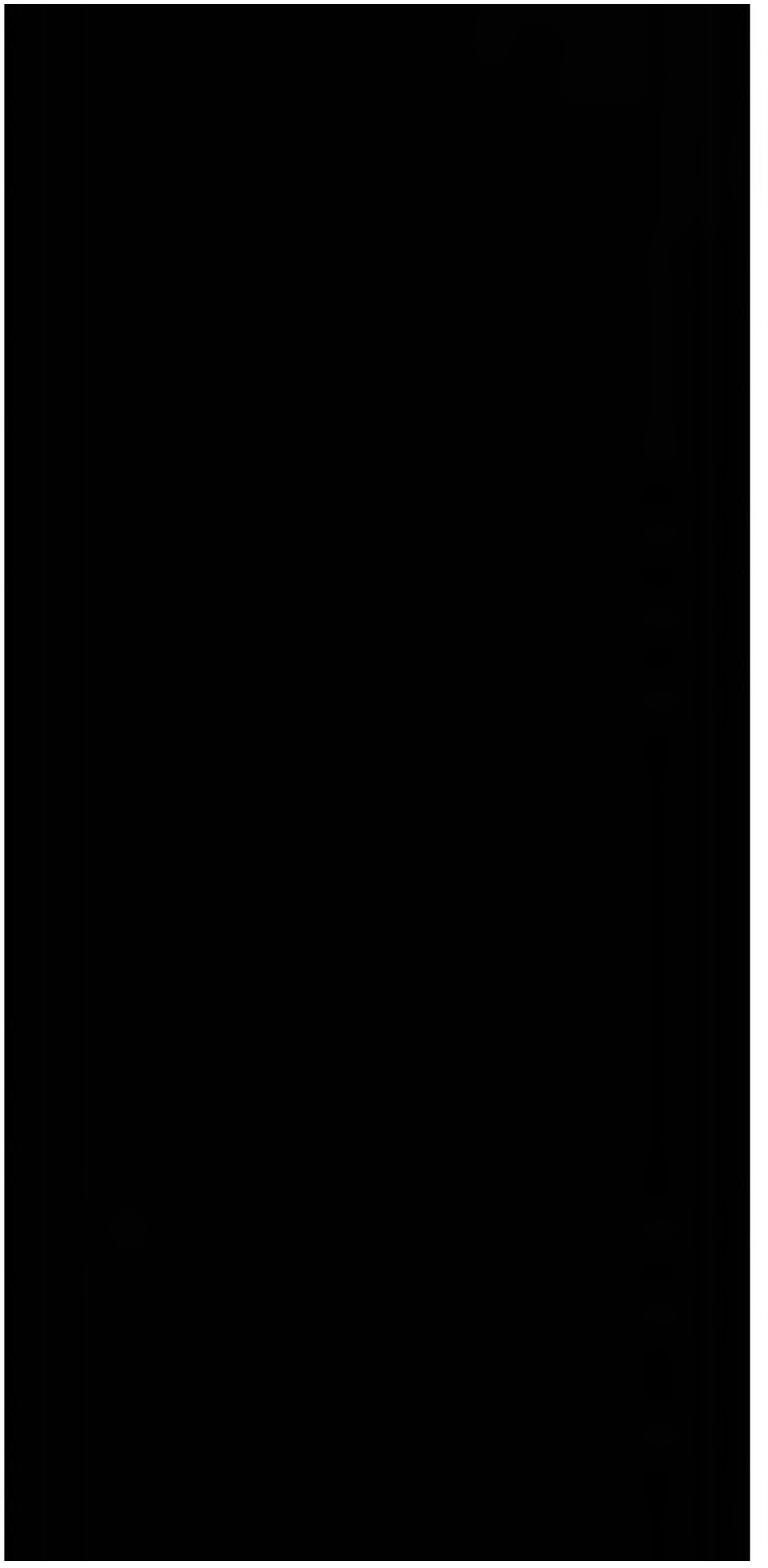
Grad der Entwicklung in ſeinem Innern deute im Vergleich mit einer andern vorhergegangenen Erſcheinung, ſo werden wir hierbei nicht mit der Vergleichung beider Erſcheinungen, wie ſie in der Vorſtellung ſich darſtellen, uns begnügen dürfen, ſondern wir werden die Bedeutung beider in unſer eigenes Leben aufzunehmen haben um zu erſehn, ob die eine einen Fortſchritt gegen die andere bezeichne. Die Bedeutung einer Erſcheinung in unſer eigenes Leben aufnehmen heißt aber ſie ſelbſt im freien Denken, als eine freie That unſeres Lebens vollziehn. Ein ſolches Ueberſetzen nicht der Erſcheinungen, ſondern der Thaten aus dem Innern des andern fremden Dinges in unſer eigenes Innere iſt unerläßlich für das Verſtändniß der Thatſachen. Will ich den Gedanken, den Willen, die Phantaſie, das Gemüth eines Andern ſchätzen, ſo muß ich ſeinen Gedanken, ſeinen Willen, ſeine Phantaſie, ſein Gemüth in meinem Bewußtſein nachbilden. Die Güter, welche das innere Leben des Andern erworben hat, muß ich mir ſelbſt aneignen um ſie würdigen zu können; von dem innern Leben gilt im vollſten Sinne des Wortes die Regel, daß nur der Beſſere den Schlechtern, aber nicht der Schlechtere den Beſſern zu beurtheilen vermöge. Das Kind verſteht nichts vom Manne, als nur Kindiſches; aber der Mann kann vom Kinde verſtehn; denn die niedere Stufe iſt in der höhern befaßt. Daher kann ich einen höhern Verſtand, als den meinen, wohl ahnen, aber nicht begreifen. Alle Fortſchritte des wahren Lebens gehen durch den Willen hindurch; um aber zu erkennen, wie ein anderer zu einem Willensact kommt, muß ich einſehen, daß er etwas Begehrungswerthes in dem entdeckt, was er will, und indem ich einſehe, daß er etwas Begehrungswerthes darin entdecken kann, muß ich ſelbſt etwas Begehrungswerthes darin entdecken, d. h. demſelben Willensacte in mir Raum geben. Wenn zwei Menſchen daſſelbe wollen, ſo ſind ſie ſich des Guten in ihm bewußt und ſie können nur daſſelbe wollen, weil etwas als begehrungswerth ſetzen und es wollen daſſelbe bedeutet. Für die Subjecte, welche einander verſtehen ſollen in den Beweggründen ihres Lebens, ſetzt dies eine Gemeinſchaft des Guten oder der Beſtrebungen nach dem Guten voraus. Wir werden nicht leugnen können, daß eine ſolche für uns Menſchen ſtattfindet, wenn auch nicht in jeder Beziehung. Wo wir unſere Willensacte auf denſelben Zweck richten, da iſt ſie vorhanden. Die Erkenntniß der Wahrheit halten wir alle für begehrungswerth, und wenn wir dieſelben Grundſätze, dieſelben Gründe der Thatſachen der eine wie der andere denken, ſo wollen wir ſie in gleicher Weiſe und vollziehen ſie in denſelben Thaten unſeres freien Denkens. Daß Gerechtigkeit geübt werde, der fromme Dulder ein Ende ſeiner Leiden finde, der Uebermüthige gedehmüthigt werde, iſt der gemeinſchaftliche Will

uten, und wenn er geſchieht, ſo ſehen wir darin ein Ge=
t, welches jeder in ſeinem Willen ſich aneignen kann. So
wir wohl eine Möglichkeit erblicken, daß derſelbe Wille in
denen Subjecten ſich vorfinde und daß alsdann auch aus
nlichen Zeichen des Lebens erkannt werde, wie daſſelbe, was
llen, auch von Andern gewollt wird. Hierdurch erſt wird
hre Verſtändniß der Dinge außer uns gewonnen. Wenn
r die Kunſt verſtänden Worte und andere Zeichen der Dinge
Vorſtellungen zu überſetzen, welche im Innern der Dinge
entſprechen, ſo würden wir nichts weiter von ihnen wiſſen,
s wir von uns wiſſen, wenn wir die Erſcheinungen und
erknüpfungen in unſerm ſinnlichen Leben gewahr werden,
nlos, ohne auf ihre Beweggründe zu achten und die Fort=
welche die Vernunft in ihnen betreibt; um aus der Er=
ß unſeres innern Lebens die Erkenntniß unſeres Ich zu zie=
üſſen wir die Gründe unſeres Lebens verſtehen lernen, und
müſſen wir auch die Beweggründe Anderer zu erforſchen
wenn wir ihre Erſcheinungen begreifen wollen; wir können
: auch nur erforſchen, wenn wir dieſelben Beweggründe in
den oder erzeugen.

61. Von unſerer Gleichartigkeit aber mit den Dingen
uns hängt die Möglichkeit ab ihr wahres Leben zu be=
. Das Maß dieſer Gleichartigkeit iſt das Maß unſerer
sfähigkeit über ſie. Wo wir ihnen nicht gleichkommen
in unſern Willensacten, da können wir zwar ihr Leben
en, ihre Erſcheinungen für künftige Forſchung in unſerm
tniß bewahren, aber wir finden in ihnen nur dunkle
en der Wahrheit, welche wir als ihren Grund zu ſuchen
Es liegt hierin die Aufforderung für unſere Vernunft
uns hervorzuſuchen, was dem Sein der Dinge außer
uns entſpricht, nach dem Willen der übrigen Dinge
Willen zu bilden und ebenſo auch in den übrigen
i das aufzuſuchen, was unſerm Willen entſpricht und
unſerm Verſtande zugänglich iſt und für unſere Ver=
ung mit der übrigen Welt die reichlichſte Nahrung dar=

s erklärt ſich hieraus, daß unſer Verſtand am meiſten von
Erſcheinungen genährt wird, welche eine Gleichheit des

Grad der Entwicklung in ſeinem Innern [illegible] im Vergleich
einer andern vorhergegangenen Erſcheinung, ſo werden wir [illegible]
nicht mit der Vergleichung beider Erſcheinungen, wie ſie [illegible]
Vorſtellung ſich darſtellen, uns begnügen dürfen, ſondern wir
den die Bedeutung beider in unſer eigenes Leben aufzu
haben um zu erſehn, ob die eine einen Fortſchritt gegen die
bezeichne. Die Bedeutung einer Erſcheinung in unſer eigen
hen aufnehmen heißt aber ſie ſelbſt im freien Denken, als
freie That unſeres Lebens vollziehn. Ein ſolches Ueberſetzen
der Erſcheinungen, ſondern der Thaten aus dem Innern des
fremden Dinges in unſer eigenes Innere iſt unerläßlich für
Verſtändniß der Thatſachen. Will ich den Gedanken, den
die Phantaſie, das Gemüth eines Andern ſchätzen, ſo muß ich
Gedanken, ſeinen Willen, ſeine Phantaſie, ſein Gemüth in
Bewußtſein nachbilden. Die Güter, welche das innere Leben
Andern erworben hat, muß ich mir ſelbſt aneignen um ſie
zu können; von dem innern Leben gilt im vollſten Sinne
Wortes die Regel, daß nur der Beſſere den Schlechtern, aber
der Schlechtere den Beſſern zu beurtheilen vermöge. Das
verſteht nichts vom Manne, als nur Kindiſches; aber der
kann vom Kinde verſtehn; denn die niedere Stufe iſt in
höhern befaßt. Daher kann ich einen höhern Verſtand,
den meinen, wohl ahnen, aber nicht begreifen. Alle Fort
des wahren Lebens gehen durch den Willen hindurch; um
erkennen, wie ein anderer zu einem Willensact kommt, m
einſehen, daß er etwas Begehrungswerthes in dem entdeck
er will, und indem ich einſehe, daß er etwas Begehrungs
darin entdecken kann, muß ich ſelbſt etwas Begehrungswerthes
entdecken, d. h. demſelben Willensacte in mir Raum geben.
zwei Menſchen daſſelbe wollen, ſo ſind ſie ſich des Guten
bewußt und ſie können nur daſſelbe wollen, weil etwas als
rungswerth ſetzen und es wollen daſſelbe bedeutet. Für die
jecte, welche einander verſtehen ſollen in den Beweggründen
Lebens, ſetzt dies eine Gemeinſchaft des Guten oder der
bungen nach dem Guten voraus. Wir werden nicht leugnen
nen, daß eine ſolche für uns Menſchen ſtattfindet, wenn auch
in jeder Beziehung. Wo wir unſere Willensacte auf d
Zweck richten, da iſt ſie vorhanden. Die Erkenntniß der
halten wir alle für begehrungswerth, und wenn wir dieſelben
ſätze, dieſelben Gründe der Thatſachen der eine wie der
denken, ſo wollen wir ſie in gleicher Weiſe und vollziehen
denſelben Thaten unſeres freien Denkens. Daß Gerechtigkeit
übt werde, der fromme Dulder ein Ende ſeiner Leiden finde
Uebermüthige gedemüthigt werde, iſt der gemeinſchaftliche



in der menſchlichen Sprache ſich darſtellen und in den Verknüpfungen der Sprache von einander unterſchieden und mit einander verbunden werden, dürfen wir im Unterrichte der Jugend nicht überſpringen, wenn wir die Dinge ihrem Verſtändniß nahe rücken und ſie für die Reife des Urtheils allmälig vorüben wollen, welche ſie fähig machen wird auch über die Vorurtheile der gemeinen Denkweiſe hinauszugehn und in die Kreiſe einer gelehrtern wiſſenſchaftlichen Unterſuchung einzudringen. Hierbei aber werden wir noch eins nicht überſehen dürfen, daß nemlich der Sprachunterricht nur inſofern ſeine rechte vorbildende Kraft hat, als eben in der Sprache nur die aller verſtändlichſte Erſcheinung als Bildungsmittel uns vorgelegt wird; dies iſt ſie nur, ſoweit ſie Gedanken der Menſchen uns bezeichnet, welche wir in uns wiederfinden oder leicht nachbilden können. Aber nicht alle Gedanken der Menſchen laſſen ſich leicht nachbilden und überdies hat die Sprache auch eine Naturſeite, iſt nicht bloß ein Product und Ausdruck der Vernunft, und es ſollte wohl einleuchten, daß ſie nach dieſer Seite zu den ſchwerverſtändlichſten Erſcheinungen angehöre. Daher wird auch der Sprachunterricht nicht nach allen ſeinen Theilen zu den beſten Bildungsmitteln für die Jugend zu zählen ſein.

262. Der Gleichartigkeit der Dinge und ihrer Lebensthätigkeiten ſetzt ſich ihre durchgängige Verſchiedenartigkeit entgegen (240). Wenn wir nach dem Verſtändniß anderer Dinge ſtreben, werden wir in der letztern ein nicht leicht zu löſendes Problem erblicken müſſen. Denn da wir zugeſtehn müſſen, daß kein Subject in Folge ſeiner Eigenthümlichkeit dieſelbe Thätigkeit in derſelben Weiſe vollziehen kann, wie das andere, ſcheint es unmöglich zu ſein, daß wir die Thaten Anderer in uns nachbilden und in unſer Inneres überſetzen können um ſie zu völligem Verſtändniß zu bringen, obgleich dies von unſerm Streben nach dem Wiſſen gefordert wird. Dieſe Forderung, wie ſchwierig auch ihre Befriedigung ſein möge, dürfen wir doch nicht aufgeben; denn ſie iſt die Forderung unſerer theoretiſchen Vernunft, welche will, daß wir nicht allein uns ſondern auch andere Dinge, alles in ſeinem eigenſten Sein erkennen ſollen. Im Lehren und Lernen ſehen wir ſie befriedigt, indem in ihm die Gedanken und alſo auch die Thaten unſerer Lehrer in ihrer vollen Bedeutung auf uns übergehn. In Folge dieſer Forderung müſſen wir aber annehmen, daß

aller Verſchiedenartigkeit der Lebensthätigkeiten doch ihre
chartigkeit in ſo vollem Maße bleibt, daß ganz derſelbe
halt des Lebens in dem einen und dem andern Subjecte
vorgefunden werden kann. Der Grund dieſer Gleichartig-
wird darin geſucht werden müſſen, daß die Freiheit der
ensarte doch denſelben Zweck in jedem Subjecte betreibt,
Zweck der Vernunft, welcher im Fortſchreiten des Lebens
verwirklichen ſoll. Die Freiheit dient der Vernunft und
Vernunft will den Zweck, welchen alle Dinge mit einander
ein haben. Denn ſie wollen alle daſſelbe Wiſſen, welches
in den freien Thaten ihres Selbſtbewußtſeins zu verwirkli-
haben, indem ein jedes ſich ſelbſt, aber auch nur als Glied
allgemeinen Syſtems aller Dinge erkennt (218) und des-
zen denſelben Zweck in einem Leben verwirklicht, in welchem
einem jeden in ſeiner beſondern Weiſe und in ſeiner ihm
mlichen That angeeignet wird.

In allen freien Thaten werden Zwecke betrieben, weil ſie nur
Fortſchritten beſtehn und Fortſchritte nicht ohne Ziel und Zweck
cht werden können. Im zweckmäßigen Leben haben wir daher
Weſen der Vernunft finden müſſen (168 Anm.). Wir werden
auch das Gleichartige aller freien Thaten in ihrer Verwirkli-
eines Zweckes und in ihrem vernünftigen Gehalt ſuchen
n, und wo wir wahre Zwecke finden und nicht bloß Mittel,
ſich den Schein der Zwecke geben, da werden wir auch
unft anzuerkennen haben. Der Zweck aber erhebt uns über
Beſchränktheit des individuellen Lebens ohne daſſelbe aufzugeben,
er ein allgemeines Ziel ſetzt, ein Allgemeingültiges, welches
vernünftige Weſen anzuerkennen haben, ſowahr ihnen Vernunft
nnt, welches ſie aber auch ſich aneignen ſollen in ihrem indi-
llen Bewußtſein und in ihren individuellen Thaten. Der all-
nen Bedeutung des Zwecks wird ſich niemand entziehen wollen,
r nicht in ſelbſtſüchtigem Treiben ſeine Pflichten gegen das
e vergeſſen hat. Deutlich genug ſpricht ſich dieſe allgemeine
tung im theoretiſchen Zwecke aus, von welcher Seite wir,
n theoretiſchen Standpunkte gemäß, zunächſt den Begriff des
tes faſſen, ohne deswegen ſeine anderweitigen Beziehungen
ließen zu wollen. Um das Wiſſen zu gewinnen müſſen wir
n, daß wir nicht allein uns unſer bewußt werden, ſondern auch
alle übrige Dinge ihr volles Sein uns offenbaren. Dies
nur geſchehn, wenn ſie zeigen, was in ihrem Vermögen liegt,

Grad der Entwicklung in ſeinem Innern habe im Vergleich mit einer andern vorhergegangenen Erſcheinung, ſo werden wir gleich nicht mit der Vergleichung beider Erſcheinungen, wie ſie in der Vorſtellung ſich darſtellen, uns begnügen dürfen, ſondern wir werden die Bedeutung beider in unſer eigenes Leben aufzunehmen haben um zu erſehn, ob die eine einen Fortſchritt gegen die andere bezeichne. Die Bedeutung einer Erſcheinung in unſer eigenes Leben aufnehmen heißt aber ſie ſelbſt im freien Denken, als eine freie That unſeres Lebens vollziehn. Ein ſolches Ueberſetzen nicht der Erſcheinungen, ſondern der Thaten aus dem Innern des andern fremden Dinges in unſer eigenes Innere iſt unerläßlich für das Verſtändniß der Thatſachen. Will ich den Gedanken, den Willen, die Phantaſie, das Gemüth eines Andern ſchätzen, ſo muß ich ſeinen Gedanken, ſeinen Willen, ſeine Phantaſie, ſein Gemüth in meinem Bewußtſein nachbilden. Die Güter, welche das innere Leben des Andern erworben hat, muß ich mir ſelbſt aneignen um ſie würdigen zu können; von dem innern Leben gilt im vollſten Sinne des Wortes die Regel, daß nur der Beſſere den Schlechtern, aber nicht der Schlechtere den Beſſern zu beurtheilen vermöge. Das Kind verſteht nichts vom Manne, als nur Kindiſches; aber der Mann kann vom Kinde verſtehn; denn die niedere Stufe iſt in der höhern befaßt. Daher kann ich einen höhern Verſtand, als den meinen, wohl ahnen, aber nicht begreifen. Alle Fortſchritte des wahren Lebens gehen durch den Willen hindurch; um aber zu erkennen, wie ein anderer zu einem Willensact kommt, muß ich einſehen, daß er etwas Begehrungswerthes in dem entdeckt, was er will, und indem ich einſehe, daß er etwas Begehrungswerthes darin entdecken kann, muß ich ſelbſt etwas Begehrungswerthes darin entdecken, d. h. demſelben Willensacte in mir Raum geben. Wenn zwei Menſchen daſſelbe wollen, ſo ſind ſie ſich des Guten in ihm bewußt und ſie können nur daſſelbe wollen, weil etwas als begehrungswerth ſetzen und es wollen daſſelbe bedeutet. Für die Subjecte, welche einander verſtehen ſollen in den Beweggründen ihres Lebens, ſetzt dies eine Gemeinſchaft des Guten oder der Beſtrebungen nach dem Guten voraus. Wir werden nicht leugnen können, daß eine ſolche für uns Menſchen ſtattfindet, wenn auch nicht in jeder Beziehung. Wo wir unſere Willensacte auf denſelben Zweck richten, da iſt ſie vorhanden. Die Erkenntniß der Wahrheit halten wir alle für begehrungswerth, und wenn wir dieſelben Grundſätze, dieſelben Gründe der Thatſachen der eine wie der andere denken, ſo wollen wir ſie in gleicher Weiſe und vollziehen ſie in denſelben Thaten unſeres freien Denkens. Daß Gerechtigkeit geübt werde, der fromme Dulder ein Ende ſeiner Leiden finde, der Uebermüthige gedehmüthigt werde, iſt der gemeinſchaftliche Wille

ller Guten, und wenn er geſchieht, ſo ſehen wir darin ein Ge=
eingut, welches jeder in ſeinem Willen ſich aneignen kann. So
erden wir wohl eine Möglichkeit erblicken, daß derſelbe Wille in
rſchiedenen Subjecten ſich vorfinde und daß alsdann auch aus
n ſinnlichen Zeichen des Lebens erkannt werde, wie daſſelbe, was
ir wollen, auch von Andern gewollt wird. Hierdurch erſt wird
s wahre Verſtändniß der Dinge außer uns gewonnen. Wenn
ir nur die Kunſt verſtänden Worte und andere Zeichen der Dinge
die Vorſtellungen zu überſetzen, welche im Innern der Dinge
nen entſprechen, ſo würden wir nichts weiter von ihnen wiſſen,
s was wir von uns wiſſen, wenn wir die Erſcheinungen und
re Verknüpfungen in unſerm ſinnlichen Leben gewahr werden,
dankenlos, ohne auf ihre Beweggründe zu achten und die Fort=
ritte, welche die Vernunft in ihnen betreibt; um aus der Er=
nntniß unſeres innern Lebens die Erkenntniß unſeres Ich zu zie=
n, müſſen wir die Gründe unſeres Lebens verſtehen lernen, und
enſo müſſen wir auch die Beweggründe Anderer zu erforſchen
iſſen, wenn wir ihre Erſcheinungen begreifen wollen; wir können
aber auch nur erforſchen, wenn wir dieſelben Beweggründe in
s finden oder erzeugen.

261. Von unſerer Gleichartigkeit aber mit den Dingen
ßer uns hängt die Möglichkeit ab ihr wahres Leben zu be=
eifen. Das Maß dieſer Gleichartigkeit iſt das Maß unſerer
rtheilsfähigkeit über ſie. Wo wir ihnen nicht gleichkommen
nnen in unſern Willensacten, da können wir zwar ihr Leben
merken, ihre Erſcheinungen für künftige Forſchung in unſerm
edächtniß bewahren, aber wir finden in ihnen nur dunkle
nzeichen der Wahrheit, welche wir als ihren Grund zu ſuchen
ben. Es liegt hierin die Aufforderung für unſere Vernunft
s in uns hervorzuſuchen, was dem Sein der Dinge außer
s in uns entſpricht, nach dem Willen der übrigen Dinge
ſern Willen zu bilden und ebenſo auch in den übrigen
ingen das aufzuſuchen, was unſerm Willen entſpricht und
her unſerm Verſtande zugänglich iſt und für unſere Ver=
indigung mit der übrigen Welt die reichlichſte Nahrung dar=
tet.

Es erklärt ſich hieraus, daß unſer Verſtand am meiſten von
chen Erſcheinungen genährt wird, welche eine Gleichheit des

Weſens mit unſerm Weſen verrathen. Im Verkehr mit [illegible] finden wir unſern Unterricht; der Menſch lernt am leichteſten [illegible] Menſchen und zwar um ſo leichter lernt er von ihnen, je [illegible] ihm ihre ſittlichen Beſtrebungen ſtehn, je mehr er Gemeinſchaft [illegible] Güter mit ihnen hat. An den Erſcheinungen müſſen wir [illegible] nächſt unterrichten, welche uns die verſtändlichſten ſind, und [illegible] iſt uns verſtändlicher unter allen Zeichen, welche unſer [illegible] Leben uns bringt, als die Wortſprache der Menſchen, welche [illegible] allein das unentbehrlichſte Mittel des Unterrichts, ſondern [illegible] beſte Stoff für die Nahrung unſeres Verſtandes iſt, weil [illegible] danken uns ausdrückt, welche wir nachdenken, Willensacte [illegible] zeichnet, welche wir faſſen und in gleicher Weiſe wollen [illegible] Man hat daher mit Recht den Sprachunterricht dem Sach[illegible] richt vorgezogen, ein Vorzug, welcher auf der Regel beruht, [illegible] wir vom Leichtern beginnen müſſen und deswegen zunächſt [illegible] Gleichartigen in der Welt uns zu verſtändigen haben. In [illegible] zurückliegendem Grundſatze hängt dies mit der Lehre zuſammen, [illegible] welche wir vertheidigen, daß alle Erfahrungsurtheile auf der [illegible] des reflexiven Urtheils beruhn. Es wird jedoch bei dieſer Be[illegible] zugung des Sprachunterrichts vor dem Sachunterrichte nicht über[illegible] ſehn werden dürfen, daß ſchon eine große Maſſe ſachlicher Vor[illegible] ſtellungen in unſerm Beſitz ſein muß, ehe wir es unternehmen [illegible] können in das Verſtändniß der Sprache auch nur den erſten Ele[illegible] menten nach einzudringen. Denn auch in die Sachen haben wir [illegible] uns zu fügen, nach dem Willen der übrigen Dinge, wie wir ſie [illegible] ten, haben wir unſern Willen zu bilden, um auch mit die erſte [illegible] Verſtändigung zwiſchen uns und ihnen einzuleiten und uns ſelbſt [illegible] einigermaßen mitten unter ihren Erſcheinungen zu verſtändigen über [illegible] uns ſelbſt. Dieſen erſten Unterricht zwiſchen den Sachen und uns [illegible] bietet das Leben von ſelbſt dar in noch wenig verſtändlichen Er[illegible] ſcheinungen; da wird zunächſt unſer Gedächtniß genährt, wir lernen [illegible] die Claſſification der Erſcheinungen und der Arten der Dinge be[illegible] treiben, welche die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe in der Ausübung [illegible] der Sprache zum Gebrauche des gemeinen Lebens zu pflegen ſich. [illegible] So ſtreng wird der Sprachunterricht von dem Sachunterricht nicht [illegible] zu trennen ſein, daß er nicht zugleich über die Sachen und unter[illegible] richtete, um welche ſich die gewöhnliche Denkweiſe der redenden [illegible] Menſchen dreht. Wenn man dagegen den letztern weiter zu trei[illegible] ben unternimmt, ſo verläßt man die gewöhnliche Denk- und Re[illegible] deweiſe der uns umgebenden Menſchen und führt in ſeinere Unter[illegible] ſcheidungen und Claſſificationen ein, welche ſchon durch das Nach[illegible] denken der Gelehrten hindurchgegangen ſind, und es wird dabei [illegible] Schwierigkeit ſich zeigen die Beweggründe verſtändlich zu machen, [illegible] welche nur einem weitſehenden Ueberblicke über das ſyſtematiſche

= Wiſſenſchaft ſich eröffnen. Wenn dieſe Schwierigkeit ſich
rwinden läßt und ſo lange ſie unüberwindlich bleibt, wird
davor hüten müſſen einen Unterricht zu ertheilen, welcher
erſtandenen Motiven beruhen müßte. Viel rathſamer iſt
: zunächſt den Unterricht anzuknüpfen an die geläufigen,
elt verſtändlichen Beweggründe der gemeinen Sprache.
s freilich nur darauf ankäme im Unterrichte eine Maſſe
heinungen vorzuführen, deren Kenntniß dem Gedächtniſſe
gen wäre, ſo würde man weniger bedenklich in der Wahl
rrichtsmittel ſein dürfen und die Erkenntniß der Naturer-
zen würde uns ebenſo nahe liegen, als die Erkenntniß der
mwelt um in ihr den Geſichtskreis der Jugend zu erweitern.
frägt ſich, welcher Stoff am paſſendſten iſt um den Ver-
ı üben und der Verſtand kann nur im Verſtehen geübt
Da werden wir nun ſagen müſſen, daß die Sprache der
Natur uns viel ſchwieriger zu verſtehen iſt, als die Sprache
nſchen, welche vor uns gedacht haben, damit wir ihnen
en können, welche ihre Gedanken niedergelegt haben in ihre
ı allgemeinem Verſtändniß; an dieſen uns verſtändlichſten Zei-
;en wir unſern Verſtand zunächſt üben; wir werden dabei auf
'eggründe ſtoßen, welche wir in einer ſehr ähnlichen, ja
ichen Weiſe in uns hegen und Schritt vor Schritt werden
n Abſichten folgen können ohne nur immer mit Erſcheinun-
:hun zu haben, welche nur in myſtiſchter Weiſe uns anregen
en Sinn uns zu eröffnen. Wir dürfen nicht beſorgen, daß
Anregungen zu tieferer Forſchung zu knapp ausfallen werden,
gleichartig ſind doch die Sinnesweiſen der Menſchen nicht,
nur daſſelbe uns zuführen ſollten, was wir ſchon zur Ge-
uns finden könnten; vielmehr wenn wir den klaſſiſchen
menſchlicher Denk- und Redeweiſe nachgehen, ſo werden
n Reichthum und eine Tiefe der Gedanken und der Be-
de vor uns finden, welche uns einen ſchwer zu erſchöpfen-
ff für unſer Nachdenken bieten. Wir dürfen auch nicht
, daß wir durch dieſen Unterricht in den Sprachen den
entfremdet werden dürften; denn zunächſt treten uns in
e Sachen entgegen, welche uns am nächſten liegen, der
der Menſchen unter einander, ihre Gedanken, ihre Ge-
der ganze Kreis ihrer Bildung, alsdann auch die
wie ſie in den Meinungen der Menſchen ſich darſtellt,
;as überhaupt der menſchliche Geiſt umfaßt, noch nicht
ich geordnet, aber in der engſten Verbindung mit den
des vernünftigen Lebens, wie es uns am leichteſten be-
iſt. Dieſe Stufe des Gemeinfaßlichen, wie alle Gegen-
:r menſchlichen Faſſungskraft ſich zunächſt zeigen, wie ſie

in der menſchlichen Sprache ſich darſtellen und in den Verhä
gen der Sprache von einander unterſchieden und mit einande
bunden werden, dürfen wir im Unterrichte der Jugend nicht
ſpringen, wenn wir die Dinge ihrem Verſtändniß nahe rücken
ſie für die Reife des Urtheils allmälig vorüben wollen, wel
fähig machen wird auch über die Vorurtheile der gemeinen
weiſe hinauszugehn und in die Kreiſe einer gelehrtern wiſſe
lichen Unterſuchung einzudringen. Hierbei aber werden wir
eins nicht überſehen dürfen, daß nemlich der Sprachunterricht nu
inſofern ſeine rechte vorbildende Kraft hat, als eben in der
Sprache nur die aller verſtändlichſte Erſcheinung als Bildungs
mittel uns vorgelegt wird; dies iſt ſie nur, ſoweit ſie Gedanken
der Menſchen uns bezeichnet, welche wir in uns wiederfinden oder
leicht nachbilden können. Aber nicht alle Gedanken der Menſchen
laſſen ſich leicht nachbilden und überdies hat die Sprache auch eine
Naturſeite, iſt nicht bloß ein Product und Ausdruck der Vernunft
und es ſollte wohl einleuchten, daß ſie nach dieſer Seite zu den
ſchwerverſtändlichſten Erſcheinungen angehöre. Daher wird auch
der Sprachunterricht nicht nach allen ſeinen Theilen zu den beſten
Bildungsmitteln für die Jugend zu zählen ſein.

262. Der Gleichartigkeit der Dinge und ihrer Lebens
thätigkeiten ſetzt ſich ihre durchgängige Verſchiedenartigkeit ent
gegen (240). Wenn wir nach dem Verſtändniß anderer Dinge
ſtreben, werden wir in der letztern ein nicht leicht zu löſendes
Problem erblicken müſſen. Denn da wir zugeſtehn müſſen,
daß kein Subject in Folge ſeiner Eigenthümlichkeit dieſelbe
Thätigkeit in derſelben Weiſe vollziehen kann, wie das andere,
ſcheint es unmöglich zu ſein, daß wir die Thaten Anderer in
uns nachbilden und in unſer Inneres überſetzen können um
ſie zu völligem Verſtändniß zu bringen, obgleich dies von un
ſerm Streben nach dem Wiſſen gefordert wird. Dieſe Forde
rung, wie ſchwierig auch ihre Befriedigung ſein möge, dürfen
wir doch nicht aufgeben; denn ſie iſt die Forderung unſerer
theoretiſchen Vernunft, welche will, daß wir nicht allein uns,
ſondern auch andere Dinge, alles in ſeinem eigenſten Sein
erkennen ſollen. Im Lehren und Lernen ſehen wir ſie befrie
digt, indem in ihm die Gedanken und alſo auch die Thaten
unſerer Lehrer in ihrer vollen Bedeutung auf uns übergehn.
In Folge dieſer Forderung müſſen wir aber annehmen, daß

bei aller Verſchiedenartigkeit der Lebensthätigkeiten doch ihre Gleichartigkeit in ſo vollem Maße bleibt, daß ganz derſelbe Gehalt des Lebens in dem einen und dem andern Subjecte wiedergefunden werden kann. Der Grund dieſer Gleichartigkeit wird darin geſucht werden müſſen, daß die Freiheit der Lebensacte doch denſelben Zweck in jedem Subjecte betreibt, den Zweck der Vernunft, welcher im Fortſchreiten des Lebens ſich verwirklichen ſoll. Die Freiheit dient der Vernunft und die Vernunft will den Zweck, welchen alle Dinge mit einander gemein haben. Denn ſie wollen alle daſſelbe Wiſſen, welches ſie in den freien Thaten ihres Selbſtbewußtſeins zu verwirklichen haben, indem ein jedes ſich ſelbſt, aber auch nur als Glied des allgemeinen Syſtems aller Dinge erkennt (218) und deswegen denſelben Zweck in einem Leben verwirklicht, in welchem einem jeden in ſeiner beſondern Weiſe und in ſeiner ihm eigenthümlichen That angeeignet wird.

In allen freien Thaten werden Zwecke betrieben, weil ſie nur in Fortſchritten beſtehn und Fortſchritte nicht ohne Ziel und Zweck gedacht werden können. Im zweckmäßigen Leben haben wir daher das Weſen der Vernunft finden müſſen (168 Anm.). Wir werden alſo auch das Gleichartige aller freien Thaten in ihrer Verwirklichung eines Zweckes und in ihrem vernünftigen Gehalt ſuchen müſſen, und wo wir wahre Zwecke finden und nicht bloß Mittel, welche ſich den Schein der Zwecke geben, da werden wir auch Vernunft anzuerkennen haben. Der Zweck aber erhebt uns über die Beſchränktheit des individuellen Lebens ohne daſſelbe aufzugeben, indem er ein allgemeines Ziel ſetzt, ein Allgemeingültiges, welches alle vernünftige Weſen anzuerkennen haben, ſowahr ihnen Vernunft beiwohnt, welches ſie aber auch ſich aneignen ſollen in ihrem individuellen Bewußtſein und in ihren individuellen Thaten. Der allgemeinen Bedeutung des Zwecks wird ſich niemand entziehen wollen, welcher nicht in ſelbſtſüchtigem Treiben ſeine Pflichten gegen das Ganze vergeſſen hat. Deutlich genug ſpricht ſich dieſe allgemeine Bedeutung im theoretiſchen Zwecke aus, von welcher Seite wir, unſerm theoretiſchen Standpunkte gemäß, zunächſt den Begriff des Zweckes faſſen, ohne deswegen ſeine anderweitigen Beziehungen ausſchließen zu wollen. Um das Wiſſen zu gewinnen müſſen wir fordern, daß wir nicht allein uns unſer bewußt werden, ſondern auch daß alle übrige Dinge ihr volles Sein uns offenbaren. Dies kann nur geſchehn, wenn ſie zeigen, was in ihrem Vermögen liegt,

und ihr ganzes Weſen zur Wirklichkeit bringen. So wie daher unſer Wille auf das Wiſſen gerichtet iſt, ſo begehrt er, daß alle Dinge zu ihrer vollen Entwicklung und Wirklichkeit ihres Weſens gelangen. Mehr kann kein Ding vernünftiger Weiſe für ſich begehren und hierauf iſt auch natürlicher Weiſe das Beſtreben eines jeden Dinges gerichtet; es will nichts anderes, als ſeine Anlagen entwickeln. Dies iſt der wahre Gehalt alles Lebens (257). Was daher alle Dinge wollen für ſich, das wollen auch wir, indem wir unſern theoretiſchen Zweck betreiben; wir haben denſelben Zweck mit allen Dingen gemein und hierin liegt der Beweis, daß wir auch alles begreifen können, was die andern Dinge wollen. Ihr Weſen ſollen ſich aber alle Dinge auch aneignen in ihrem eigenen Leben, Bewußtſein und Bewußtwerden, durch eigenes freies Wollen und Denken und wir werden hierin den Grund der Eigenthümlichkeit oder Individuation zu ſuchen haben, indem ſich derſelbe Gehalt des Seins und des Wiſſens in ebenſo großer Zahl wiederholen ſoll, als Individuen ſind, welche ihr Sein und ihr Wiſſen für ſich haben. Das Streben nach Sein und Wiſſen iſt ebenſo eigennützig als gemeinnützig. Jeder will das Wiſſen für ſich, jeder will es auch mittheilen, will es ausſprechen nicht weniger in ſeinen Werken, als in ſeinen Worten, in ſeinem ganzen Leben und Daſein; was er für ſich iſt, übergiebt er freiwillig oder gezwungen der Welt der großen Offenbarung der Dinge, indem er es doch ebenſo für ſich ſelbſt bewahrt und in ſeinem Bewußtſein nur die Offenbarungen der ganzen Welt in einer ihm eigenthümlichen Weiſe wiederholt. Dieſe Wiederholung der Wahrheit in allen denkenden Subjecten iſt jedoch nur als die eine Seite der Individuation anzuſehen; es muß dazu auch noch die andere Seite treten, welche fordert, daß in einem jeden Subjecte die Aneignung der Wahrheit in einer eigenthümlichen Weiſe geſchieht; wie dieſe zu verſtehen ſei, wird im nächſten Gegenſtand unſerer Erörterungen abgeben.

263. Die beſondere Weiſe, in welcher die einzelnen Dinge ihr Sein und ihr Bewußtſein gewinnen, ſchließt ſich an die Verſchiedenheit der Ausgangspunkte an, welche wir für die Verwirklichung des Wiſſens und des Zwecks bei jedem Individuum anders, als bei allen übrigen, zu ſetzen haben. Für die Erſcheinung ſchließt ſich die Entwicklung unſeres Seins und unſeres Wiſſens an (60); für ihre Erklärung haben wir aber verſchiedene Dinge als ihre Gründe zu ſetzen, welche in verſchiedener Weiſe zu ihrer Hervorbringung thätig ſind (145); daher werden wir dieſen Dingen verſchiedene Thätigkeiten bei-

legen haben, in welchen ſie für den Anknüpfungspunkt in r Verwirklichung des Zweckes Verſchiedenes beitragen. Dieſe erſchiedenheit, in welcher die Dinge in die Erſcheinung ein=ten und in ihr den Anknüpfungspunkt für die Verwirklichung es Zwecks finden, muß als der Grund angeſehn werden, swegen ſie in verſchiedener Weiſe zu denken ſind. Sie ha=n denſelben Zweck mit einander gemein, müſſen ihn aber n verſchiedenen Ausgangspunkten aus verwirklichen und her auch durch verſchiedene Mittel betreiben. Dabei kann es ht fehlen, daß ſie auch durch eine durchaus verſchiedene Mitte s Lebens hindurchgehn; denn derſelbe Endpunkt, von ver=ſchiedenen Ausgangspunkten aus angeſtrebt, giebt verſchiedene ahnen in ſeiner Verwirklichung. Daher haben die verſchiede=n lebendigen Dinge, obgleich ſie alle denſelben Zweck und halt des Lebens verwirklichen ſollen, doch keinen der Lebens=te, in welchem ſie ihn ſich aneignen, in derſelben Weiſe mit nander gemein, vielmehr müſſen ſie ihn ein jedes in einer dern Reihe der Lebensacte betreiben.

Wenn wir nach unſerer oben gebrauchten Formel das ganze ſen eines Dinges $= f + f' + f'' \ldots + f^n$ ſetzen, werden zu behaupten haben, daß dieſe Summe in allen Dingen ſich derholt, weil ſie zugleich die Summe der Wahrheit, den Zweck Gehalt des Lebens darſtellt; aber ſie wird ſich in den ver=denſten Zuſammenſtellungen der Elemente wiederholen können und der That müſſen, weil die Anknüpfungspunkte für die Entwick=g der Reihe für verſchiedene Dinge verſchieden ſind. Für das Individuum kann die Reihe $f + f' + f'' \ldots$, für das re $f' + f + f'' \ldots$, für das dritte $f'' + f + f' \ldots$ w. ſein. Wir dürfen hierbei die einzelnen Elemente in den hiedenen Reihen oder die freien Thaten als gleich ſetzen, weil als in den ganzen Summen, welche gleich ſein ſollten, enthalten cht werden, und gleiche Summen gleiche Elemente vorausſetzen; werden aber dabei auch zu beachten haben, daß keiner der mmanden ohne Bezug auf das Frühere und Spätere in der he, in welcher er auftritt, gedacht werden darf (255), und aus wird ſich ergeben, daß durch den gleichen Werth, welchen n verſchiedenen Lebensbahnen in Beziehung auf den gleichen ck aller Dinge vertreten, doch die Eigenthümlichkeit jedes be=dern Lebensacts nicht aufgehoben wird. Mit andern Worten,

die Elemente des Bewußtſeins, f, f′, f″, welche durch die freien Thaten zu Stande kommen, werden in allen Individuen dieſelben ſein, ſie werden aber in jedem Individuum anders ſich reflectiren, weil an jedes Bewußtſein auch eine Folge der frühern Bildung und ein Bewußtwerden oder ein Begehren ſich anſchließt, wodurch es mit dem Frühern und Spätern ſich verbindet. Man wird ſagen können, ein jedes Element in der Reihe der Lebensacte empfängt einen Reflex von ſeinen Umgebungen in der ganzen Reihe. Wenn f′ begründet wird durch f und nach f″ hinſtrebt, ſo wird es anders ſich darſtellen, als wenn es begründet wird durch f″ und nach f hinſtrebt. Man wird ſich hierbei daran erinnern, daß unſer reflexives Urtheil nur die Bedeutung der Formel hat, das Subject (f + f′) vollzieht die That f″, daß alſo die reflexive That f″ nur auf f + f′ reflectirt, wobei jedoch auch die Beziehung dieſes Lebenselements auf das tranſcendentale Weſen und den in ihm angelegten Zweck, alſo auf die künftigen Lebenselemente nicht überſehen werden ſoll (258 Anm.). Hierauf beruht es, daß verſchiedene Menſchen zwar denſelben Gedanken denken können, daß aber derſelbe Gedanke bei dem einen doch eine ganz andere Färbung, einen andern charakteriſtiſchen Zug empfängt, als bei dem andern, weil er bei einem jeden in einer andern Verknüpfung der Lebenselemente ſich zeigt. Der eine hat ihn aus dieſer, der andere aus jener Reihe der Erfahrungen gewonnen; dem einen dient er zum Uebergange in dieſe, dem andern zum Uebergange in jene Reihe der Gedanken und der Beſtrebungen. Man wird nun nicht außer Acht laſſen dürfen, daß in jedem Elemente auch das Bewußtſein hierüber ſich vorfindet, wie es als Folge aus frühern Lebensacten und im Streben nach andern Lebensacten ſich vollzieht. Es beruht hierauf der Unterſchied zwiſchen allgemeingültigem und eigenthümlichem Bewußtſein oder zwiſchen Erkenntniß und Gefühl. Das Erkennen, welches Allgemeingültigkeit und alſo Gleichartigkeit der Gedanken fordert, beruht auf der Gleichartigkeit der Elemente unſeres Lebens und unſeres Bewußtſeins; im Erkennen ſollen dieſe Elemente auf nach einem allgemeingültigen Geſetze verbunden werden, in mathematiſchem Fortſchreiten derſelben Reihe von Gedanken, welche ſich ſyſtematiſch bei dem einen wiſſenſchaftlich Denkenden, wie bei dem andern ordnen; die Eigenthümlichkeit des Lebensganges ſoll hierauf keinen Einfluß gewinnen; auch mitten in derſelben ſoll ein folgerichtig gleichartige Fortgang der Gedanken nach objectivem Geſetze, nach der Ordnung der Wiſſenſchaft ſich herſtellen laſſen. Hierbei heißt nun der Gegenſatz zwiſchen Wahrem und Falſchem, von welchem jenes das allgemein Anzuerkennende, dieſes das allgemein Verwerfliche bezeichnet. Was in dieſer Weiſe dem Erkennen angehört iſt daher auch allgemein verſtändlich und allgemein mittheilbar.

es iſt doch nur eine Abſtraction, wenn wir hierauf das Ganze
s Bewußtſeins beſchränken; denn eigenthümliche Regungen
igenthümliche Momente des Bewußtſeins begleiten dabei im-
nſer wiſſenſchaftliches Verfahren; es miſcht ſich in unſere Ge-
n etwas Perſönliches ein und ein Bewußtſein deſſelben, wel-
wir nach einem weitverbreiteten Sprachgebrauch Gefühl zu
n pflegen. Sehr deutlich unterſcheidet es ſich dadurch von
allgemeingültigen Gedanken, daß auf daſſelbe nicht der Ge-
ß zwiſchen Wahrem und Falſchem, ſondern zwiſchen Angeneh-
und Unangenehmem anwendbar iſt. Kein Gefühl iſt wahr oder
; aber jedes Gefühl iſt angenehm oder unangenehm, ein Ge-
der Luſt oder der Unluſt. Dieſe Gefühle haben nun keine
eingültige Bedeutung, denn ſie laſſen ſich nicht mittheilen
usſprechen, wie die Gedanken, in irgend einem Worte unſerer
menhängenden Sprache, ſondern wir haben nur den unarticu-
Ausruf unſerer Interjectionen mehr zu ihrer Andeutung als
em unmittelbaren Ausdruck, und nur die Gedanken, welche
gleiten, laſſen ſich in Worte faſſen und geben von ihnen eine
llung. Wenn jemand die Worte verſteht, welche ihm ſagen,
ch Schmerz oder Freude fühle, ſo geht dadurch der Schmerz
die Freude nicht über, ſo wie mein Gedanke auf ihn über-
wenn er meine Sätze verſteht, welche ihm eine mathematiſche
mittheilen. Meinen Schmerz, meine Luſt kann ich nicht
ilen, ſondern nur den Gedanken, daß ich Schmerz oder Luſt
und dadurch kann ein anderer wohl zum Mitgefühl erregt
, welches aber ein von dem urſprünglichen Gefühle ganz
ebenes Gefühl iſt. Viele, unter welchen auch Hegel iſt,
gemeint, dieſe Eigenthümlichkeit des Bewußtſeins im Gefühl
inke ſich nur auf das verworrene, ſinnliche Bewußtſein; da-
aber zeigen die Luſt am Schönen und die Unluſt über das
che, die Luſt und Liebe zum Guten, die Trauer und Reue
das Böſe, daß auch den freien Elementen unſeres Bewußtſeins
Gefühle des Angenehmen und des Unangenehmen ſich an-
en, nicht als eine ſinnliche Begleitung, ſondern als ein we-
hes Moment, welches an die freien Lebensacte ſich anſchließt,
e ſie in der eigenthümlichen Reihe der Entwicklung auftreten.
es wird nicht verkannt werden können, daß der freie Act,
r die erworbene Fertigkeit als Folge der frühern Thaten zu
Fortſchritt aufnimmt und den Willen, welcher zu weitern
hritten führen ſoll, ſchon in ſich trägt, eigenthümlicher Art
d nicht der ſinnlichen Erregung zugezählt werden kann. Die
le der Luſt und der Unluſt erzeugen ſich im Fortgange des
; in ihm ſind ſie freilich auch auf eine ſinnliche Grundlage
ieſen; aber die höhern Gefühle, welche nur in der Bildung

der Vernunft hervortreten, werden auch der ſittlichen Grundlage nicht entbehren, ſo wie ſie der ſittlichen Werthſchätzung nicht entzogen werden dürfen. Mit den ſinnlichen Gefühlen in Verbindung erzeugen ſie ſich bei fortſchreitender Entwicklung des Lebens im Gegenſatze zwiſchen dem Angenehmen und Unangenehmen, welcher ohne Zweifel von dem Gegenſatze zwiſchen Wahrem und Falſchem, auch zwiſchen Gutem und Böſem unterſchieden werden muß, ſo daß auch die Unterſcheidung zwiſchen Gefühl und Erkenntniß, zwiſchen Gefühl und Willen nicht abgelehnt werden darf. So wie nun die neuere Pſychologie dieſer Unterſcheidung gewöhnlich gefolgt iſt und auch nicht überſehen hat, daß der Begriff des Gefühls auf das eigenthümliche, perſönliche oder, wie man zu ſagen pflegt, auf das ſubjective Bewußtſein hinweiſt, ſo wird es nur einer genauern Unterſuchung über den Gegenſatz zwiſchen Angenehmem und Unangenehmem bedürfen, um über die Bedeutung des Eigenthümlichen oder Perſönlichen in unſerm Bewußtſein zur Klarheit zu kommen. Angenehmes und Unangenehmes treten aber im Fortgange unſeres Lebens ein, weil in ihm Hemmungen und Erregungen, Störungen und Förderungen der ſchon eingeleiteten Entwicklung vorkommen. Jede Hemmung oder Störung des Lebens iſt unangenehm, jede Förderung oder Erregung iſt angenehm, möge ſie von außen oder von innen kommen. Sie werden beide in den Lebenselementen gefühlt, weil in ihnen, ſo wie ſie im Frühern begründet wurden, ſo auch ein Trieb zu ſpäterer Entwicklung ſich regt. Die ausgebildeten Fertigkeiten wollen ſich bewähren; in ihnen iſt das Bewußtſein ihres Mangels, daß ſie nicht allein für ſich beſtehn, ſondern an die übrigen Elemente des Lebens ſich anſchließen ſollen, daß ſie nicht ſelbſtändige Theile, ſondern Glieder eines Ganzen ſind, dazu beſtimmt als Mittel Zwecke zu betreiben; ſo wie daher Elemente ſich einſchieben, welche die Uebung der Fertigkeiten hindern, tritt ein Bewußtſein des Widerwillens ein. Fügen dagegen die ſpätern Elemente des Lebens fördernd an die frühern ſich an, ſo werden ſie mit Freudigkeit aufgenommen. Das ſinnlich Unangenehme wird immer gegen die Befriedigung eines ſinnlichen Triebes anlaufen, das ſinnlich Angenehme in der Befriedigung eines ſinnlichen Triebes gefühlt werden. Die beſtätigenden Beiſpiele hierzu werden nicht fern liegen, wenn auch bei der Dunkelheit der ſinnlichen Vorgänge nicht immer Uebereinſtimmung oder Widerſtreit der Triebe und der Erſcheinungen bei den Gefühlen des ſinnlich Angenehmen und Unangenehmen ſich ſollten nachweiſen laſſen. Ebenſo ſind auch Triebe in den freien Entwicklungen unſeres Lebens, welche Befriedigung oder Störung erfahren können, und aus dieſen Vorgängen ergeben ſich die angenehmen und unangenehmen Willensgefühle. Wir nennen dieſen Kreis der Gefühle, welche

n Thaten ſich erzeugen, unſer Gemüth oder unſer Herz. In
Erfahrungen des äſthetiſchen Lebens möchte die Bedeutung
r Willensgefühle am leichteſten ſich veranſchaulichen laſſen.
ſchöpferiſche Phantaſie, welche jeder künſtleriſchen Hervorbrin-
) zu Grunde liegt, greift frei ſchaffend in die Erſcheinungen
Sie läßt ſich mit dem Verſtande vergleichen, welcher im
n Denken die Werke der Wiſſenſchaft, des allgemeinen Be-
ſeins, betreibt, wärend ſie den Werken der ſchönen Kunſt vor-
. Beide verfahren frei mit der Erſcheinung und der ſinnlichen
ellung, ihre Elemente unterſcheidend und verbindend, beide
combinatoriſche Vermögen, aber darin unterſcheiden ſie ſich von-
ıber, daß der Verſtand nach einem allgemeingültigen Geſetze,
Phantaſie nach eigenthümlicher Neigung ſondert und verbindet.
e geht ihre originellen Wege und erkennt in ihnen nur die
nthümlichkeit des dichtenden Subjectes als ihr Geſetz an.
n ſie dabei auch das Geſetz des Geſchmackes für das Schöne
ten ſoll, ſo beruht dieſer Geſchmack doch nur darauf, daß er
dichtenden Phantaſie nachzugehen weiß und in ihr die Ver-
fungen der Elemente ſich aneignet, ſie darnach beurtheilend,
ie dem Streben nach Uebereinſtimmung entſprechen, welches in
Perſönlichkeit vorausgeſetzt werden muß. Der Geſchmack am
ınen iſt inſofern bei allen derſelbe, als er den ungeſtörten
lang der Elemente im Fortſchritt des Lebens ſucht, man würde
ſein Geſetz falſch verſtehen, wenn man meinte, es fordere die
knüpfung der Elemente bei allen Perſonen in derſelben Folge.
: ſolche Monotonie würde alles Schöne aufheben; die Origina-
der Phantaſie iſt ſeine erſte Bedingung. Es zeigt ſich nun
n zweierlei, nemlich daß die angenehmen Willensgefühle, welche
Schönen haften, zugleich auf dem harmoniſchen Fortſchreiten
Lebensentwicklungen und auf der Eigenthümlichkeit in ihrer
nüpfung beruhn. Daher rührt es, daß Symmetrie und Har-
e der Theile die größte Bedeutung für das äſthetiſche Leben
. daher aber auch, daß hierin nicht allein das Schöne beſteht,
ehr die originelle Thätigkeit der Phantaſie die ſymmetriſche
Harmoniſche Geſtaltung der Theile beherſchen muß um das
e des künſtleriſchen Werkes zur Einheit zuſammenzuſchließen.
rn wir aber weiter nach, worin die Originalität der Phantaſie
eige, ſo werden wir bewährt finden, was wir von der Be-
ıg der Elemente unſeres Lebens auf das Künftige, noch im
n Angeſtrebte geſagt haben. Denn in nichts verkündet ſich
Eigenthümlichkeit der Menſchen mehr, als in ihren in die
ıft hineinreichenden Wünſchen. Mit Anwendung eines alten
es in einer neuen Wendung könnte man wohl ſprechen, ſage
mit welchen Wünſchen du umgehſt, und ich will dir ſagen,

wer du biſt. In den Wünſchen der Menſchen aber verräth ſich ihr Ideal; denn das Ideal iſt nichts anderes, als das Wünſchenswerthe. In jedem Menſchen aber geſtaltet es ſich anders, nach ſeinen Erfahrungen, nach dem, was er in ſeiner Lage, unter den obwaltenden Verhältniſſen und nach dem Grade ſeiner Entwicklung zu erſtreben hat. Seine Phantaſie iſt damit beſchäftigt ſein Ideal ſich auszumalen, ſeinen Wünſchen Geſtalt zu geben; die Originalität, die Eigenthümlichkeit der Phantaſie wird ſich daher auch immer in directer oder indirecter Darſtellung des Ideals bethätigen. In den Ideenkreis ſeines Ideals muß nun der Künſtler Andere zu verſetzen ſuchen um ihnen das angenehme Gefühl mitzutheilen, welches ihm ſelbſt die Geſtaltung ſeines Ideals gewährt und welches der Anblick des Schönen erwecken ſoll. Die Eigenthümlichkeit des künſtleriſchen Bewußtſeins wird nur dadurch andern Subjecten zum Bewußtſein gebracht werden können, daß der Künſtler ſie durch das Anmuthige ſeiner Darſtellung für ſeine Phantaſien zu intereſſiren, ſie in ſeine Gedankenwelt zu verlocken und mit ſich fortzureißen weiß, ſo daß ſie dieſelben oder ähnliche Verknüpfungen der Elemente ihres Bewußtſeins ſich gefallen laſſen; je weniger ſie von den Beſtrebungen ihres eigenen Lebens zerſtreut werden, um ſo vollkommener iſt die Abſicht des Künſtlers erreicht. Die Möglichkeit hierzu iſt durch die Eigenthümlichkeit des Lebensganges eines jeden Individuums nicht ausgeſchloſſen, weil mit ihr vereinbar iſt, daß in vielen Individuen, wie ein einzelnes Element, ſo auch Reihen einzelner Elemente in gleicher oder ähnlicher Folge ſich ergeben können. Faſſen wir nun alles zuſammen, ſo werden wir annehmen müſſen, daß Individuen, welche zu gegenſeitigem Verſtändniß gelangen ſollen, dieſelben Elemente des Lebens, aber in verſchiedenen Verbindungen frei in ſich erzeugen müſſen, ſo daß auch die Verſchiedenheit dieſer Verbindungen in einem jeden einzelnen Elemente im Bewußtſein ſich reflectirt und damit in einem eigenthümlichen Bewußtſein oder Gefühl ſich darſtellt. Das Verhältniß zwiſchen Lehrenden und Lernenden findet auf das Verhältniß der Individuen zu einander im wahrſten Sinne des Wortes ſeine Anwendung. Denn alle Dinge gehen gegenſeitig darauf aus ſich zu belehren. Beim Lehren aber wird man die Kunſt des Unterrichts nicht überſehen dürfen. Denn in ihm kommt es darauf an eine Gedankenreihe, welche in dem einen Individuum ſich ausgebildet hat, in dem andern Individuum zur Nachbildung zu bringen. Dazu muß auch die Phantaſie in Anſpruch genommen werden. Und nicht völlig in derſelben Weiſe wird der Gedanke des Lehrers auf den Lernenden übergehn. In jenem iſt der Gedanke früher, in dieſem ſpäter; in jenem, ſofern er Erfinder iſt, erzeugt er ſich originell, in dieſem durch Ueberlieferung; in jenem war der

Gedanke früher als das Wort, in dieſem folgt dem Worte der Gedanke. Wie wenig wir auch in rein wiſſenſchaftlicher Schätzung auf die Priorität der Erfindung Gewicht legen können, ſo wichtig muß ſie uns bei geſchichtlicher Beurtheilung der Lebensentwicklung ſein. Wir können da nicht unbeachtet laſſen, daß der originelle Gedanke des Erfinders, indem er den Schein der ſinnlichen Vorſtellung und der Ueberlieferung durchbricht, doch noch einen ganz andern Kampf zu kämpfen hat, als der Schüler, welcher gebahnte Wege betreten darf. Da wird auch ein anderes Gefühl der Luſt den Erfinder belohnen, als den Schüler ergreift, wenn er der Erfindung ſich bemeiſtert hat. Stellen wir uns in die Mitte der weltlichen Dinge, ſo erſcheinen wir uns alle als Erfinder und Schüler, als Lehrende und Lernende. Was mit uns in Verkehr tritt, ſendet uns Belehrungen zu, empfängt aber auch Belehrungen von uns über unſer Weſen. Was von andern Dingen zuerſt entwickelt wurde, ſoll dann von uns erkannt und uns angeeignet werden; und was von uns urſprünglich entwickelt wurde, das ſoll ſpäter den übrigen Dingen zu Gute kommen. In einem ſolchen Austauſche der Gaben erzeugt ſich das Geſammtverſtändniß der lebendigen Dinge und nach vielen Kämpfen der endliche Friede. Eine verſchiedene Folge in den Elementen des Lebens iſt hiervon unzertrennlich. Der eine und der andere bringen verſchiedene Gaben für die Gemeinſchaft der Güter herbei; jeder hat ſein eigenes Geſchäft in der Vertheilung der Arbeiten; jeder ſeine eigene Luſt und ſeine eigene Plage. Aber auf dieſe Verſchiedenheit der Geſchäfte kommt es nicht an in der Erkenntniß, in dem allgemeingültigen Bewußtſein, in welchem die Dinge ſich unter einander verſtändigen; für ſie iſt es genug, wenn alle Dinge ein jedes an ſeiner Stelle das Ihrige beiſteuern und wenn das eine daſſelbe, was in dem andern urſprünglich ſich erzeugt, in ſein Inneres aufzunehmen vermag. Für das Ergebniß der Wiſſenſchaft iſt es gleichgültig, wer die Elemente, aus welchen ſie ſich zuſammenſetzt, erfunden, wer ſie nur lernend erkannt hat. So wird auch die Eigenthümlichkeit der Gefühle mit dem Zwecke der Wiſſenſchaft ſich vertragen können.

264. Das Erkennen anderer Dinge in ihren Thaten und in der Wirklichkeit ihres Weſens ſetzt daher zwei Bedingungen voraus, deren Erreichbarkeit nachzuweiſen iſt; nicht allein müſſen wir die einzelnen Thaten derſelben in uns ſelbſt wiederholen können, ſondern wir müſſen ihnen auch dieſelbe Reihenfolge, in welcher ſie bei ihnen vorkam, in uns zu geben wiſſen. Die erſtere betrifft nur den Gehalt der Lebenselemente,

von welchem ſchon gezeigt worden iſt, daß er allen lebendigen Dingen gemein ſein kann (262); die Erreichbarkeit der andern beruht darauf, daß zwar die Elemente des Lebens von einem jeden Individuum in einer ihm eigenthümlichen Reihenfolge erworben werden, nachher aber auch ihm als Fertigkeiten eigen bleiben (249), wodurch es ermöglicht wird ſie auch in andern Verbindungen wiederholt in Anwendung zu ſetzen. Die Veranlaſſung hierzu bieten die Erſcheinungen des Lebens dar, welche wir an andern Dingen wahrnehmen. Um ſie erklären zu können müſſen wir die entſprechenden Verknüpfungen der Thaten unternehmen, welche ihre Beweggründe abgeben. In unſerm Verſtande iſt daher Raum nicht allein für unzählige Lebenselemente, ſondern auch für unzählige Weiſen ſie unter einander in verſchiedenen Reihenfolgen zu verbinden und jedes Individuum kann unbeſchadet der Eigenthümlichkeit ſeines Charakters auch die Eigenthümlichkeiten aller andern Individuen ſich zum Verſtändniß bringen.

Schon in anderer Beziehung haben wir dem Satze, omnis determinatio est negatio, widerſprechen müſſen (215 Anm.; 235 Anm.); erſt hier jedoch wird ſich mit völliger Deutlichkeit der Umgrund deſſelben ergeben. Der eigenthümliche Charakter der einzelnen Dinge ſchließt nicht aus, daß in ſeinen Gehalt auch der Lebensgehalt jedes andern Dinges aufgenommen werde. Nichts Vernünftiges iſt mir und jedem andern vernünftigen Weſen fremd; wenn ich es mir angeeignet habe in meinem eigenen Lebensgange, bin ich auch im Stande es mir im Lebensgange eines Andern zu wiederholen und dadurch ſeine Beweggründe nicht allein in, ſondern auch zu den einzelnen Acten ſeines Willens zu erkennen. Die Phantaſie hat ihr freies Spiel in der Bildung der verſchiedenſten Verknüpfungen unter den Motiven des Lebens; durch ſie wird alsdann auch die ſinnliche Einbildungskraft beſchäftigt die entſprechenden Erſcheinungen hinzuzudichten. Der Verſtand aber unterſcheidet ſich von dieſen Spielen der Phantaſie, weil er nicht alle möglichen Verknüpfungen ſich einbildet, ſondern nur ſolche nachzubilden unternimmt, welche durch die ſinnliche Erſcheinung gefordert werden; zu dieſem Werke ruft er die Phantaſie zu Hülfe. Der Verſtand erfindet nichts Neues; nur der Wille bringt Neues hervor; was aber dieſer an Thaten erzeugt hat, das ergreift jener um es zur Erklärung der Erſcheinungen zu verwenden. Was in unmittelbarer Anſchauung in unſerm eigenen Leben ſich vollzogen hat, wird in

andern Verknüpfungen durch die Erfahrung anderer Dinge in uns wiedererweckt. Hierin liegt der Grund, welcher uns nöthigt daſſelbe Element in den verſchiedenſten Beziehungen zu wiederholen. Wenn man die Summe des Wiſſens als abgeſchloſſen ſich dächte, dem Verſtande gegenwärtig in vollendeter Anſchauung, ſo würde man über dieſe Nothwendigkeit dieſelben Elemente unzähligemal zu denken ſich verwundern können; wenn man aber in das Werden unſeres Wiſſens eingeht, ſo wird man derſelben ſich nicht entziehen können. Es kommt nicht allein darauf an etwas einmal gefaßt zu haben, ſondern weil es Element eines Ganzen iſt, muß auch gefordert werden, daß es in allen ſeinen Beziehungen zum Ganzen gefaßt werde. Was in einer zuſammenhängenden Reihe auftritt, deſſen Bedeutung muß auch in Beziehung zu allen Gliedern dieſer Reihe erforſcht werden. So lange es nur für ſich gedacht wird, bleibt der Verdacht, daß es in Widerſpruch mit andern Elementen ſtehn könnte; nur dadurch daß ſein Einklang mit allen Elementen dargethan wird, gewinnt es ſeine volle Sicherheit. Der Einklang iſt aber nicht allein mit allen Lebenselementen des einen Individuums, ſondern auch mit allen den Erregungen, welche dies Individuum von andern Dingen erfährt, alſo im Zuſammenhange aller Dinge nachzuweiſen. Das Individuum begreift ſich nur als Glied der ganzen Welt. Und ſo zeigt denn auch unſer Leben beſtändig, daß wir immer wieder auf das ſchon tauſendmal Gedachte zurückkommen müſſen um es immer und immer wieder zu überlegen und in dem beſtändig ſchwankenden Gleichgewichte unſerer Lebenselemente zur Ruhe zu bringen. Unfruchtbar iſt dieſe Wiederholung der Arbeit nicht, weil ſie beſtändig neue Beziehungen der Einzelheiten zu Tage bringt. Man dürfte eher darauf gefaßt ſein Klagen über die nie endende Mühe zu hören, als den Vorwurf zu vernehmen, welcher unſerm Verſtande gemacht wird, daß er beſchränkt ſei, oder die Behauptung, daß jede Beſtimmung eine Verneinung in ſich ſchließe, zwei Annahmen, welche von ſehr verſchiedener Seite her gemacht worden ſind, in ihrem Grunde aber zuſammenhängen.

265. In der Vollziehung reflexiver Urtheile finden wir uns daher in einer immer weiter um ſich greifenden Thätigkeit, welche beſtändig neu hinzutretende Elemente des innern Lebens ergreift und dieſe Elemente auch in beſtändig neue Verbindungen einführt. Sie zeigt uns in der Mitte einer Menge von lebendigen Dingen, welche uns gleichend mit der Verwirklichung ihres Weſens beſchäftigt ſind, ein jedes in ſeinem eigenen In-

nern dasselbe, was in uns iſt, in eigenthümlicher Verknüpfung darſtellend. Indem wir durch ſie an die Verwirklichung des Weſens uns gewieſen ſehn, verſetzt ſie unſer Denken in die Wirklichkeit des Geſchehens, welches wir, wie aus bleibenden Subjecten, ſo aus veränderlichen Thaten dieſer Subjecte zu erklären haben. Mit dem Sein dieſer Subjecte wächſt auch ihr Bewußtſein, und indem ſie ihr Weſen verwirklichen durch ihren Willen, gelangen ſie zur Anſchauung deſſen, was ſie in ſich verwirklicht haben, ein jedes in ſeinem Innern. So zeigt ſie uns die Urtheilsform über das reflexive Leben. Ein jedes Ding kann nur in ſeinem Innern das Sein und die Wahrheit des Weſens erblicken und die Erſcheinungen, die es in ſeinem Innern empfängt, regen es nur dazu an ihrer Bedeutung in ſeinem eigenen Innern nachzugehn; es bleibt dabei auf ſich beſchränkt, und die Erkenntniß anderer Dinge zeigt uns dieſelben auch nur in ihrem Innern, mit ſich ſelbſt beſchäftigt. Das Bewußtſein wächſt, im Erkennen und im Gefühl; aber in dieſer Form des reflexiven Urtheils, wenn es ſich auch der Erkenntniß der äußern Welt bemeiſtert, ſchlägt doch alles nur zur Erkenntniß deſſen aus, was im Innern der Dinge ſich bewegt und wirkliches Sein gewinnt.

Drittes Kapitel.

Die urſachliche Verbindung und das tranſitive Urtheil.

266. Unſerer Methode gemäß müſſen wir die bisher erkannten Löſungen der wiſſenſchaftlichen Aufgabe mit dieſer vergleichen. Wir werden alsdann bemerken, daß ſie derſelben noch nicht Genüge leiſten. Denn die Frage war, wie die Erſcheinung, welche in der Empfindung uns zum Bewußtſein kam, zu erklären ſei (137). Dazu reicht weder die Erkenntniß des einzelnen Dinges im individuellen Begriff, noch die Erkenntniß ſeiner Lebensthätigkeit im reflexiven Urtheil aus; denn die Empfindung gehört zwar dem innern Leben des einzelnen Din-

ges an; ſie iſt aber nur eine Erſcheinung im innern Leben, weder eine freie That, noch eine Reihenfolge freier Thaten des Individuums; ſie kann nur als ein Product des innern Lebens in ſeinem Zuſammentreffen mit dem Reize der Außenwelt angeſehn werden (142) und läßt ſich daher nur daraus erklären, daß in das innere Leben des empfindenden Ich andere Dinge eingreifen, in ihm die Erſcheinung bewirken helfen und alſo eine über ihr eigenes Leben hinausgreifende Thätigkeit üben, deren Wirkungen auf das empfindende Ich übergehn, indem ſie ein Leiden und eine Erregung ſeines Denkens in ihm hervorbringen (138). Es wird hierdurch gefordert, daß wir den lebendigen Dingen zur Erklärung der Erſcheinung nicht allein eine innere und reflexive, ſondern auch eine *übergehende* oder *tranſitive Thätigkeit* beilegen.

267. Wie wir in der Erkenntniß alles Thatſächlichen von den Erſcheinungen unſeres Ich auszugehn haben, ſo dürfen wir auch bei der Erkenntniß der übergehenden Thätigkeiten dieſe Methode nicht verlaſſen und da die Erſcheinungen unſeres Ich zunächſt auf unſer inneres Leben führen, müſſen wir auch die Erkenntniß der reflexiven Thätigkeiten vor der Erkenntniß der tranſitiven Thätigkeiten ſetzen. Nur in der Empfindung als einer Erſcheinung unſeres innern Lebens haben wir den Anknüpfungspunkt für die Erkenntniß der übergehenden Thätigkeiten anderer Dinge zu erblicken. Da wir aber in der Erſcheinung unſeres Lebens die Wahrheit deſſelben mit dem Schein vermiſcht finden, ſind wir auf die Analyſe angewieſen, welche beide unterſcheiden ſoll (253), und da nur die Wahrheit unſeres Lebens uns zugerechnet werden kann, die Vernunft aber fordert, daß für alles, was als vorhanden uns bezeugt iſt, ein Grund geſucht werde (166), ſo haben wir den Grund des Scheines, welcher auf das Leben des Ich fällt, in andern Subjecten zu ſuchen. Die Umſtände, ſagen wir, bringen ihn hervor, d. h. er iſt andern Subjecten zuzurechnen, welche, von unſerm Ich verſchieden, daſſelbe umſtehn, und die Weiſe, wie es ſich erſcheint und von ſich erkannt wird, von ſich abhängig machen. Dieſe Abhängigkeit erweiſt ſich uns zunächſt in der Erſcheinung des innern Lebens, d. h. in der Weiſe, wie das

Ich zur Vorſtellung kommt und Gegenſtand des Denkens wird, weil wir in unſerm theoretiſchen Geſchäfte nur vom Streben nach dem Wiſſen ausgehn können. Dem Denken und Bewußtſein geht aber auch das Sein zur Seite (257), und wie daher die Erkenntniß unſeres Ich von den Umſtänden, unter welchen wir uns erſcheinen, abhängig iſt, ſo wird auch unſer Sein in der Verwirklichung unſeres Weſens als abhängig von den Umſtänden und von tranſitiven Thätigkeiten der übrigen Dinge gedacht werden müſſen.

Durch unſere wiſſenſchaftliche Entwicklung ſind wir darauf angewieſen die Erſcheinungen, wie ſie in uns vorkommen, als Anknüpfungspunkte für unſer Denken zu ergreifen und in ihnen Beweggründe für unſere Unterſuchung zu erkennen. Daß in ihnen auch Anknüpfungspunkte für unſer praktiſches Leben liegen und Beweggründe für unſere freien Thaten, iſt in der That hierin eingeſchloſſen. In derſelben Weiſe werden auch äußere Beweggründe für das innere Leben anderer Dinge anerkannt werden müſſen. Wenn wir ausgehn von den Gedanken lebendiger Dinge, in welchen wir die erſten Gründe alles Werdens finden, ſo können wir doch das allgemeine Vermögen derſelben und ihren allgemeinen Trieb zur Entwicklung des in ihnen Angelegten nicht als hinreichende Gründe betrachten für die beſtimmte beſondere That, in welcher ſie auf irgend einer Stufe in der Entwicklung ihres Lebens ſich zu erkennen geben (248). Es kommen dabei allerdings auch noch andere Momente, welche aus dem innern Weſen und Leben der Dinge entnommen werden können, in Anrechnung. Im Geſetze des Lebens, im Verhältniß des Grundes zur Folge liegt es, daß die niedern den höhern Graden des Lebens vorhergehen müſſen und wir ſind hierdurch auf jeder Stufe des Lebens nur auf eine gewiſſe Höhe des Bewußtſeins und der freien Entwicklung unſerer Kräfte angewieſen; denn als Kind werde ich nur kindiſche Entſchlüſſe faſſen können. Auch hierdurch wird der beſondere Lebensact noch nicht gerechtfertigt; denn wir bemerken, daß von Verſchiedenen auf gleicher Stufe des Lebens in verſchiedener Weiſe der Entſchluß gefaßt wird; auch der eigenthümliche Charakter der einzelnen Dinge greift in die Wahl ihrer Thätigkeiten ein. Doch alles dies genügt noch nicht die Entſcheidung für die beſondere That herbeizuführen. Den eigenthümlichen Charakter der einzelnen Dinge haben wir vielmehr ſchon auf die Verſchiedenheit der Ausgangspunkte und der Erregungen, von welchen das freie Leben der Dinge bedingt iſt, zurückführen müſſen (263). Alles dies wird

ns darauf verweiſen, daß ein freier Entſchluß hinzutreten muß, n welchem das einzelne Ding zu einem beſondern Lebensacte ſich eſtimmt und ihn gleichſam aus der Mitte der Möglichkeiten her- usshebt, welche im Begriff des einzelnen Dinges liegen. Aber er letzte Punkt, die Nothwendigkeit der Individualität, welche an ie Nothwendigkeit verſchiedener Ausgangspunkte und verſchiedener kregungen des eigenthümlichen Lebensganges ſich anſchließt, ver- eiſt uns auch auf die Berückſichtigung der äußern Verhältniſſe n der Erklärung der Beweggründe, aus welchen die Erſcheinung ervorgeht. Jedes Ding tritt in ſein eigenthümliches Leben nur nter beſondern Umſtänden ein und verfolgt ſeine eigenthümliche ebensbahn nur unter beſondern Anregungen der Außenwelt, welche s hemmen und begünſtigen. Die Selbſtbeſtimmungen, in welchen s ſeine Selbſtſtändigkeit wahrt und entwickelt, werden doch nicht hne Berückſichtigung der äußern Verhältniſſe geſchehn können; in hnen findet die ſich ſelbſtbeſtimmende Vernunft den Grund zu hren Entwicklungen, da ſie nur das Zweckmäßige unter den vor- anbenen Umſtänden ergreifen kann (168 Anm.). Dieſe Berück- ichtigung der Verhältniſſe läßt die äußern Dinge in unſer inneres eben eingreifen und leitet unſere Wahl auf einen beſondern Act nſeres Lebens; dies aber hebt die Freiheit der Thaten nicht uf; denn die Berückſichtigung der Umſtände iſt ſelbſt eine freie hat unſeres Lebens, eine Sache unſerer Vernunft. Die Verhält- iſſe beſtimmen alle Dinge, werden aber ſelbſt nur von den Din- en beſtimmt, weil ſie nur unter den Dingen ſich bilden. Daß in Verhältniß von ſelbſt und ohne Zuthun der darin verwickelten Dinge ſich ergäbe, würde nur behauptet werden können, wenn man en Subjecten das Recht beſtreiten wollte, daß ſie ihre Prädicate egründeten. Wir finden hier die Eigenthümlichkeit der Dinge on ihren Verhältniſſen, die Verhältniſſe von der Eigenthümlichkeit er Dinge abhängig; der Kreislauf, welcher hierin liegt, wird nur adurch ſich heben laſſen, daß wir auf einen tiefern Grund dieſes Wechſelverhältniſſes zurückgehn.

268. Wenn wir in der Erkenntniß der übergreifenden hätigkeiten von dem Eingreifen der übrigen Dinge in das eben unſeres Ich ausgehn, haben wir es nur mit einem ein- eitigen Verhältniſſe des Aeußern zum Innern zu thun. Das ch erſcheint als leidend, indem es von den äußern Dingen eſtimmt wird. Weil es an die Erſcheinungen ſeine Selbſtver- ändigung anſchließen muß, erkennt es zunächſt die überge- ende Thätigkeit eines Andern an, welche in ſeinem Leiden ſich

verräth. Das dieſem Leiden entſprechende Thun kann nur aus ſeinem Werke, welches es in der von uns wahrgenommenen Erſcheinung hat, erſchloſſen werden. Die übergehende Thätigkeit eines andern Dinges wird weder in ſinnlicher, noch in intellectueller Anſchauung, ſondern nur aus ihren Zeichen erkannt. Noch weniger erkennen wir die übergehende Thätigkeit unſeres Ich unmittelbar, vielmehr um ſie zu erkennen müſſen wir eingehn in das Innere anderer Dinge, einſehn, wie ſie durch uns in ihrem Leben beſtimmt werden und aus ihrem leidenden Verhalten zu uns unſere übergehende Thätigkeit erſchließen. Daher beruht die Erkenntniß der übergehenden Thätigkeiten auf der Erkenntniß der reflexiven Thätigkeiten. Wir finden uns in dieſen beſtimmt durch die Umſtände und ſchließen daraus, daß andere Dinge auf uns wirken in veränderlicher Weiſe, wie ſie ſelbſt ſich verändert haben durch neue in ihnen eingetretene Entwicklungen, alſo in reflexiver Weiſe. Hierzu müſſen wir uns in die reflexiven Thätigkeiten anderer Dinge verſetzen und dieſelben nach Analogie mit unſerm eigenen Leben betrachten. Dabei wird aber auch der Schluß nicht ausbleiben können, daß die andern Dinge in derſelben Weiſe, wie wir, von den Umſtänden und mithin auch von unſern reflexiven Thätigkeiten in ihrer Entwicklung beſtimmt werden. Erſt hierdurch wird das gegenſeitige Verhältniß verſchiedener Dinge in ihren übergehenden Thätigkeiten erkannt und das einſeitige Verhältniß des Aeußern zum Innern ergänzt ſich, indem das Verhältniß des Innern zum Aeußern hinzutritt.

Die Umſtände bewirken, daß die einzelnen Dinge in die Erſcheinung eintreten; denn es würde keine Erſcheinung eines Dinges ſein, wenn nicht die Umſtände einen Schein auf daſſelbe würfen. Aber es würden auch keine Umſtände ſein, wenn nicht Dinge wären, welche die Umſtände dadurch hervorbrächten, daß ſie nicht in einem gleichgültigen Nebeneinanderſein, ſondern in einem thätigen Ineinandergreifen, ſich gegenſeitig in ihrem Leben beſtimmend, ihre Erſcheinungen zu einem gemeinſchaftlichen Werke hätten. Deswegen muß die Erkenntniß der Dinge der Erkenntniß der Umſtände vorangehn. Die Umſtände bewirken, daß die einzelnen Dinge durch ihre freien Thaten in die Erſcheinung eintreten, indem ſie die Beſtimmungsgründe für dieſelben abgeben (267 Anm.), und der

Wechſel der Umſtände führt daher auch den Wechſel der freien Thaten herbei. Aber auch umgekehrt wird der Wechſel der freien Thaten den Wechſel der Umſtände herbeiführen, weil kein Ding in veränderten Umſtänden ſich zeigen würde, wenn kein Ding ſich verändert hätte. Dieſe Veränderung iſt der Grund des Wechſels der Umſtände. Deswegen muß die Erkenntniß der reflexiven Thätigkeiten vor der Erkenntniß deſſen, was die Umſtände bewirken, geſetzt werden. Die letztere Erkenntniß aber ergänzt die Erkenntniß der Dinge und ihrer freien, reflexiven Thaten weil die Berückſichtigung der Umſtände für dieſe die unentbehrliche Vorausſetzung iſt, indem die Erkenntniß der Dinge und ihrer Thaten von der Erſcheinung ausgeht und keine Erſcheinung ſein würde, wenn die Dinge und ihr Leben nicht unter gewiſſen Umſtänden erſchienen. Als ſolche unentbehrliche Vorausſetzung wird ſie auf ihre Gründe zurückzuführen ſein, damit Dinge und Thaten der Dinge in ihrer vollſtändigen Bedeutung erkannt werden; ihre Gründe aber liegen in den reflexiven Thätigkeiten der Dinge. Daß man nicht ſelten der Meinung begegnet, die Wirkungen der Dinge würden früher erkannt, als ihre reflexiven Thätigkeiten, liegt nur darin, daß man die Erſcheinungen für ihre Wirkungen hält, wärend doch nur in jenen Erſcheinungen ihre Wirkungen liegen, zur Erkenntniß der wahren Wirkungen aber die ſchwierige Unterſcheidung gehört zwiſchen dem, was zur Erſcheinung das eine und das andere Ding beiträgt. Wenn man erkannt hat, daß Erſcheinungen nur in dem wahrnehmenden Ich, welchem etwas erſcheint, vorkommen können (145 anm.), ſo wird man nicht daran zweifeln können, daß wir zuerſt in unſere Reflexion verwieſen ſind um aus ihr die Wirkungen der Dinge auf uns zu entnehmen; das Leiden und Beſtimmtwerden unſeres Ich bezeugt uns die Wirkungen, welche wir empfangen; daraus aber daß wir auch in der Hervorbringung der Erſcheinungen thätig ſind, müſſen wir abnehmen, daß wir nicht minder wirkſam ſind auf andere Dinge, deren Thätigkeiten in die Hervorbringung der Erſcheinungen verflochten ſind, und ihre wirkſamen Thätigkeiten beurtheilen wir alsdann nach den reflexiven Thätigkeiten, welche wir in uns finden und von denen wir annehmen müſſen, daß ſie auch in der Hervorbringung der Erſcheinungen ſich wirkſam beweiſen.

269. Wenn die Thätigkeit des einen Dinges die Thätigkeit des andern beſtimmt, ſo ſchreiben wir jenem Dinge zu, daß es eine *Wirkung* auf dieſe Thätigkeit ausübe und legen ihm eine verurſachende Thätigkeit bei; ſeine Thätigkeit wird damit als *Urſache* der Thätigkeit des andern Dinges angeſehn

o unter den Thätigkeiten beider Dinge ſetzen wir eine ur-
chliche Verbindung. Die urſachliche Verbindung findet
ſo nur unter den Thätigkeiten der Dinge ſtatt und kann nur
bertragungsweiſe auch auf die Dinge ausgedehnt werden,
ofern ſie für ihre Thätigkeiten einſtehn müſſen. Nicht das
Ding, ſondern ſeine Thätigkeit bewirkt und iſt Urſache, und
ebenſo wenig iſt ein Ding Wirkung, ſondern nur in ſeinen
Thätigkeiten erfährt es die Wirkung.

Die Ausdrücke Urſache und Wirkung ſind in einem viel we
tern Sinn gebraucht worden, als in welchem wir ſie anwend
dürfen, wenn wir uns eine genaue wiſſenſchaftliche Terminol
ſchaffen wollen um den ſtörenden Zwiedeutigkeiten aus dem
zu gehn, welche im gewöhnlichen, von redneriſchen Uebertrag
ſtrotzenden Sprachgebrauche mitunterzulaufen pflegen. Nur
genauere Unterſcheidungen können wir hoffen den Verwirru
entgehn, welche in die Frage über das Geſetz der urſachli
bindung Schwierigkeiten bringen. Die Unterſcheidung,
Ariſtoteles vier Arten der Urſachen, die materielle, die
die bewegende und die Zweckurſache, annahm, aber doc
als Urſachen bezeichnete, wird wohl dazu geeignet ſein ei
über die verſchiedenen Erklärungsgründe der Erſcheinunge
breiten — denn nur ſolche Erklärungsgründe verſtand er
Worten, welche wir durch Urſache zu überſetzen pflegen
eine richtige Feſtſtellung des Gedankens der Urſache wird
nicht finden können, da ſie Dinge oder Beſtandtheile
wie Materie und Form, und Zwecke als Urſachen bezeic
die bewegende Urſache des Ariſtoteles würde man zu eine
Beſtimmung des urſachlichen Verhältniſſes gebrauchen kö
auch der Sprachgebrauch zeigt, welcher bewegende und
Urſache in demſelben Sinn genommen hat, obwohl
Zweifel Bewegung und Wirkung nicht für einerlei ha
Wir thun beſſer, wenn wir von dieſer Ariſtoteliſchen Le
alle Erklärungsgründe zuſammenzufaſſen ſucht, ganz abſeh
an die Aufgabe halten, welche durch den Gedanken der
Verbindung gelöſt werden ſoll. Die Erſcheinung ſoll
Urſachen erklärt werden. Hieraus folgt von ſelbſt, daß
keine Erſcheinung ſein kann. Es iſt auch ſchon bemer
daß man nur irrthümlich Erſcheinungen einfach für Wirk
zuſehn pflegt (268 Anm.). Wenn man die eine aus ei
Erſcheinung erklären wollte, ſo würde man in der Erklä
weiter gekommen ſein, als man zuvor war; denn die an
eine neue Erklärung verlangen und ſo in das Unbeſti

enn immer nur die eine auf die andere Erſcheinung zurückführte. Dennoch pflegt man häufig in der Reihe der Erſcheinungen Urſachen und Wirkungen zu finden. Nur deswegen, weil ſie als Zeichen auf verborgene Urſachen und Wirkungen hindeuten und auf die Zeichen ihre Bedeutungen übertragen zu werden pflegen. Wo die wahren Urſachen und Wirkungen ſich uns verbergen, bleibt für die Erforſchung der Wahrheit nichts übrig als die Folge der Erſcheinungen uns zu merken um die Anknüpfungspunkte für weitere Unterſuchung uns zu retten. Es wird ſich annehmen laſſen, daß die Verknüpfung der Erſcheinungen in Raum und Zeit auch Zeichen giebt von der Verknüpfung der in ihnen liegenden Gründe der Erſcheinungen in Urſach und Wirkung; es würde aber ein grober Irthum ſein, wenn wir die Erſcheinungen nicht für Zeichen der Sachen und Wirkungen, ſondern für die Urſachen und Wirkungen nehmen wollten. Jede Urſache, wie ſie nur eine Urſache iſt, hat auch nur eine Wirkung haben; die Erſcheinung aber iſt das Ergebniß aus dem Zuſammentreffen mehrerer Wirkungen und kann daher auch nur als eine Geſammtwirkung mehrerer Urſachen betrachtet werden können. Da aber in einer ſolchen Wahrheit und Irrthum ſich miſchen, bedürfen wir der Unterſcheidung der Wirkungen in einer ſolchen Geſammtwirkung ſich verbinden und müſſen wir die wahren Urſachen zu finden, die Erſcheinungen auflöſen in wahren Wirkungen nicht in den Erſcheinungen, ſondern in Elementen ſuchen. Die urſprüngliche Erſcheinung, auf die Erkenntniß des Thatſächlichen zurückgeht, iſt unſere Empfindung; wir haben aber geſehn, daß ſie nicht als Wirkung eines Dinges, ſondern nur als Product aus dem Zuſammentreffen des Dinges mit der Aufmerkſamkeit betrachtet werden darf (142). Noch weniger dürfen wir Erſcheinungen als Urſachen anſehn; denn jede Erſcheinung iſt ein abgeſchloſſenes Product, welches in Raum und Zeit keine Macht hat über ſeine Grenzen hinauszugreifen; es ſcheint, als wenn ſie wirken könnte, werden wir nur darauf zurückfahren haben, daß in ihr Thätigkeiten der Dinge liegen, welche Thätigkeiten begründen und ihre Folgen haben. Daß die Erſcheinungen weder Urſachen noch Wirkungen uns erkennen laſſen, haben die Skeptiker richtig auseinandergeſetzt, indem ſie nur erinnerten an Zeichen in ihnen fanden (vergl. 155 Anm.); daß ſie auch nur Zeichen enthielten, haben ſie nicht ſehen können, weil ſie dem Verſtande nicht zutrauten, daß er die in ihnen liegenden Gründe ihrer Gründe verſtehen könnte. Hume beſonders hat mit Recht daran erinnert, daß die Erſcheinungen wohl eine Vergeſellſchaftung in Raum und Zeit, aber nicht das nothwendige Band erkennen laſſen, durch welches Urſache und Wirkung mit einander verknüpft hängen. Es wird uns kein Einwand dagegen geſtattet

* * *

ſein, daß die ſinnliche Wahrnehmung, ſo wie ſie nur Erſcheinungen zeigt, ſo auch unfähig iſt die urſachliche Verbindung erkennen zu laſſen. Wenn aber der Verſtand in der Erklärung der Erſcheinungen zunächſt auf Dinge uns verweiſt, ſo iſt es doch nur Voreiligkeit, wenn nun die Dinge als Urſachen angeſehn werden. Es würde nur eine in ſolchen Unterſuchungen wenig austragende Berufung auf die Etymologie des Wortes dafür ſich anführen laſſen. Dinge als bleibende Gründe der Erſcheinungen würden auch nur in bleibender Weiſe wirken können; die Wirkung aber ſoll in veränderlicher Weiſe ausgeübt werden. Eine ſolche Wirkung können die Dinge nur durch eine veränderliche Thätigkeit begründen. Daher müſſen wir zwiſchen das bleibende Ding und ſeine Wirkung ſeine veränderliche Thätigkeit einſchieben und ſie als die wahre Urſache betrachten. Aber auch die veränderliche Thätigkeit des Dinges, ſofern ſie das Ding ſelbſt verändert oder reflexiv iſt, darf nicht als Urſache angeſehn werden, weil die Urſache eine Wirkung auf ein Anderes ausüben ſoll, und daher müſſen wir noch zu dem Gedanken der Thätigkeit des Dinges eine Beziehung derſelben auf ein Anderes hinzufügen, um zu dem Gedanken der Urſache zu gelangen. Dieſe Beziehung auf ein Anderes liegt in dem Gedanken der tranſitiven Thätigkeit. Wir haben den Thätigkeiten der einzelnen Dinge beizulegen, daß ſie in irgend einer Weiſe die Thätigkeiten anderer Dinge beſtimmen, ſie veranlaſſen, eingreifen in das Leben, in welchem ſie ſich entwickeln, um zum Begriff der Urſache und zu ihrer Wirkung zu gelangen. Daher bei der Aufſuchung der Erklärungsgründe kommen wir nur in dritter Entſcheidung zur Erkenntniß der urſachlichen Verbindung. Das bleibende Ding giebt den erſten, ſeine Thätigkeit, in welcher es ſich verändert, den zweiten, die Wirkung, in welcher es in die Thätigkeiten anderer Dinge eingreift, den dritten Erklärungsgrund für die Erſcheinung ab. Nicht die Sonne, müſſen wir ſagen, iſt Urſache des Lichts; ſie muß leuchten, in ihrer Thätigkeit ſich verändern, ſie muß ein Object finden, welches ſie erleuchtet, um mit ihm gemeinſchaftlich die Erſcheinung des Lichts hervorzubringen. Nicht das einzelne Ding außer mir iſt Urſache meiner Empfindung und ſeiner Erſcheinung in mir, ſondern es muß in innerer Lebensthätigkeit ſich regen und durch ſie mich reizen um Urſache der Aufmerkſamkeit zu werden, in welcher ich ſeine Erſcheinung in mir auffaſſe; es iſt nicht Urſache, ſondern wird Urſache meiner Empfindung durch ſeine reizende Thätigkeit. Das Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung wird in den meiſten Fällen ſehr verwickelt und verdunkelt durch das Zuſammenwirken vieler Urſachen in einer Geſammtwirkung, welche zuſammengefaßt ohne Unterſcheidung doch immer nur zu einer verworrenen Vorſtellung führen können und nicht die Er-

nauigkeit geben, welche die unerläßliche Bedingung wiſſenſchaftlicher Verſtändigung iſt. Wir thun daher wohl zur Veranſchaulichung der Sache an Beiſpiele uns zu halten, welche unſerm wiſſenſchaftlichen Geſchäfte am nächſten liegen und in ihm uns völlig durchſichtig ſein müſſen. Ein ſolches Beiſpiel iſt das urſachliche Verhältniß zwiſchen Lehren und Lernen, welches auch zugleich die weiteſte Bedeutung hat, weil alle Erſcheinungen als Belehrungen, welche uns zugehn, angeſehn werden können. Wenn Sokrates den Platon belehrt, ſo werden wir ohne Zweifel ſagen müſſen, nicht Sokrates iſt die Urſache, daß Platon lernt, ſondern das Lehren des Sokrates iſt die wahre, die nächſte Urſache des Lernens, welches dem Platon zugeſchrieben wird. Ueber die nächſte Urſache aber haben wir uns ohne Zweifel zunächſt zu verſtändigen, wenn wir über die Bedeutung der urſachlichen Verbindung ins Reine kommen wollen. In den entferntern Urſachen haben wir nur Nachwirkungen zu ſehen, in welche andere Wirkungen miteingreifen, in welchen auch das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge, welches gewöhnlich mit dem urſachlichen Verhältniß verwechſelt worden iſt, eine verwirrende Rolle ſpielt. Wer den hier gegebenen Erörterungen gefolgt iſt, wird in der urſachlichen Verbindung nur eine Verknüpfung von überſinnlichen Thätigkeiten verſchiedener Dinge ſehen können, von welchen die eine, die Urſache, als die Bedingung, die andere, die Wirkung, als das Bedingte ſich darſtellt. Nur dadurch, daß ſie eine ſolche Verknüpfung darbietet, kann ſie als brauchbar für die Erklärung der Erſcheinungen angeſehn werden; denn nur aus den überſinnlichen Thätigkeiten und ihrem Verhältniſſe zu einander läßt ſich die Erſcheinung begreifen. Es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß kein Ding als Wirkung angeſehn werden kann; um eine Wirkung zu erfahren muß es vorhanden ſein; die bedingte Thätigkeit in ihm ſetzt ſein Sein voraus.

270. Der Grundſatz, daß alles, was geſchieht, ſeine Urſache hat, gilt daher nicht allein in dem weitern Sinn, in welchem man Urſache für Erklärungsgrund zu nehmen pflegt, ſondern auch in der engern Bedeutung, welche wir dieſem Worte geben müſſen, indem wir ein jedes Geſchehen, welches ein neues Element in die Wirklichkeit eines Weſens eintreten läßt, als bedingt anſehen müſſen durch ein anderes Element, welches in einem andern Weſen ſich verwirklicht hat. Es bringt aber auch der Ausdruck Geſchehen in dieſen Grundſatz eine Zweideutigkeit, weil er ſowohl von der Erſcheinung als auch von den Elementen, aus welchen die Erſcheinung ſich zu-

ſammenſetzt, gebraucht werden kann. Nur wenn das Geſchehen von den Elementen der Erſcheinung genommen wird, iſt der Grundſatz in ſeiner ſtrengſten Bedeutung richtig. Das wahre Geſchehen, welches in ſeiner Geſammtheit die Geſchichte und Verwirklichung des Weſens bildet, ſetzt in jedem ſeiner Elemente eine Anregung und Bedingung von außen oder eine Urſache voraus. Wenn dagegen unter dem Geſchehen die Erſcheinung verſtanden wird, ſo werden wir nicht allein ſagen müſſen, daß es ſeine Urſache, ſondern ſogar daß es ſeine Urſachen habe, weil jede Erſcheinung nur aus einem Zuſammentreffen von Thätigkeiten verſchiedener Dinge erklärt werden kann und mithin nur als die Geſammtwirkung von wenigſtens zwei Urſachen zu denken iſt.

271. Das Verhältniß, in welchem Urſach und Wirkung zu einander ſtehn, macht die letztere von der erſtern abhängig (267), ſo daß die Wirkung nicht ſein kann, wenn die Urſache nicht iſt, und die Wirkung ſein muß, wenn die Urſache iſt. Daher wird der Wirkung Nothwendigkeit beigelegt und ſie verliert die Freiheit aus, welche der reflexiven That zukommt. Wenn das Subject in ſeiner reflexiven That ſich ſelbſt beſtimmt, ſo wird es dagegen in der Wirkung, welche es empfängt, von einem andern Subject beſtimmt und die Wirkung kann nicht ihm als dem wahren Subjecte zugerechnet werden, ſondern fällt dem andern Subjecte zu, welches die verurſachende Thätigkeit ausübt. Dabei ſteht aber doch die Wirkung, welche das Subject empfängt, mit ſeiner freien That in der Verwirklichung ſeines Weſens in ſo enger Verbindung, daß dieſe ohne jene nicht ſein kann. Die Möglichkeit einer ſolchen Verbindung iſt für die freie That dadurch vorgeſehn, daß wir für dieſelbe nur eine bedingte Freiheit in Anſpruch genommen haben (264). Ihre Wirklichkeit aber hängt von der Urſache ab. Daß ſie nicht eher eintreten kann, als die Urſache vorhanden iſt, ſetzt die Abhängigkeit der Wirkung von der Urſache voraus; in dem wechſelſeitigen Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung liegt aber auch, daß die Urſach nicht ohne die Wirkung ſein kann. Daher kann auch die Urſache nicht früher als die Wirkung, ſondern beide müſſen gleichzeitig ſein. Dies gehört zu

den Punkten, in welchen das Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung von dem Verhältniß zwiſchen Grund und Folge ſich unterſcheidet.

Die Vernachläſſigung des Unterſchiedes zwiſchen der urſachlichen Verbindung und dem Verhältniſſe vom Grunde zur Folge hat zu vielen Verwirrungen in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung geführt und beſonders zu der weitverbreiteten Annahme, daß die Urſache der Wirkung nicht bloß dem Gedanken (dem Begriff), ſondern auch der Zeit nach vorhergehe; dieſe Vorſtellungsweiſe führt zum Determinismus und iſt der Tod der Freiheitslehre, auf welcher jede richtige Erklärung der Erſcheinung beruht; daher war es unerläßlich den am ſtärkſten hervortretenden Unterſchied zwiſchen urſachlicher Verbindung und Verhältniß von Grund zu Folge, welcher dieſe Annahme abſchneidet, beſonders hervorzuheben. Urſache und Wirkung, Grund und Folge haben mit einander gemein, daß ſie den Verhältniſſen angehören, welche in die Erkenntniß der Gründe der Erſcheinungen oder des Ueberſinnlichen einführen; ſo wie nun die Formen unſeres Denkens unſere Anerkennung unumgänglich herausfordern, ſo haben auch ſie in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung ſich nicht übergehen laſſen; für die aber, welche nur bei der Erkenntniß der Erſcheinungen verweilen wollen, bleiben ihre Unterſchiede verborgen, wenn ſich nicht ſogar eine Neigung einſtellt, ſie zu verwiſchen, wo ſie ſich aufdrängen wollen. In der äußern Erſcheinung iſt das hervorſtechendſte Kennzeichen, welches nach Gründen und Urſachen forſchen läßt, die Bewegung; eben deswegen iſt auch die Verwechslung dieſer Erſcheinung mit den Gründen und Urſachen der Erſcheinuug eine der gefährlichſten Veranlaſſungen des Irrthums. Wir haben ſchon früher (247 Anm.) gegen die Einmiſchung dieſer Erſcheinungsweiſe in die Begriffsbeſtimmungen über das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge warnen müſſen; dieſe Warnung wiederholt ſich hier auch in Beziehung auf die Unterſuchung über die urſachliche Verbindung. Die Gefahr zeigt ſich in der Verwechslung der wirkenden und wahren Urſache mit der ſogenannten bewegenden Urſache, welche wir ſchon erwähnten (269 Anm.). Sie hat zu der weitverbreiteten mechaniſchen Erklärungsweiſe geführt, in welcher die Bewegung des einen Körpers als Urſache der Bewegung des andern Körpers gemacht wird, und weil jene dieſer vorhergeht, die Anſicht ſich feſtſetzt, daß die Urſache vor der Wirkung ſein müſſe. In der Naturforſchung hat ſich dieſe Erklärungsweiſe nützlich erwieſen und von deren Erfolgen ſind faſt die ſcharfſinnigſten Männer, wie Leibniz, Hume, Kant, zu der Anſicht verleitet worden, daß die Urſach der Wirkung vorhergehen müſſe, obwohl man lange vor ihnen das Verhältniß zwiſchen

beiden Correlativbegriffen in Beziehung auf dieſen Punkt richtig gefaßt hatte. Die Folgerungen hieraus haben wir ſchon im Determinismus kennen gelernt (247 Anm.). Wir ſind weit davon entfernt die Grundſätze der Mechanik und den Nutzen ihrer Forſchungsweiſe beſtreiten zu wollen. Wenn ſie aber gemeint hat die wahren Urſachen aufdecken zu können, ſo können wir hierin nur eine Täuſchung ſehen. Einſichtige Freunde der Naturforſchung haben oft genug zugeſtanden, daß ihre Weiſe in der mechaniſchen Unterſuchung nur mit der Verkettung von Erſcheinungen zu thun habe. Sie erkennen zu lernen, durch ihre Erforſchung auch auf ſonſt verborgene Momente der Erſcheinung aufmerkſam gemacht zu werden, wird auch für die Erkenntniß der überſinnlichen Gründe nicht ohne Nutzen ſein, weil wir bei dieſer die Zeichen der Weisheit nicht vernachläſſigen dürfen. Schon der Name der Mechanik muß davor warnen in ihrer Erklärungsweiſe die wahren Gründe des Geſchehens zu ſuchen; denn jede Maſchine kann nur ein Mittel darbieten; der Grund ihrer Wirkſamkeit muß außer ihr werden. Der bewegte Körper iſt ſelbſt nur eine Erſcheinung. Bewegung muß als eine andere Erſcheinung angeſehn welche mehr als eine Urſache hat (270). Dies erkennen Grundſätze der Mechanik in ihrer Weiſe an, indem ſie bei rung der Bewegung eines Körpers nicht allein den be ſondern auch den bewegten Körper in Rechnung bringe Die wahren Beweggründe, die Urſachen der Erſcheinu aber die Mechanik nicht auf, weil ihre Unterſuchungen Mittel beachten, durch welche die Bewegung des einen auf den andern Körper ſich übertragen läßt. Indem ſie frühere Bewegung auf die ſpätere ihre Wirkung erſtrecken jene als die Urſache dieſer betrachtet, vermiſcht ſie urſachl bindung mit dem Verhältniſſe zwiſchen Grund und Folge Grundſätze werden hiergegen nichts einzuwenden haben, nicht darauf ſich ſteift nur bei den Erſcheinungen ſtehe zu wollen. Denn man wird annehmen müſſen, daß d vorhandene Bewegung zur Folge hat, daß ſie in der ſp ſich erhält und nun erſt in noch vorhandener Bewegung gende Urſache Urſache wird. Deswegen hat man nicht ohn wiewohl in befremdenden Formeln, die Kraft der Trägh die Thätigkeit der Selbſterhaltung zwiſchen die frühere ſpätere Bewegung eingeſchoben. Man ſollte es für eine fache, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit halten, daß ein nur dadurch Urſache iſt, daß ſie ihre Wirkung hat, nicht al wird oder noch erwartet, und daß daher die Urſach als ſo Wirkung nicht vorhergehn kann; aber der weite Sprach in welchem nähere und entferntere Urſachen unterſchieden

unbeachtet gelaſſen wird, daß nur die nächſte Urſache
Urſache iſt, hat dieſe einfache Wahrheit ſo in Vergeſſen-
:n laſſen, daß man geradezu das Gegentheil derſelben
en wagte. Die Schwierigkeit die wahren Urſachen zu
ei der Nothwendigkeit ſie vorauszuſetzen und die Ver-
der urſachlichen Verbindung mit dem Verhältniſſe des
ur Folge ſind hierzu die Hauptveranlaſſungen und in
ien Sprachweiſe, in welche unſere Gedanken nur zu
iten ſind, wird man ſich ſchwerlich von der laxern Hand-
: Worte ganz frei halten können. Man redet von Nach-
der Erſcheinungen, von Nachwirkungen der Urſachen,
dem wahren Urſprunge, der eigentlichen Urſache nicht
kommen weiß; man begnügt ſich Zeichen von Urſachen
, weil man ihre Bedeutung ahnt, aber nicht verſteht; in
ımenfaſſenden Sammlungen von Erſcheinungen, in Bauſch
ı und großen Ueberſchlägen von Begebenheiten, Thaten
ſchaften macht man ſeine Rechnungen ab, welche über
nd Wirkungen entſcheiden ſollen, man wird aber nicht
aß man dadurch zu einem reinen Abſchluß über die wahre
der urſachlichen Verbindung kommen werde. Man hat
:hört, daß die Reformation die Urſache des dreißigjähri-
s, die franzöſiſche Philoſophie die Urſache der franzöſi-
lution genannt wurde; wie weit gehen da die Urſachen
ngen vorher; wie ſtellen ſich da Wirkungen aus der

Eine beſſere Ueberlegung wird ſagen müſſen, daß die
eſchichte in den ſpätern Ereigniſſen ihre nothwendigen
lte, daß alsdann durch dieſe Folgen bedingt an ſie neue
gen des Lebens, neue Thaten ſich anſchloſſen und daß
hen der mit ihnen zugleich eingetretenen Wirkungen wur-
werden ſich alle vermeintlichen Nachwirkungen auf Fol-
rühern, auf erworbene Fertigkeiten zurückführen laſſen,
)ann in neuer Wirkſamkeit ſich bewähren müſſen, um
:n aufzutreten. Die Nachwirkungen ſetzen eine Vorwir-
ıs, welche mit der verurſachenden Thätigkeit gleichzeitig
ſein wird. Von den ſogenannten Correlativbegriffen,
Urſach und Wirkung, Grund und Folge gehören, gilt
gemeinen, daß keiner ohne den andern gedacht werden
ın wir aber den Unterſchied zwiſchen den beiden hier er-
Paren von correlativen Begriffen beſtimmen wollen,
r bemerken müſſen, daß die Gegenſtände der correlativen
ohl der eine ohne den andern ſein können. Auch Ge-
ıd Zukunft, Früheres und Späteres ſtehen in Correlation,
re kann nicht ohne das Spätere gedacht werden, aber
das Spätere ſein. Auf dieſes Verhältniß des Frühern

Verhältniß zwischen Grund und
noch ohne seine Folge sein,
Folge ist, nicht die Bedeutung
kann; er erwartet noch seine
(246 Anm.). Anders ist es mit
Wirkung, weil sie
auf ihre Wirkung, weil sie
hervorbringt. Dieser
nur die Möglichkeit seiner
aber die Wirklichkeit seiner
unmittelbar herbeizieht. Der
nothwendigen Folgen haben; aber nicht
sich zwischen ihn und seine Folge
aus dem unentwickelten Vermögen
Fertigkeit sich ergeben werden, wenn
nur den Grund gelegt zu den
führen wird; diese Gelegenheit
sehr verschiedene Folgen haben, wie
verschiedenen Folgerungen sich benutzen
das Verhältniß der Ursache zur
gezeigt, kann eine Ursach auch
wenn man die Ursach richtig nicht als
einander, wie der niedere Grad der
zu seiner Fortdauer im höhern
dagegen wie Bewirken und Bewirktwerden
daß bei jenem in dem einen Dinge die
Dinge nicht fehlen kann, liegt in ihrem

272. So wie im Gesetze des Grundes und der Folge das zeitliche Verhältniß der Erscheinungen begründet ist (246), so beruht dagegen das räumliche Verhältniß der Erscheinungen auf dem Gesetze der ursachlichen Verbindung. Denn indem es gleichzeitige Thätigkeiten verschiedener Dinge mit einander in Verbindung setzt, diese aber nur in äußerlicher Weise zu einander sich verhalten können, begründet es ein äußeres Verhältniß, in welchem die zusammengehörigen Thätigkeiten anderer scheinen und so in äußerlicher Erscheinung, also im Raume, in Verbindung sich zeigen. Sie erfüllen gemeinschaftlich den Raum, weil nur durch ihr gemeinschaftliches Ineinander dereingreifen die Erscheinung der Thätigkeit des einen an

eit des andern Dinges ſich ergiebt. Wenn auch die
eiten ſelbſt in ihrer wahren Bedeutung oder in ihrem
Gehalt ſich nicht durchdringen, denn der Verſtand muß
Unterſchied bewahren, ſo durchdringen ſie ſich doch in
Erſcheinung, indem ſie die Erfüllung deſſelben Raumes
m gemeinſamen Producte haben, in ihm als unzertrenn-
einander gehörig ſich darſtellen und gegenſeitig ſich ge-
halten.

Von der Weiſe, in welcher Thätigkeiten verſchiedener Dinge
ſchaftlich den Raum erfüllen und in der Erſcheinung ſich
ringen, haben wir ſchon früher Beiſpiele gegeben (188 Anm.).
nen iſt Leiden und Thun, Beſtimmen und Beſtimmtwerden,
ng und Erregtwerden; durch dieſe gegenſeitigen Verhältniſſe,
chen ſie gedacht werden müſſen, ſchließen ſie ſich an einander
eiden aber doch von einander verſchieden. Die Bildung der
rfüllung aus Anziehung und Abſtoßung, wie Kant ſie nach-
n hat, kann als die allgemeine Regel für dies Wechſelver-
, in welchem die Vorſtellung der räumlichen Ausdehnung
on einander unterſcheidbaren Thätigkeiten ſich zuſammenſetzt,
n werden. Sie zeigt, daß in demſelben ununterſcheidbaren
zu gleicher Zeit verſchiedene Thätigkeiten wirkſam ſind.
Subjecte, welche der räumlichen Erſcheinung zu Grunde liegen,
ihre Thätigkeit in Reiz und Aufmerkſamkeit und haben
die Erſcheinung zu ihrem gemeinſchaftlichen Producte, wel-
n demſelben Raume ſich darſtellt, bleiben aber doch ſonſt ge-
und haben noch ſonſt gleichzeitig andere Wirkungen, welche
nſelben Lebensacte begründet, mit den Thätigkeiten anderer
ſich miſchend einen andern Raum erfüllen. Hierdurch dehnt
nn auch ihre Thätigkeit über verſchiedene Räume aus, welche
n demſelben Grunde zuſammenhängend die Stetigkeit des
ichen Zuſammenhangs darſtellen. Es wird hieraus erſichtlich,
ſſelbe überſinnliche Ding und dieſelbe überſinnliche That in
edenen Räumen ihre ſinnlichen Zeichen haben können und
e dabei doch in einer ſtetigen räumlichen Erſcheinung ſich
len müſſen. Derſelbe Wille meines Ich ergreift zu gleicher
verſchiedene Materien und breitet ſich über den Raum aus,
elchem er ſeine Wirkungen hat. So wird der Leib belebt
dieſelbe beſeelende That, welche in ihm ihren ſinnlichen Aus-
findet in verſchiedenen Gliedern. Man muß ſich übrigens
die Weiſe, wie die Raumerfüllung durch die Wechſelwirkung
edener Dinge ſich ergiebt, in ſinnlicher Weiſe ſich veranſchau-
zu wollen. Hierzu kann das Zuſammenſein der Urſache und

Wirkung leicht verführen, welche vorgestellt werden [illegible]
als einander durchdringend, sondern als an einander [illegible]
einander liegend. Aber eine kurze Ueberlegung wird [illegible]
n überzeugen, daß in dem Aneinander und Nebeneinander [illegible]
n ein räumliches Verhältniß ausgedrückt ist, durch dessen [illegible]
hiebung die Bildung der räumlichen Verhältnisse nicht [illegible]
eben kann.

273. Die transitive Thätigkeit, in welcher ein Ding [illegible]
timmend in das andere eingreift, wird in einem veränderlichen [illegible]
Prädicate ihrem Subjecte beigelegt werden müssen. Da [illegible]
diesem Subjecte seinem Begriffe nach nur die Möglichkeit, [illegible]
aber die Wirklichkeit einer solchen Thätigkeit liegt, welche [illegible]
Gedanke, welcher die Wirklichkeit derselben ausspricht, [illegible]
theilsform anheimfallen und in einem synthetischen Satze [illegible]
gedrückt werden müssen (237). Wir nennen die Art der [illegible]
danken, welche transitive Thätigkeiten von Subjecten [illegible]
das transitive Urtheil. Vom reflexiven Urtheil unterscheidet
det es sich nur durch eine Erweiterung des Unternehmens
Erscheinung durch das Nachdenken des Verstandes zu [illegible]
Sie fügt dem Gedanken der reflexiven Thätigkeit die [illegible]
nahme auf das Eintreten derselben in das Verhältniß [illegible]
übrigen Subjecten zu, mit welchen das Subject gemeinsam
lich die Erscheinung begründen soll; denn es tritt nur [illegible]
in die Erscheinung, daß es von ihnen einen Schein [illegible]
und an sie einen Schein abgiebt. Indem ein Ding sich
ändert, verändert es auch seine Verhältnisse zu den [illegible]
Dingen, giebt neue Anregungen für ihr Eintreten in [illegible]
scheinung ab, und weil es hierin als thätig sich erweist,
ben wir ihm ein Handeln auf andere Dinge zu, durch
ches deren Verhältnisse verrückt werden. Weil diese
durch die transitive Thätigkeit bestimmt werden sollen,
sie als Gegenstände des Handelns gedacht werden müssen
daher drückt sich die Erweiterung des reflexiven Urtheils
transitiven darin aus, daß zu der Thätigkeit des Subjects
Object des Handelns hinzutritt, welches die Veränderung
ner Verhältnisse dulden muß und zu der wirkenden
leidend sich verhält. Nur diese beiden Arten der Urtheil

anſitive und das reflexive Urtheil, haben wir anzuerken-
eil die Thätigkeiten, welche wir Subjecten beizulegen
entweder auf das Subject zurückgehn oder auf ein an-
Object übergehn müſſen. Durch das Hinzutreten des
en zu dem reflexiven Urtheil iſt alſo auch das Gebiet
Heilsform erſchöpft.

Wir haben ſchon früher bei der Unterſuchung über die
der ſinnlichen Wahrnehmung, Raum und Zeit, bemerken
§ 184 Anm. 2), daß die philoſophiſche Logik nicht, wie
achtende Logik, von dem Gedanken der allgemeinen Form
kann, ſondern von der Entſtehung der beſondern Formen
muß um alsdann zu zeigen, wie ſie das Ganze der all-
Form erfüllen. Dies tritt auch hier bei Unterſuchung
eilsform wieder ein. Von dem reflexiven Urtheil mußten
ehn, weil es den Grund des tranſitiven Urtheils abgiebt,
Be mußte ſich das tranſitive Urtheil anſchließen, weil durch
ſich erſt ergiebt, wie das thätige Ding mit andern ge-
lich die Erſcheinung hervorbringt. Damit aber iſt die
rm abgeſchloſſen, weil nun alle veränderliche Thätigkeiten
ſen ſind, durch welche die veränderliche Erſcheinung be-
wird. Andere Arten der Urtheilsform haben wir nicht
en. Vom paſſiven Urtheil werden wir ſogleich ſehen, wie
as tranſitive Urtheil ſich anſchließt. Es wird ſich von
ſtehen, daß durch dieſe Eintheilung der Urtheile, deren
ſche Bedeutung nicht verkannt werden kann, andere formale
gen nicht beſeitigt werden ſollen. Von ihnen wird in
noch manches erwähnt werden, doch möge es erlaubt
ſogleich zu erinnern, daß ſie in der gewöhnlichen Weiſe,
aufgeſtellt worden ſind, nur zum kleinſten Theil von uns
igt werden können, weil ſie vorausſetzt, daß jeder Satz
il ausdrücke, und alſo die Begriffsform mit der Urtheils-
wechſelt (237 Anm.). Hieran leidet die Ariſtoteliſche
ng der Urtheile, welcher im Laufe der Zeit noch andere
en ſich angeſetzt haben. Noch weniger läßt ſich die Kan-
fel der Urtheilsformen billigen, die einen ſehr künſtlichen
ismus hat durchführen wollen. Es würde eine ziemlich
ge Unterſuchung verlangen, wenn wir alle Verſtöße gegen
ze der richtigen Eintheilung, welche ſie ſich erlaubt, auf-
wollten. Wir dürfen uns derſelben wohl für enthoben hal-
eil dieſer Schematismus nur kurze Zeit hat blenden können,
er durch Anfechtungen von verſchiedenen Seiten her als ge-
angeſehn werden darf. Nur eine Prüfung des erſten Glie-

des der Eintheilung, nach der Quantität des Subjects, möge hier eine Stelle finden, weil sie auch noch in andern Beziehungen zu Irrungen Veranlassung gegeben hat und im Allgemeinen über die Natur dieser formalen Eintheilungen Licht verbreitet. Man unterscheidet in diesem Gliede allgemeine, besondere und einzelne Urtheile. Auf den ersten Blick ergiebt sich, und dies ist auch allgemein anerkannt worden, daß die beiden letzten Arten nur unvollkommene Urtheile abgeben können, die allgemeinen Urtheile allein dem Zwecke der Urtheilsbildung entsprechen. Der Grund, aus welchem man dies anerkannte, wurde jedoch zunächst nicht aus der Urtheilsform selbst entnommen, sondern aus ihrem Gebrauch für die Schlußform, auf deren Ausbildung die formale Logik hinarbeitete. Nur allgemeine Urtheile können zu vollkommenen Schlüssen gebraucht werden, welche zum Aufbau einer systematischen Verkettung wissenschaftlicher Schlüsse verhelfen. Aber es würde auch aus der Urtheilsform ohne Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Schlußform dasselbe Ergebniß sich ziehen lassen. Denn einzelne und besondere Urtheile geben nur ein unbestimmtes Subject o unbestimmte Subjecte; ein bestimmtes Subject haben wir aber suchen, wenn wir unser Urtheil abschließen wollen. Aus der rücksichtigung der Schlußform in der Beurtheilung der Urtheils hat sich aber auch ergeben, daß man das allgemeine Urtheil wöhnlich in einer zu beschränkten Bedeutung faßte, ja Sätze, nach unserer Terminologie vielmehr der Begriffsform angehören für allgemeine Urtheile gelten ließ. Denn Schlüsse vom meinen auf das Besondere müssen vom Begriff ausgehn. man den Satz, alle Menschen sind vernünftig, für ein allgemeines Urtheil gelten läßt, so liegt diese Verwechslung zu Tage. allgemeine Urtheil fordert nur, daß sein Prädicat nicht von einem Theile der Begriffssphäre, sondern von der ganzen Begriffssphäre des Subjects ausgesagt werde. Ein solches Urtheil würde für nach rein logischem Ermessen ebenso gut von einem Individuum als von einer Art oder Gattung fällen lassen, ja nach unserer Weise vom individuellen Begriff auszugehn und das Urtheil auf die Erkenntniß veränderlicher Gründe der Erscheinung zu beschränken werden wir zunächst auf die allgemeinen Urtheile über Individuen geführt. Wenn ich z. B. dem Sokrates eine That oder eine Handlung zurechne, habe ich ein allgemeines Urtheil über ihn gefällt. Solche allgemeine Urtheile hat nun aber die formale Logik wenig beachtet, weil sie ihre Urtheile nur zum Schließen vom Allgemeinen auf das Besondere benutzen wollte. Wenn wir auf die Erklärung der Erscheinungen vermittelst der Urtheilsform ausgehen wollen, werden wir sie doch für sehr wichtig ansehn müssen, weil nur durch die Thaten und Handlungen der einzelnen Dinge die

rſcheinung begründet werden kann. Stellen wir nun aber dieſer orm allgemeiner Urtheile beſondere und einzelne Urtheile zur eite, in welchen wir ausſagen, daß irgend einem Dinge oder nigen Dingen aus einer höhern Art oder Gattung der Dinge ne That oder Handlung oder auch eine Reihe von Thaten oder andlungen zugerechnet werden ſolle, ſo leuchtet es ein, wie wenig es dem Zwecke der Urtheilsbildung entſpricht. Nur weil es nicht icht gelingt das beſtimmte Subject für das in der Erſcheinung ngezeigte Prädicat zu ermitteln, können wir dazu vermocht werden i ſolchen unbeſtimmten Urtheilen zu greifen. Denken wir an einen riminaliſtiſchen Fall, ſo wird es niemanden genügen, wenn er er- mmt hat, daß irgend ein Menſch eine beſtimmte That gethan hat; en beſtimmten Thäter zu ermitteln iſt die Aufgabe, und in ſolchen raktiſchen Fällen darf man doch mit einem ungefähren Ergebniß ch begnügen; die Genauigkeit, welche das logiſche Geſetz fordert, acht viel größere Anſprüche. Noch viel ungenauer aber als die Genannten einzelnen Urtheile, welche einem unbeſtimmten Sub- te ein beſtimmtes Prädicat beilegen, ſind die ſogenannten beſon- n Urtheile. In ihnen legt man einigen, unbeſtimmt welchen bjecten aus einer Art oder Gattung ein Prädicat bei. Es ver- ſich, daß jedes dieſer Subjecte nur einen Theil dieſes Prädi- für ſich in Anſpruch nehmen kann. Das Prädicat enthält Menge von Prädicaten in ſich, welche nur unter einen ab- en Ausdruck der Sprache und unſerer verworrenen ſinnlichen ellung zuſammengefaßt worden ſind. Will man zu einer ge- n Urtheilsbildung gelangen, ſo wird es vor allen Dingen nö- ſein dieſe verworrene Vorſtellung des Prädicats in eine be- mte Zahl von Prädicaten aufzulöſen. Dann wird man das ndere Urtheil in eine Zahl von einzelnen Urtheilen aufgelöſt en und es ergiebt ſich alſo hieraus, daß im beſondern Urtheil eine Mehrheit von einzelnen Urtheilen verborgen liegt. Das ſondere Urtheil, einige Menſchen haben die Peterskirche gebaut, ſ ſich in eine unbeſtimmte Reihe einzelner Urtheile auf, welche r einzelne Menſchen gefällt werden ſollen, deren Antheil am h genauer zu ermitteln ſein würde. Es iſt alſo das ſogenannte ſondere Urtheil nur eine Art copulativer Urtheile. Das copula- Urtheil hat aber ſchon Kant aus der Eintheilung der Urtheile ſgeſtoßen, weil es keine beſondere Urtheilsform abgiebt, ſondern eine Zuſammenfaſſung mehrerer Urtheile unter einer ſprachlichen kürzung. Dieſem Schickſale wird auch das beſondere Urtheil nicht entziehen können. Hierüber habe ich mich weitläuftiger ſgelaſſen, um den Vorwand abzuſchneiden, welcher von der Ein- ilung der Urtheile in einzelne, beſondere und allgemeine herge- mmen worden iſt, um für den richtigen Gegenſatz zwiſchen All-

gemeinem und Beſonderm oder Einzelnem einen ſcheinbaren
unterſchied zwiſchen Einzelnem, Beſonderm und Allgemeinem
zuſchieben (Vergl. 203 Anm. 2). Die ſogenannten
Urtheile können wohl in den Verwicklungen unſerer Urthei
nicht umgangen werden; ſie haben aber keinen Anſpruch
eine Claſſe für ſich zu bilden, weil ſie nur Wiederholungen
der ähnlicher einzelnen Urtheile bilden. Die einzelnen Urthe
ben nur vorläufige Urtheile ab, welche uns einen Haltpunkt
die weitere Unterſuchung darbieten, indem ſie auf den unbeſtimmten
Kreis der Subjecte unſere Aufmerkſamkeit richten, welcher einem
oder Gattung angehört, um durch weitere Vergleichung des
liegenden Prädicats mit dem Subjectenkreiſe zu einer genauen
Ermittlung des wahren Subjects zu gelangen.

2. Für die tranſitiven Urtheile ſollen die tranſitiven
wörter den ſprachlichen Ausdruck abgeben. Wir müſſen auch
bei uns daran erinnern, wie ſelten die Sprache den Zwecken
ſerer Gedanken zur Genüge entſpricht. Unſere Worte ſcheinen
ein Handeln auszudrücken, wo doch mehr Dulden als Handeln
Das beliebte Beiſpiel vom Lieben wird genügen dies zu
ſchaulichen; wenn von einem thätigen Lieben die Rede iſt,
es ein Handeln auf ein Object bezeichnen; es bezeichnet aber
oft ein leidenſchaftliches Lieben, deſſen Beiwort das Gegentheil
Handelns zu erkennen giebt. Die Sprache ſtellt nun unter
Arten der Zeitwörter die tranſitiven voran; die reflexiven Zeit
ſchließen ſich ihnen gemeiniglich nur als eine untergeordnete
ihren Formen von jenen abhängige Claſſe dar; ſie laſſen ſich
gar in paſſiver Form geben. Wer daher von den Geſetzen
Sprache in der Beurtheilung des Denkens ſich leiten ließe,
verleitet werden können das tranſitive Urtheil dem reflexiven
anzuſtellen. Wir können aber hierin auch nur eine
ſung darauf ſehen, daß die Bildung der Sprache doch
mehr von ihrem Gebrauch für das praktiſche als für das
tiſche Leben ausgeht, weswegen auch dieſes beſtändig auf eine
bildung der gemeinen Sprachweiſe für eine genauere wiſſenſchaft
liche Terminologie bedacht ſein muß. In unſerm praktiſchen Leben
vom Handeln ausgehend ſtellen ſich uns die Objecte als das Nicht
dar, deſſen Wahrheit wir anzuerkennen haben, und unſer eigenes
Ich bewährt ſich da nur in ſeiner Macht, welche es über die äu
ßern Gegenſtände ſeines Handelns ausübt. An dieſe Bemerkung
hat ſich die Lehre Fichte's angeſchloſſen, daß wir nur vom praktiſchen
ſchen Leben aus die Ueberzeugung von der Wahrheit der äußern
Welt gewönnen. Es wird aber dieſe Anſicht doch nur unrichtig
richtig gefunden werden können, als ſie auf den praktiſchen
knüpfungspunkt unſeres gewöhnlichen Denkens aufmerkſam

Gegen der Zweifel ſich geltend gemacht hat, welcher zum
lichen Denken führt, wird man nicht unterlaſſen dürfen
die Erſcheinung in unſerm Innern zu ſehn und unſere
ung von der Wahrheit der Außenwelt darauf zu gründen,
ein Eingreifen derſelben in die Bildung unſerer ſinnlichen
gen anzunehmen haben. Dadurch wird die Bildung
Urtheile abhängig gemacht von unſerer Reflection auf
Weil wir ein Leiden in uns finden, welches nur aus einem
den Thun erklärt werden kann, weil unſere reflexive Thä-
ihrer Beſchränktheit eine tranſitive Thätigkeit des Nichtich
t, dürfen wir nicht zögern zu dem reflexiven Urtheil das
hinzuzufügen (131; 138). So müſſen wir dem tranſi-
ennen das reflexive vorhergehen laſſen. Wenn wir alsdann
ndeln des Nichtich erkannt haben, werden wir uns auch ge-
ſehen dem Ich ein Handeln auf das Aeußere beizulegen,
anerkennen müſſen, daß wir in uns thätig auch mit an-
ngen gemeinſchaftlich, in Leiden und Thun mit ihnen ver-
in die Erſcheinung eintreten müſſen.

4. An das tranſitive Urtheil ſchließt ſich das paſſive
l an, weil mit dem Handeln des einen Dinges noth-
das Leiden des andern Dinges verbunden iſt. In
rtheilsform, wie ſie als hervorgehend aus der Form
nſitiven Urtheils gedacht wird, wechſeln Subject und
des Prädicats ihre Stellen, das Prädicat aber drückt
als Leiden oder Wirkung aus, was im tranſitiven Ur-
s Handeln oder Urſache ausgedrückt wurde. So wie
kehrung jedes Verhältniſſes das Gegentheil deſſelben
, ſo fordert das Handeln des Subjects das Dulden
bjects. Wenn das Subject eines tranſitiven Urtheils
Object beſtimmt, ſo muß ſein Object vom Subject be-
t werden und das ihm entſprechende paſſive Urtheil drückt
daſſelbe Verhältniß nur von der entgegengeſetzten Seite
Hieraus folgt, daß wie das Subject des tranſitiven Ur-
nicht ſeinem ganzen Weſen nach, ſondern nur in ſeiner
menden Thätigkeit Urſache iſt (269), ſo auch das Object
ranſitiven Urtheils nicht ſeinem ganzen Weſen nach, ſon-
nur ſofern es das Beſtimmtwerden in ſich aufnimmt, als
t zu betrachten iſt; denn nur das Beſtimmtwerden kann
m paſſiven Urtheil zugeſchrieben werden.

275. Die Wahrheit des paſſiven Urtheils könnte angefochten werden, weil es dem Subjecte nur ein Leiden zuſchreibt, von welchem es ſcheinen möchte, daß es ihm in Wahrheit nicht zugerechnet werden dürfte. Wenn man jedoch der Meinung wäre, daß im paſſiven Urtheil nur ein Schein am Subjecte ausgedrückt würde, ſo würde dies in Widerſpruch damit ſtehn, daß in ihm nur die entgegengeſetzte Seite des wahren Verhältniſſes ausgedrückt iſt, welches das tranſitive Urtheil ausſagt (274). In der Urtheilsform ſind wir über den ſinnlichen Schein hinweg; wir dürfen nicht meinen, daß in der Ausſage ein Ding werde durch ein anderes beſtimmt, nur ein Schein ſich ausdrücke, welcher am Subjecte haſte; vielmehr dadurch, daß ein Subject durch das andere beſtimmt wird, ſoll die Erſcheinung erklärt werden und das Beſtimmtwerden des Subjects muß daher einen überſinnlichen Grund der Erſcheinung abgeben. Daher bleibt nur die Annahme übrig, daß auch die Weiſe, wie ein Ding in ſeinem Leben beſtimmt wird, ihm zugerechnet werden darf. Dieſe Annahme wird dadurch gerechtfertigt, daß wir die tranſitive Thätigkeit nicht als unabhängig von dem Beſtimmtwerden ihres Objects denken dürfen; denn kein Subject würde handeln können, wenn es nicht ein paſſives des Object, einen bildſamen Stoff für ſein Handeln fände. Daher müſſen wir auch dem leidenden Objecte einen Antheil zuſchreiben an der Wirkung, welche es empfängt. Kein Ding iſt in ſeinem Beſtimmtwerden ſchlechthin leidend; was wir ſein Beſtimmtwerden nennen, ſetzt die Mitwirkung ſeiner Natur oder ſeines Weſens voraus; indem es in die Hervorbringung der Erſcheinung eingreift, muß es auch thätig ſich erweiſen; indem es beſtimmt wird zur gemeinſchaftlichen Thätigkeit in der Hervorbringung der Erſcheinung, muß es ſich beſtimmen laſſen und es kann ſich nur beſtimmen laſſen nach der Eigenthümlichkeit ſeines Weſens, indem aus ſeinem Vermögen eine ihm entſprechende Thätigkeit hervorgeht. Wenn dies aber iſt, ſo muß auch das Subject, welchem die beſtimmende oder verurſachende Thätigkeit zugeſchrieben wird, zu der Wirkung welche es ausübt, durch die Eigenthümlichkeit des Dings welches die Wirkung empfängt, in ſeiner wirkenden Thätigkeit

beſtimmt werden und alſo von dem Objecte ſeiner Wir-
eine Rückwirkung empfangen. Daher kann keine urſach-
Verbindung unter den Thätigkeiten der Dinge ohne
hſelwirkung ſein und von den paſſiven Urtheilen müſ-
vir ſagen, daß ſie nur eine Seite der tranſitiven Urtheile
rkehren, in welcher die rückwirkende Thätigkeit des lei-
en Objects in Anregung gebracht wird.

Die Behauptung, daß Urſach und Wirkung einander gleich-
ſein müſſen (271), findet ihre ſtärkſte Beſtätigung durch die
wendigkeit in jeder urſachlichen Verbindung eine Wechſelwir-
anzuerkennen. Denn wenn die Verbindung von Urſach und
kung nur durch gegenſeitige Wirkung des Subjects und des
ets vollzogen werden kann, ſo kann die Urſache nicht früher
als die Wirkung, weil ſie nur unter der Bedingung iſt, daß
andere Urſache ihr entgegenkommt, welche ſie dazu beſtimmt
rer beſtimmten Weiſe zu wirken. Ein ſchlechthin leidendes
ct darf hiernach nicht angenommen werden; man hat dies
nlich in der Formel ausgedrückt, daß es keine ſchlechthin lei-
Materie gebe, was denn freilich nichts weiter heißt, als daß
edanke der Materie nur eine Abſtraction bezeichne, in welcher
nur die eine Seite der in Wechſelwirkung ſtehenden Dinge
cken wolle, ihr leidendes Verhalten, abgeſondert von ihrer
keit; denn die Materie, welche uns für unſere formende
keit gegeben iſt, bezeichnet nur das Object, ſofern es ſich
n läßt; legen wir aber dem Dinge, welches Object einer
ven Thätigkeit wird, eine Rückwirkung bei, ſo wird es durch
Formen und mithin nicht als Materie, ſondern als formende
e ſich beweiſen. Daß aber jedes Ding, welches als Materie
e wirkende Thätigkeit eines andern Dinges dient, auch eine
irkung auf dieſe wirkende Thätigkeit ausübt, wird jeder er-
, welcher irgend einen Stoff zu bearbeiten unternimmt. Nur
radunterſchied in Beziehung auf die Größe der Rückwirkung
Hierbei ſtattfinden und bei Dingen, deren Inneres uns un-
glich iſt, werden wir eingeſtehn müſſen, daß wir über die
ihrer Rückwirkung völlig ununterrichtet bleiben, indem wir
n der Erſcheinung anerkennen müſſen, daß ſie zur Geſtaltung
en beitragen. Im Allgemeinen aber liegt es im Gedanken
irkenden Urſache, daß ſie nicht wirken könnte, wenn nicht ein
wäre, welcher die Wirkung aufnimmt, weil kein Thun ohne
denkbar iſt und beide, Thun und Leiden, zwei verſchiedenen
eten beigelegt werden müſſen; weil auch nicht weniger an-
t werden muß, daß die Urſache in der beſtimmten Weiſe

ihres Wirkens nicht wirken könnte, wenn nicht ein solcher
bereit wäre, welcher seiner bestimmten Beschaffenheit nach eine
Wirkung in sich aufnehmen kann. Der Gegenstand, welcher
leidenden Stoff darbietet, wird nun ohne Zweifel auch von
andern Seite als eine Thätigkeit ausübend angesehn werden
weil er einen Stoff darbietet, welcher so oder so sich bilden
lockt er die bildende Thätigkeit in dieser oder jener besti
Weise aus dem Subjecte derselben hervor, und dasselbe Ding
welches von der einen Seite als leidende Materie für die w
Thätigkeit eines andern Dinges sich darstellt, übt von der
Seite eben durch seine Bildsamkeit eine Wirkung auf dieses
aus. Keine Action ohne Reaction, sowie keine Reaction
Action, kein Reiz ohne Aufmerksamkeit, keine Aufmerksamkeit
Reiz, keine Erscheinung ohne das Zusammentreffen zweier Fac
in ihrer Wechselwirkung; beide geschehen gleichzeitig, sowie die
genwärtige Erscheinung nur einen Augenblick erfüllt. Es
gewiß oft, daß die Thätigkeit des einen Factors nur schwach
zu erkennen giebt; oft wird sie nur in ihren Folgen bemer
dennoch geleugnet darf sie nicht werden. Von solchen Fällen,
nur in ihren Folgen die Rückwirkung des zweiten Factors in
Wechselwirkung verspüren ließen, mag es zum Theil ausgegan
sein, daß man die ursachliche Verbindung mit dem Verhä
zwischen Grund und Folge verwechselte und aus dieser Ver
lung ergab sich dann weiter, daß man die ursachliche Verbi
als eine andere Kategorie von der Wechselwirkung unterschi
leugnete, daß in allen Fällen einer ursachlichen Verbindung
eine Wechselwirkung stattfinde. Unser Verhältniß zu den Din
und das Verhältniß aller Dinge zu einander läßt sich mit
Verhältnisse eines Künstlers zu seinem Stoffe vergleichen.
Künstler mag sich hoch über den Stoff stellen, welchen seine H
bilden; er wird sich doch nicht verleugnen dürfen, daß er von
abhängig wird und Rückwirkungen von ihm empfängt, sobald
mit ihm sich einläßt. Das Kunstwerk unseres Lebens wird
wohl zu Gemüthe führen können, daß es uns nicht weniger
als es von uns gemacht wird. Die Verschiedenheiten der Ch
tere haben wir nur aus der Verschiedenheit der Reihe unserer
bensacte, der Anknüpfungspunkte und der Erregungen für
persönliches Leben ableiten können (263); die Reize, welche
empfangen, sie leiten unsere Aufmerksamkeit, unser Denken, sie
den unser Leben, unser wirkliches Wesen, und wer nur die
und die Macht dieser uns zufließenden Stoffe zu bedenken
ist, wird sich leicht dazu verleiten lassen können unsere ganze
in der Bildung unseres Lebens nur als ein Werk der Umst
anzusehn und den Künstler nur als ein Kunstwerk zu betrachten

wir dagegen der Form unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens
ſo werden wir Object und Subject der tranſitiven Urtheile
nſeitiger Abhängigkeit von einander erblicken und weder
ahne nachgeben, in welchem der Künſtler den Stoff unbe-
beherſchen glaubt, noch der naturaliſtiſchen Meinung, welche
toffwechſel alles, auch die Bildung des Künſtlers zurechnen
Nur aus einer Wechſelwirkung beider laſſen ſich die Werke
ens ableiten. So kommen wir zu dem Schluſſe, daß wir in
olut leidenden Materie und in dem reinen Leiden der Dinge
e Abſtraction zu ſehen haben, daß dagegen in dem concreten
und Leben der Dinge Leiden und Thun in engſter Verbin-
zehalten werden. Wir thun, indem wir empfangen, belehrt
ngewieſen werden zur Thätigkeit. Kein Ding kann wider
Weſen, wider ſeine Natur, wie man zu ſagen pflegt, gezwun-
erden, und indem jedes Ding aus ſeinem Charakter heraus
Entwicklung der Dinge eingreift, darf es auch unter jeder
s Zwanges eine ihm zuzurechnende Wirkſamkeit in Anſpruch
n.

76. So wie die Subjecte und Objecte der tranſitiven
le in Bezug auf ihre wechſelſeitigen Thätigkeiten in ge-
iger Abhängigkeit von einander gedacht werden müſſen,
en wir ihnen auch ein Weſen beizulegen, welches dieſer
lſeitigen Abhängigkeit ihrer Thätigkeiten entſpricht. Die
n der Dinge liegen im Umfange ihres Begriffs (238);
nfang des Begriffs wird durch ſeinen Inhalt und alſo
das Weſen des Dinges beſtimmt (223), und ſo wie der
t des Urtheils nichts anderes als die Verwirklichung des
s darzuſtellen hat (257), ſo wird auch die Bildung tran-
Urtheile in die Bildung der Begriffe eingreifen müſſen.
das Weſen des Subjects ſeiner tranſitiven Thätigkeit
che, haben wir ihm ein Vermögen beizulegen freithätig
Bildung der Erſcheinungen einzugreifen und daher auch
ig auf die Entwicklung des Objects in ſeinem Leben zu
(267). Wir nennen dies Vermögen das Vermögen
eithätigkeit (Spontaneität). Dem Objecte haben wir
rmögen beizulegen in ſeiner Erſcheinung und in ſeinem
beſtimmt zu werden von dem Subjecte und dieſe Be-
ng zu empfangen, alſo ein Vermögen der Empfäng-
it (Receptivität). Beide, Freithätigkeit und Empfäng-

lichkeit, laſſen ſich nicht von einander trennen, weil ſie
Geben und Empfangen, ſich zu einander verhalten.
ſpontane Wirkſamkeit iſt nicht denkbar, ohne daß eine rec
Thätigkeit, eine receptive Thätigkeit nicht denkbar, ohne
eine ſpontane Thätigkeit ihr entgegenkäme. Da aber
eine Wechſelwirkung zwiſchen Object und Subject im
ven Urtheil angenommen werden muß (275), ſo darf
von ihnen die entſprechende Receptivität und Spontaneität
len und wir haben alſo allen Dingen, welche zur Erk
der Erſcheinung dienen ſollen, ſowohl ein receptives al
ſpontanes Vermögen beizulegen.

Schon früher haben wir Receptivität und Spontaneit
Erkennen behaupten müſſen (165). Auch in dieſem Punkt
ten wir in unſerer Theorie von der theoretiſchen Forderung
um ſie alsdann auch in allgemeiner Bedeutung für das Sein
Dinge geltend zu machen. Nur in einem beſtändigen Wech
Reizen und Gegenreizen, empfangend und mittheilend, leh
lernend finden die lebendigen Dinge ihren Weg durch
Aber auch im Allgemeinen hat man vor dem Irrthum
hüten, als müßte die Thätigkeit der Empfänglichkeit vor
tigkeit der Spontaneität vorhergehn. Das Daſein,
ſagen, wird uns gegeben; der erſte Act des Lebens iſt
ſchenk des Lebens zu empfangen; erſt an ihn ſchließen
der Freithätigkeit an. Aber man wird begreifen, daß
eine ſolche Hinweiſung auf den Urſprung unſeres Daſeins
Unterſuchung ſich nicht leiten laſſen darf, welche die Erſch
aus dem Vorhandenſein einzelner Dinge zu erklären ſucht.
Empfangen des Daſeins und des Lebens iſt in der Wech
der Dinge nicht die Rede; das Verhältniß der Dinge
letzten Grunde wird nicht als ein Verhältniß der Wech
betrachtet werden dürfen. Wir erwachen zum Leben, wie
wußtſein, nur in der Wechſelwirkung vom Ich und Nichtich.
wir das Verhältniß von Außenwelt und Innenwelt in
theilung ihrer Thätigkeiten mit dem Lehren und Lernen
ſo iſt zwar die Meinung bereit, daß jenes dieſem
müſſe; wir pflegen aber dabei nur das Verhältniß der
den Erwachſenen zu beachten und es ſchließt ſich daran
legung an, daß die lebendigen Dinge im Beginn ihres
weitem mehr abhängig ſind von ihrer Empfänglichkeit
Fortgang deſſelben, daß erſt allmälig ihre Spontaneität
ſie von der Gewalt äußerer Eindrücke unabhängiger macht.

: verſchwindet uns in der Beobachtung der Kinder; ſie iſt zu
, als daß wir ſie unter der Menge der äußern Einflüſſe,
ſie beherſchen, zu erkennen vermöchten. Dieſe Erfahrungen
1 uns nun wohl davon überzeugen können, daß Spontaneität
Receptivität nicht in allen Zeiten des Lebens als gleich ge-
ze Kräfte ſich zeigen, daß vielmehr die erſtere in ihren Aeu-
zen zu klein ſein kann um einem ſichern Urtheil zugänglich
rden, daß ſie aber irgend einem Acte unſeres Lebens völlig
ſollte, haben wir ſchon früher zurückweiſen müſſen (239
1). Daraus daß man bei dieſer Unterſuchung auf den
ng und letzten Grund des Lebens ſah, hat ſich auch die ir-
Meinung gebildet, daß Receptivität und Spontaneität nicht
objectiv von einander zu unterſcheidende Seiten des Lebens
ten, ſondern denſelben Lebensproceß nur ſubjectiv von zwei
iedenen Seiten her betrachten ließen. Ein dankbares Gemüth
wohl die Anſicht faſſen können, daß unſer Leben nichts weiter
s ein Empfangen der Gaben, welche Gott uns darbietet; aber
weiſt uns eben nur auf das Tranſcendentale hin, in welchem
en Grund der realen Verhältniſſe dieſer Welt zu ſuchen haben.
dankbares Gemüth wird auch die Dankbarkeit für ſeine Leh-
ihren, und wenn es dieſelben im weiteſten Umfange aufſucht,
nſicht hegen können, daß wir alle unſere Verſtändigung und
anzen Gehalt unſeres Lebens der Gunſt der Umſtände, der
rungen und Anregungen der übrigen Welt verdanken; ſo kann
n ſcheinen, als wenn wir alles nur empfingen und in einer
von Acten unſerer Empfänglichkeit uns aneigneten. Aber
wird dabei zu bedenken haben, daß empfangen und aneignen
verſchiedene Geſchäfte ſind, von welchen jenes nur den Anfang,
aber das Ende eines zuſammenhängenden Verlaufs von Le-
ätigkeiten bezeichnet und nur jenes der Receptivität, dieſes
m der Spontaneität angehört. Daß dieſe beiden Factoren
s Lebens eine verſchiedene Rolle ſpielen, darf hierbei nicht
hn werden. Vergebens würden die einzelnen Dinge erwarten,
nen von den übrigen Dingen gegeben würde, wenn ſie nicht
das Ihrige für die Geſammtheit beitrügen, und ein jedes von
wird etwas anderes beitragen müſſen, wenn auch nachher die
1 die Ergebniſſe ſeines Geſchäfts zu eigenem Beſitz ſich an-
dürfen, als wenn ſie nur zu ihrem Bedarf geſchaffen worden
. Die verſchiedenen Rollen, welche Spontaneität und Recep-
im Leben der Dinge ſpielen, werden ſo zu denken ſein, daß
zu gleicher Zeit die Erſcheinung begründen müſſen, was aber
er Spontaneität des einen Subjects in die Entwicklung der
gebracht wird, zunächſt nur von der Receptivität der andern
cte aufgenommen wird um es alsdann in ſeinen Folgen zu

lichkeit, laſſen ſich nicht von einander trennen, weil ſie
Geben und Empfangen, ſich zu einander verhalten.
ſpontane Wirkſamkeit iſt nicht denkbar, ohne daß eine
Thätigkeit, eine receptive Thätigkeit nicht denkbar, ohne
eine ſpontane Thätigkeit ihr entgegenkäme. Da aber
eine Wechſelwirkung zwiſchen Object und Subject im
ven Urtheil angenommen werden muß (275), ſo darf
von ihnen die entſprechende Receptivität und Spontaneität
len und wir haben alſo allen Dingen, welche zur Erk
der Erſcheinung dienen ſollen, ſowohl ein receptives
ſpontanes Vermögen beizulegen.

Schon früher haben wir Receptivität und Spontan
Erkennen behaupten müſſen (165). Auch in dieſem Punkte
ten wir in unſerer Theorie von der theoretiſchen Forderung
um ſie alsdann auch in allgemeiner Bedeutung für das Sein
Dinge geltend zu machen. Nur in einem beſtändigen Wechſ
Reizen und Gegenreizen, empfangend und mittheilend, leh
lernend finden die lebendigen Dinge ihren Weg durch
Aber auch im Allgemeinen hat man vor dem Irrthum
hüten, als müßte die Thätigkeit der Empfänglichkeit vor
tigkeit der Spontaneität vorhergehn. Das Daſein, d
ſagen, wird uns gegeben; der erſte Act des Lebens iſt
ſchenk des Lebens zu empfangen; erſt an ihn ſchließen ſ
der Freithätigkeit an. Aber man wird begreifen, daß man
eine ſolche Hinweiſung auf den Urſprung unſeres Daſeins
Unterſuchung ſich nicht leiten laſſen darf, welche die Erſch
aus dem Vorhandenſein einzelner Dinge zu erklären ſucht.
Empfangen des Daſeins und des Lebens iſt in der Wechſ
der Dinge nicht die Rede; das Verhältniß der Dinge zu
letzten Grunde wird nicht als ein Verhältniß der Wechſ
betrachtet werden dürfen. Wir erwachen zum Leben, wie
wußtſein, nur in der Wechſelwirkung vom Ich und Nichtich.
wir das Verhältniß von Außenwelt und Innenwelt in
theilung ihrer Thätigkeiten mit dem Lehren und Lernen ver
ſo iſt zwar die Meinung bereit, daß jenes dieſem vor
müſſe; wir pflegen aber dabei nur das Verhältniß der
den Erwachſenen zu beachten und es ſchließt ſich daran die
legung an, daß die lebendigen Dinge im Beginn ihres Le
weitem mehr abhängig ſind von ihrer Empfänglichkeit
Fortgang deſſelben, daß erſt allmälig ihre Spontaneität
ſie von der Gewalt äußerer Eindrücke unabhängiger macht.

re verſchwindet uns in der Beobachtung der Kinder; ſie iſt zu
g, als daß wir ſie unter der Menge der äußern Einflüſſe,
e ſie beherſchen, zu erkennen vermöchten. Dieſe Erfahrungen
en uns nun wohl davon überzeugen können, daß Spontaneität
Receptivität nicht in allen Zeiten des Lebens als gleich ge-
lige Kräfte ſich zeigen, daß vielmehr die erſtere in ihren Aeu-
ngen zu klein ſein kann um einem ſichern Urtheil zugänglich
verden, daß ſie aber irgend einem Acte unſeres Lebens völlig
n ſollte, haben wir ſchon früher zurückweiſen müſſen (239
n. 1). Daraus daß man bei dieſer Unterſuchung auf den
rung und letzten Grund des Lebens ſah, hat ſich auch die ir-
Meinung gebildet, daß Receptivität und Spontaneität nicht
objectiv von einander zu unterſcheidende Seiten des Lebens
öten, ſondern denſelben Lebensproceß nur ſubjectiv von zwei
hiedenen Seiten her betrachten ließen. Ein dankbares Gemüth
wohl die Anſicht faſſen können, daß unſer Leben nichts weiter
als ein Empfangen der Gaben, welche Gott uns darbietet; aber
weiſt uns eben nur auf das Tranſcendentale hin, in welchem
den Grund der realen Verhältniſſe dieſer Welt zu ſuchen haben.
dankbares Gemüth wird auch die Dankbarkeit für ſeine Leh-
ihren, und wenn es dieſelben im weiteſten Umfange aufſucht,
Anſicht hegen können, daß wir alle unſere Verſtändigung und
Ganzen Gehalt unſeres Lebens der Gunſt der Umſtände, der
hrungen und Anregungen der übrigen Welt verdanken; ſo kann
hm ſcheinen, als wenn wir alles nur empfingen und in einer
e von Acten unſerer Empfänglichkeit uns aneigneten. Aber
wird dabei zu bedenken haben, daß empfangen und aneignen
verſchiedene Geſchäfte ſind, von welchen jenes nur den Anfang,
aber das Ende eines zuſammenhängenden Verlaufs von Le-
thätigkeiten bezeichnet und nur jenes der Receptivität, dieſes
gen der Spontaneität angehört. Daß dieſe beiden Factoren
es Lebens eine verſchiedene Rolle ſpielen, darf hierbei nicht
ehn werden. Vergebens würden die einzelnen Dinge erwarten,
ihnen von den übrigen Dingen gegeben würde, wenn ſie nicht
das Ihrige für die Geſammtheit beitrügen, und ein jedes von
wird etwas anderes beitragen müſſen, wenn auch nachher die
n die Ergebniſſe ſeines Geſchäfts zu eigenem Beſitz ſich an-
n dürfen, als wenn ſie nur zu ihrem Bedarf geſchaffen worden
n. Die verſchiedenen Rollen, welche Spontaneität und Recep-
t im Leben der Dinge ſpielen, werden ſo zu denken ſein, daß
e zu gleicher Zeit die Erſcheinung begründen müſſen, was aber
der Spontaneität des einen Subjects in die Entwicklung der
t gebracht wird, zunächſt nur von der Receptivität der andern
jecte aufgenommen wird um es alsdann in ſeinen Folgen zu

verarbeiten und in ſpontaner Thätigkeit ſich anzueignen. Setzen wir zu Erklärung der Erſcheinung φ zwei Subjecte A und B als in Wechſelwirkung unter einander ſtehend, ſo daß A die Thätigkeit a, B die Thätigkeit b üben muß um gemeinſchaftlich φ als Product von a und b hervorzubringen, ſo wird A zu gleicher Zeit a in ſpontaner Thätigkeit erzeugen und die Wirkung von b empfangen müſſen, und ebenſo B in ſpontaner Thätigkeit b hervorbringen und die Wirkung von a in receptiver Thätigkeit in ſich aufnehmen müſſen; denn zu gleicher Zeit treffen beide Thätigkeiten in φ zuſammen und zur Erzeugung von φ kann keine von beiden entbehrt werden, jede von beiden muß ſich aber auch mit der andern verbinden, damit ihr gemeinſames Product ſich ergebe, und muß alſo auch die Wirkung der andern in ſich aufnehmen. Daß nun weder die Receptivität, noch die Spontaneität früher ſein könne als ihr Gegentheil, wird einleuchten, wenn man bedenkt, daß weder A noch B wirkſam oder erregt werden könne zur Hervorbringung der Erſcheinung, wenn ihm nicht die Erregung oder die Wirkſamkeit von der andern Seite her ſchon entgegenkommt; daß aber auch Receptivität und Spontaneität nicht daſſelbe nur von verſchiedenen Seiten her darbieten, wird ſich aus dem verſchiedenen Verhältniß ergeben, in welchem a und b in φ mit einander verbunden ſind. Denn die Erſcheinung iſt zwar rein objectiv genommen derſelbe Vorgang in der Entwicklung der Dinge, das Geſchehen als Product der zuſammenwirkenden Kräfte, ein und daſſelbe Moment im Verlauf der ſinnlichen Welt; aber es wird auch einleuchten, daß ſie dennoch ganz anders in A und in B gefaßt wird; jedes beider Subjecte empfindet ſie in verſchiedener Weiſe; jedem von beiden erſcheint ſie anders. Der Grund hiervon iſt kein anderer, als daß A von a ausgehend b ſich aneignet, B von b ausgehend a ſich aneignet; wäre dieſer Unterſchied nicht, ſo würde ab = φ in beiden Subjecten in gleicher Weiſe ſich darſtellen. Der Unterſchied aber beruht nur darauf, daß a von A als ſpontane, b von B als receptive Thätigkeit aufgefaßt wird und in umgekehrter Weiſe von B, und wenn daher kein wahrer Unterſchied zwiſchen Receptivität und Spontaneität ſtattfände, ſo würde auch die verſchiedene Auffaſſungsweiſe und die verſchiedenen Geſichtspunkte, unter welchen die Welt von verſchiedenen Subjecten betrachtet wird, wegfallen müſſen.

277. Da in der Wechſelwirkung unter den Thätigkeiten der Dinge, welche die Erſcheinung begründen, ein gegenſeitiges Leiden und Thun ſtattfindet (275), haben wir dem Subjecte und dem Objecte, welche im Handeln mit einander verbunden

), eine wirkliche Ausübung ſowohl ihrer Freithätigkeit als er Empfänglichkeit beizulegen. Es kommt daher den Sub- en der Erſcheinung nicht allein ihre freie Thätigkeit in der lbſtbeſtimmung, ſondern auch ein freies Handeln zu, lches bei aller ihrer Abhängigkeit von den Wirkungen an- er Dinge in die Hervorbringung der Erſcheinungen eingreift; r es iſt ihnen auch nicht weniger beizumeſſen, daß ſie in er Weiſe handelnd in die Erſcheinungen einzugreifen durch e Empfänglichkeit für die Einwirkung anderer Dinge bedingt d. Es würde ebenſo irrig ſein, wenn man die urſachliche rbindung und die Wechſelwirkung der Dinge für unverträg- mit der Freiheit ihrer Thaten und Handlungen anſehn llte, als wenn man annähme, daß die Freiheit der Thaten d Handlungen nicht unter den Bedingungen deſſen ſtände, s der Zuſammenhang des einzelnen Dinges mit andern ngen geſtattet.

1. Als vom innern Leben der Dinge die Rede war, haben r behaupten müſſen, daß die Meinung, wir wären nur Zuſchauer ſen, was geſchieht, doch keineswegs die Freiheit der Thaten ſheben würde (145 Anm.); es konnte aber dabei auch nicht erſehn werden, daß der Zuſammenhang der Dinge eine weitere sdehnung der Freiheit fordere. Die reflexiven Thätigkeiten zie- n die tranſitiven nach ſich; was im Innern der Dinge ſich be- tet, muß auch in das Aeußere der Erſcheinung eintreten und auf e äußern Dinge, welche in der Erſcheinung ſich entwickeln, ſeinen nfluß gewinnen. Daher iſt die Freiheit im innern Leben nicht ne die Freiheit des Handelns denkbar. So wie eine neue Wirk- keit im Sein der Dinge ſich ergeben hat, wird ſie um ihre elle im Zuſammenhange der Dinge zu ergreifen auch als ein eſames Glied in der übrigen Welt ſich erweiſen müſſen; dieſe ß ihr Raum geben, ſie vermöge ihrer Empfänglichkeit in ſich nehmen. Hierdurch wird aber auch die Freiheit der Thätigkeiten neue Bedingungen geknüpft; als eine unbedingte läßt ſie ſich ht behaupten. Schon in andern Beziehungen haben wir die lativität der Freiheit anerkennen müſſen (242); ſie ſtellt jetzt r einer Seite ſich uns dar, von welcher aus ſie gewöhnlich am rkſten gefühlt wird. Denn über nichts pflegen wir mehr zu gen, als über die Beſchränkungen unſerer Freiheit, welche die ßern Verhältniſſe uns auflegen. Wie heilſam es für uns ſein ge, daß wir durch ein allgemeines Geſetz an engere und weitere

Kreiſe des Lebens gebunden werden, darüber werden wir hier nicht entſcheiden können; nur daß die äußern Bedingungen, unter welchen unſer Handeln ſteht, vereinbar ſind mit ſeiner Freiheit, haben wir nachzuweiſen. Das Geſetz der Wechſelwirkung ſoll es uns bezeugen. Denn wie eng auch die Schranken unſerer äußern Wirkſamkeit gezogen ſein mögen, wenn die Thätigkeiten der Dinge in ihrer Wechſelwirkung gegenſeitig ſich beſtimmen, ſo liegt darin auch nicht weniger, daß ſie gegenſeitig ſich frei laſſen. Setzen wir die beiden Subjecte A und B in Wechſelwirkung unter einander, ſo haben wir geſetzt, daß die Entwicklung von A durch die Entwicklung von B beſtimmt wird, daß aber auch die Entwicklung von B durch die Entwicklung von A beſtimmt wird, und mithin die Entwicklung von A durch A ſelbſt vermittelſt ſeines Einfluſſes auf die Entwicklung von B beſtimmt wird, d. h. A in ſeiner Entwicklung ſich ſelbſt beſtimmt; ſo wie daſſelbe auch von der andern Seite für B gilt. Es beſtimmen alſo beide Subjecte ſich ſelbſt in ihrer Entwicklung und ſind mithin frei. Weil ein gegenſeitiges Beſtimmen in der Wechſelwirkung der Subjecte ſtattfindet, hat ein jedes von ihnen ſeinen Antheil am Beſtimmen und an der Freiheit, in welcher das gemeinſchaftliche Product der Wechſelwirkung ſich ergiebt. Es ſollte ſich wohl von ſelbſt verſtehn, daß die urſachliche Verbindung, welche in den tranſitiven Urtheilen ausgeſagt wird, die Freiheit der Thaten, auf welcher die Wahrheit des reflexiven Urtheils beruht, nicht gefährde, weil das tranſitive Urtheil das reflexive Urtheil nicht aufhebt, ſondern nur ergänzt (273); aber die Verwirrung, in welche die Lehre von der urſachlichen Verbindung gerathen iſt, indem andere, der Wechſelwirkung fremde Verhältniſſe in ſie hineingezogen wurden, hat der Meinung einen Schein verliehen, daß in dem Gebiet, in welchem die urſachliche Verbindung herſcht, für die Freiheit der Thaten kein Raum bleibe, ſo daß Kant ſie zu einem gefürchteten Dogma erheben konnte. Dem ſteht ſich jedoch eine ſehr einfache Ueberlegung entgegen. Ohne Zweifel fordert die urſachliche Verbindung eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit ausſchließt, indem die Wirkung von der Urſache abhängt und das Object genöthigt oder gezwungen wird die Wirkung in ſich aufzunehmen. Dieſe Nothwendigkeit aber erſtreckt ſich nur über die Wirkung und die urſachliche Verbindung ſchließt nicht allein die Wirkung, ſondern auch die Urſache in ſich. Die Urſache nun, welche nicht als nothwendig durch die urſachliche Verbindung geſetzt wird, muß auch, wenn ſie wahre Urſache iſt, als freie Urſache gedacht werden; denn als ſolche iſt ſie die verurſachende Thätigkeit, der überſinnliche Grund deſſen, was als Handlung in die Erſcheinung tritt. Dieſe einfache Ueberlegung wird nur dadurch verdunkelt, daß man in der Anwendung des urſachlichen Geſetzes

auf die Erfahrung die Urſachen in Bauſch und Bogen zu nehmen ſich genöthigt ſieht und alsdann in das, was man Urſachen nennt, gar viele Sachen verflicht, welche nur wieder als Wirkungen bei genauerer Unterſuchung ſich zu erkennen geben. Man glaubt ſodann Urſachen zu entdecken, welche von entfernten Urſachen ſo in Beſchlag genommen wären, daß ſie völlig in ihrer Gewalt auch jeden Anſpruch darauf verlieren würden für Urſachen zu gelten. Wenn dies der Fall ſein ſollte, ſo würde nur zu ſagen ſein, daß man an andere Sachen ſich wenden müſſe um die wahren Urſachen zu finden. Man möchte vielleicht verſucht ſein jene vermeintlichen Urſachen als Canäle anzuſehn, durch welche die wahre verurſachende Thätigkeit hindurchginge, als Zuträger, welche nichts beitrügen zur Wirkung und völlig müßig in die Verkettung der Urſachen und Wirkungen aufgenommen würden. Aber wenn man auch dazu ſich entſchließen möchte Dinge als Canäle und Werkzeuge zu betrachten, ſo würde doch wohl der Entſchluß härter fallen Canäle und Werkzeuge anzunehmen, welche gar nichts wirkten, weil ſie eben reine Werkzeuge wären, welche die Wirkung nur durch ſich hindurchgehen ließen ohne etwas dazu oder davon zu thun. Solche Dinge würden dem völlig Leeren oder der rein paſſiven Materie gar zu nahe ſtehen. Daher hat ſelbſt das Syſtem der Natur bei dem Gedanken der trägen, ſchlechthin leidenden Materie ſich nicht beruhigen können. Nur in der lückenhaften Weiſe, in welcher wir Urſachen hie und da erkennen, weit davon entfernt aber Spuren entdecken von Erſcheinungen, welche auf urſachlichen Zuſammenhang mit ihnen deuten, wärend andere dazwiſchenliegende Erſcheinungen nur einer Uebertragung von Wirkungen zu dienen ſcheinen, begegnet es uns oft, daß wir Maſſen von Erſcheinungen nur als ſchlechthin paſſive Werkzeuge betrachten, weil wir in ihnen die Wirkſamkeit ſelbſtändiger Dinge nicht zu erkennen vermögen. Es iſt auch hier nur unſere Unwiſſenheit, was uns dazu verleitet ein ſelbſtändiges Eingreifen in die urſachliche Verbindung den vermittelnden Gliedern abzuſprechen, wärend das Geſetz der urſachlichen Verbindung doch dazu auffordert ihnen noch eine Rolle in der Uebertragung der Wirkungen beizulegen. Wenn wir dagegen den allgemeinen Forderungen unſerer theoretiſchen Vernunft Folge leiſten, müſſen wir überall in der Verkettung der Urſachen und Wirkungen Wechſelwirkung annehmen und deswegen auch jedem Dinge ſeine verurſachende Thätigkeit beilegen, welche Freiheit, reflexive Selbſtbeſtimmung und Eingreifen in die Wechſelwirkung in Anſpruch nimmt, wie gering ſie auch ſein möge. Daher dürfen wir durch den richtigen Satz, daß alles, was geſchieht, ſeine Urſache habe (270), uns nicht ſchrecken laſſen, als könnte durch ihn die Freiheit des Handelns uns geraubt werden; vielmehr bleibt ſie uns

dadurch geſichert, daß wir einem jeden Dinge eine verurſachende Thätigkeit beizulegen haben, welche als freie Urſache ihren Antheil an der Herſtellung und Begründung der urſachlichen Verkettung zu behaupten hat.

2. Es muß der Lehre Hegel's als ein nicht unbedeutendes Verdienſt angerechnet werden, daß ſie in dem Gedanken der Wechſelwirkung das Mittel fand den Lehren ſich zu widerſetzen, welche aus der Verkettung der Urſachen und Wirkungen auf Fatalismus ſchließen zu können meinten oder keinen andern Ausweg für die Rettung der Freiheit ſahen, als ſie außerhalb der Erſcheinungswelt zu verlegen. Sehr richtig wußte ſie darzuthun, daß die Erklärung der Erſcheinungen Selbſtbeſtimmung, Reflection und Freiheit fordere. Die Erſcheinung freilich iſt nicht frei, aber ihre Gründe ſind in freien Handlungen zu ſuchen und die Erſcheinungswelt läßt ſich von ihren Gründen nicht trennen. Es iſt von der größten Wichtigkeit darauf zu dringen, wie Hegel gethan hat, daß ohne Erſcheinung das Weſen nicht gedacht werden könne, daß es nur durch ſeine Erſcheinung der Wirklichkeit angehöre, daß die Subſtanz als Urſache ſich beweiſen müſſe um ihren Accidenzen als Grund zu dienen und daß in der Wechſelwirkung die Subſtanz ſich ſelbſt in reflexiver Weiſe beſtimme und als freier Thäter ſich beweiſe. Ueber den Gewinn, welchen dieſe Lehre gebracht hat, wird man die Uebergriffe nicht zu hoch anzuſchlagen haben, welche ſie im Sinn einer dem Abſoluten zueilenden Folgerung ſich geſtattet hat. Doch dürfen wir den Fehlſchluß nicht unbemerkt laſſen, welcher aus dem Gedanken der Wechſelwirkung gezogen worden iſt und dem Gedanken der bedingten Freiheit des Handelns Gefahr droht, als flöſſe nemlich aus der Nothwendigkeit Wirkung und Gegenwirkung derſelben Subſtanz beizulegen, daß die unter einander in Wechſelwirkung ſtehenden Subſtanzen als eins zu betrachten wären. Wäre dies der Fall, ſo würde die Freiheit des Handelns unbedingt ſein; denn man würde Leiden und Thun der Dinge nicht zu unterſcheiden haben in ihrem Leben, weil dieſelbe Subſtanz in derſelben Beziehung, in welcher ſie beſtimmt würde, zu gleicher Zeit ſich ſelbſt beſtimmte, und dieſelbe Subſtanz würde ſich ſelbſt in ihrem vollſtändigen Weſen in jeder ihrer freien Thaten ſetzen. Alles dies iſt nur unter der Annahme möglich, daß der Grund der Erſcheinung ohne Vermittlung beſonderer Dinge nur im allgemeinen oder abſoluten Sein geſucht werden dürfe. Dem widerſpricht aber nicht allein die Erfahrung, ſondern auch die Gedanken der Erſcheinung und der Wechſelwirkung, weil beide für ſich beſtehende Subjecte vorausſetzen, welche an einander ſcheinen und gegen einander wirken. Zu der Meinung, daß in der Wechſelwirkung Subject und Object als daſſelbe ſich erweiſen,

nn man nur dadurch verleitet werden, daß man annimmt, Wir-
ng und Gegenwirkung durchdrängen ſich vollkommen und wären
ſſelbe; wenn man aber erkennt, daß ſie nur einander entſpre-
ende Seiten verſchiedener Thätigkeiten verſchiedener Subjecte dar-
eten, welche zwar in der Erſcheinung ſich miſchen, in ihrer Wahr-
it aber von einander unterſchieden werden müſſen (272), ſo
mmt man zu dem entgegengeſetzten Ergebniß. Die Meinung,
ß Wirkung und Gegenwirkung daſſelbe wären, hängt alſo mit
r Anſicht zuſammen, daß die Wirkung der Subſtanz ihre Er-
einung wäre. Wenn man von ihr zum Gedanken der Wechſel-
irkung kommt, ſo ergiebt ſich die Folgerung, daß zwei Subſtan-
n dieſelbe Erſcheinung und mithin dieſelbe Wirkung haben, alſo
ch dieſelbe Urſache und Subſtanz ſind. Schon die Megariker
ben dieſen Trugſchluß gemacht und die Skeptiker ihn ſich an-
eignet um daraus zu folgern, daß es unmöglich ſei die Urſachen
unterſcheiden, welche in der Wechſelwirkung einen gemeinſchaftli-
n Erfolg haben. Wenn das Rollen des Rades und der laufende
enſch das Ganze der Erſcheinung ſind, welche aus der Wechſel-
irkung des Rades und des Menſchen erklärt werden ſoll, und
e von beiden Urſachen das Ganze der Erſcheinung hervorbringen
ll, ſo kann man nicht unterſcheiden, ob der laufende Menſch die
ſache iſt, daß ſich das Rad bewegt, oder das rollende Rad die
ſache iſt, daß der Menſch läuft. Wenn die Ruhe des Pfeilers
d des Balkens die zuſammenhängende Erſcheinung iſt, ſo kann
an unter derſelben Vorausſetzung urtheilen, der Pfeiler hält den
alken feſt und der Balken hält den Pfeiler feſt. Der Irrthum
der Vorausſetzung iſt einleuchtend. Schon die gewöhnliche
einung weiß zu unterſcheiden und führt nicht die ganze Erſchei-
ung auf eins der bei ihr betheiligten Subjecte und Objecte zu-
ck, ſondern behauptet nur, wie unſere Rede ſchon immer gelautet
t, daß jedes von ihnen die Erſcheinung hervorbringen hilft, jedes
n ihnen Verſchiedenes zu ihr beiträgt, indem die Wahrheit deſſen,
s dem einen zukommt, nur einen Schein an andere abgiebt.
eilich, müſſen wir hinzuſetzen, iſt auch dieſer Schein nach dem
eſetze der Wechſelwirkung nicht als etwas Gleichgültiges und Un-
deutendes für das Erſcheinende anzuſehn, weil in ihm die Be-
gung liegt, daß es in die Erſcheinung eintritt und ſeine Ent-
cklung in der Wechſelwirkung betreibt; auch das Leiden haftet
den Dingen und iſt die Bedingung ihres Thuns (274), und
en dieſer Punkt iſt es, welcher auch einem tiefern Nachdenken
e Täuſchung bereiten kann, gegen welche wir uns erklären müſſen.
er Pfeiler trägt den Balken; aber er würde ihn nicht tragen,
enn dieſer ſich nicht tragen ließe; das ſich Tragenlaſſen des Bal-
ns iſt die Urſache davon, daß der Pfeiler trägt. Das Urtheil,

wird man nun ſagen müſſen, muß einſeitig ausfallen, wenn nur der Pfeiler oder auch umgekehrt nur der Balken als Urſache angegeben wird; man wird daraus weiter folgern können, daß nur beide zuſammen die Urſachen der Erſcheinung ſind oder daß ihr Zuſammenſein, das Allgemeine, welches ſie verbindet, als die wahre und volle Urſache der Erſcheinung anzuſehn iſt. Dies ſcheint die Folgerung zu ſein, welche dem nicht deutlich ausgeſprochenen Gedankengange Hegel's zu Grunde liegt. Daß ſie nicht zum Ziele trifft, läßt ſich daraus abnehmen, daß nicht das Allgemeine ſchlechthin als nächſter Grund der Erſcheinung angeſehn werden kann oder als Urſache, weil es kein Anderes neben ſich hat, welches einen Schein auf daſſelbe werfen oder mit ihm in Wechſelwirkung ſtehen könnte, obgleich hierdurch nicht ausgeſchloſſen wird, daß ein entfernterer Grund der Erſcheinung, über welchen wir erſt ſpäter werden Rechenſchaft geben können, im Allgemeinen geſucht werden dürfe. Der Grund des Irrthums liegt aber in dem ſchon vorher angedeuteten Mangel an Unterſcheidung; er kann nur dadurch gehoben werden, daß in der Weiſe, wie die Glieder der Wechſelwirkung einander gegenſeitig bedingen, zwar ihre Abhängigkeit, aber auch die Verſchiedenheit dieſer Abhängigkeit nach der einen und der andern Seite anerkannt wird. Setzen wir nach der oben (276 Anm.) gebrauchten Formel, φ als Product von a und b werde hervorgebracht in der Wechſelwirkung zwiſchen den Thätigkeiten, von welchen a auf A, b auf B als ihren wahren Subjecten zurückgeführt werden müſſen, ſo werden wir ſagen müſſen, A bewirke durch a, daß B eingehe in die Thätigkeit b, B bewirke durch b, daß A eingehe in die Thätigkeit a, und die allgemeine Verbindung von A und B enthalte den Grund, daß A und B ein jedes durch ſeine ihm zugehörige Thätigkeit in die Erſcheinung eintreten, nicht aber dürfen wir überſpringen zu der Annahme, A bewirke durch ſeine Thätigkeit b und B bewirke durch ſeine Thätigkeit a oder auch das Allgemeine, welches A und B umfaßt, bewirke durch ſeine Thätigkeiten a und b das Ganze der Erſcheinung. Dieſes Ueberſpringen vielmehr der vermittelnden Glieder würde die Wechſelwirkung aufheben. Es würde hierdurch nur die urſachliche Verbindung, welche das tranſitive Urtheil ausſpricht, aufgehoben und auf das Verhältniß des Subjects und Prädicats im reflexiven Urtheil zurückgegangen werden, worauf in der That Hegel geführt wird. Seine Auffaſſungsweiſe würde das vorausſetzen, was ich oben als ein völliges Durchdringen der Wirkung und der Gegenwirkung bezeichnet habe, wogegen vielmehr anzuerkennen iſt, daß die in Wechſelwirkung ſtehenden Thätigkeiten geſondert in ihren Subjecten bleiben und nur ſo mit einander ſich verbinden, daß beide einander gegenſeitig anregen. Die Anregung, welche in der

ſelwirkung von dem einen auf das andere Subject übergeht,
freilich die angeregte Thätigkeit nicht ausbleiben; dennoch muß
von dem thätigen Subjecte ſelbſt, welches die Wirkung em-
t, vollzogen werden; ſie hängt von ſeinem Vermögen und
erworbenen Fertigkeiten ab, wie ſich an der Rückwirkung
indem das angeregte Ding durch ſein Weſen die wirkende
ge zu der Einwirkung beſtimmt, welche ſie ausübt. In der
ung zur Thätigkeit aber durchdringen oder identificiren ſich
Thätigkeiten des anregenden und des angeregten Dinges nicht;
Durchdringung beider kann erſt in einem ſpätern Acte geſchehn,
r Aneignung, in welcher das von dem einen und dem andern
ecte in der Wechſelwirkung Geſetzte zum Verſtändniß und zur
mmenen Gemeinſchaft des Beſitzes gelangt, während die Wech-
kung hierzu nur die Einleitung macht. Hierauf beruht der
ſchied zwiſchen Receptivität und Spontaneität (276). Auch
dieſen Punkt wird man am beſten an den Verhältniſſen in
ntwicklung des theoretiſchen Lebens ſich zurecht finden können
den Einwand, welchen man hiergegen machen könnte, daß wir
der Wechſelwirkung mit dem praktiſchen Leben zu thun haben,
ſich dadurch beſeitigen laſſen, daß ſo wie das theoretiſche
in die gegenſeitige Mittheilung eingeht, es auch eine Praxis
er Wechſelwirkung verſchiedener Subjecte in ſich aufnehmen
Bei der Mittheilung durch Lehren und Lernen wird der
Act in der Wechſelwirkung immer nur auf eine ſinnliche An-
g zum Lernen ſich beſchränken, und was der Lernende em-
t, iſt nur ein Zeichen, deſſen Aufnahme in ihm bewirkt wird,
ohne ſeine Freithätigkeit, weil die Eigenthümlichkeit des Ler-
n dabei ſich geltend macht. Der Lehrende beſtimmt den Ler-
n das Zeichen in ſeiner Weiſe zu empfangen; der Lernende
nmt den Lehrenden das Zeichen in ſeiner Weiſe zu geben;
beiden Seiten zu iſt aber hierdurch nur ein Proceß der Mit-
ng eingeleitet, welcher noch viel weitere Erfolge haben muß,
der eine die Gedanken des andern durchdringen ſoll. Man
jede Mittheilung und daher auch jede Wechſelwirkung als
Verſuch betrachten können aus dem Vermögen der Dinge
verborgene Thätigkeiten hervorzulocken; in einem ſolchen
che können die Thätigkeiten von der einen und der andern
nur in unvollendeter Geſtalt heraustreten; ſo lange wir ſuchen,
wir noch nicht eingedrungen. Daher ſtellen ſich die Thätig-
der Subjecte in der Wechſelwirkung nur neben einander,
Raum ſich durchdringend, aber nicht im Innern der Dinge
). Setzen wir nach der obigen Formel, A lockt durch a die
ung b hervor, ſo verſucht A nur eine im Vermögen von B
de Thätigkeit zur Wirklichkeit zu bringen; es will dieſe Wir-

kung und ohne seinen Willen würde sie nicht geschehn; aber a
soweit es vermocht hat die in B liegende, noch verborgene Thä
keit zu errathen, kann es auf Wirkung Anspruch machen und
der Erfolg wird zeigen, wieweit es seine Wirkung zu treiben, bi
sie in das Innere des Objects einzudringen vermocht hat; denn
muß den Erfolg des Versuchs erwarten und erst die Erschein
soll zeigen, was in dem Object als Wirkung hervorgebracht wer
konnte und von dem Willen des Subjects sich verwirklichen l
Man sieht also, daß nur durch φ hindurch a und b in Gem
schaft mit einander treten und sich gegenseitig ihre Thätigkeiten
ander mittheilen können; weil aber in φ immer eine Ung
zur Erkenntniß des Grundes, nicht die Erkenntniß des Gru
selbst liegt, kann auch die Vermittlung durch φ nicht so voll
diger Art sein, daß in ihr alles, was in der Thätigkeit des
Dinges liegt, der Thätigkeit des andern Dinges mitgetheilt wi

278. Die Wechselwirkung der Dinge beweist uns,
sie in ihrem Handeln, in ihrem gemeinschaftlichen Thun
Leiden gegenseitig sich in einander schicken müssen, daß
Nothwendigkeit und Freiheit in jedem Acte des Lebens
einander verbunden sind, beide aber auch durch unsern
stand von einander unterschieden werden müssen. Förder
und Beschränkungen der Entwicklung können dabei nicht
bleiben und nur dem Uebergewichte nach kann in der
Lage des Lebens mehr Beschränkung, in der andern
Förderung der freien Thätigkeit gefunden werden.
beruht alles, was wir Gunst oder Ungunst der Verhä
nennen. In dem Wechselverkehr der Dinge untereinan
sowie in ihm mit praktischen auch theoretische Bestre
verbunden sind, so findet sich auch in ihm die Forderung
friedigt, welche wir für die Verständigung der Dinge
einander stellen müssen, ein fortlaufendes Mittheilen und
pfangen. Alles will sich mittheilen, indem es wirkt; alles
empfangen, indem es seine Rückwirkung an die Wirkung
anderer Dinge anschließt; daher kommt der Wille des
dem Willen der andern Dinge entgegen, aber immer nur
dem Grade, in welchem das Wesen der Dinge in ihrem
sich verwirklicht hat, in welchem sie daher sich mitzutheilen
Mittheilungen zu empfangen wissen. Da von diesem

e Förderung des Lebens abhängig iſt, iſt in ihr nothwendig
ach die Beſchränkung des Lebens eingeſchloſſen. Wenn die
inge ihr ganzes Weſen eröffnen und mittheilen, wenn ſie der
ndern Dinge ganzes Weſen mitgetheilt empfangen könnten,
würde der Zweck ihres Verkehrs unter einander erreicht
in und ihr Leben ſein Ende erreicht haben; da ſie aber in
r Mitte ihres Lebens wie für ſich, ſo für andere ihr Weſen
r theilweiſe verwirklichen können, bleibt ihr Leben beſchränkt
d der Verkehr unter ihnen zwiſchen Förderungen und Hem-
ungen getheilt.

279. Indem ſich die Dinge in ihrer Wechſelwirkung in
nander ſchicken müſſen, wird nicht allein das Zuſammenpaſſen
erſelben in ihrem Vermögen nach Receptivität und Sponta-
ität gefordert (276), ſondern auch das Zuſammenpaſſen ihrer
hätigkeiten. Das Handeln des einen Dinges auf das andere
n nichts anderes in ihm hervorbringen, als daß die in ihm
borgene Thätigkeit aus ſeinem Vermögen zur Wirklichkeit
orgezogen wird; dazu muß ihm die Thätigkeit dieſes Din-
entgegenkommen. Die leidende Materie, welche durch das
ndeln eine Form gewinnen ſoll, ſie duldet doch nicht, daß
e andere Form aus ihr gezogen werde, als die, welche in
der Möglichkeit nach lag. Keine Subſtanz läßt ſich anders
handeln, als ihrem Weſen gemäß. Nur nach Maßgabe ihres
rmögens kann ſie eine Wirkung empfangen. Die wirkende
rm ſucht nur die ſchlummernden Thätigkeiten in der leiden-
n Materie zu erwecken und muß ſich in allen ihren Einwir-
ngen in das zu verſetzen ſuchen, was im Vermögen der
aterie verborgen liegt, weil ſie ihm keine Gewalt anthun
n. Was ſie in ihrem Willen die Materie zu geſtalten als
noch Verborgenes in ihr ahnt, verſucht ſie durch ihr Han-
n aufzudecken und die Form, welche in ihr ſelbſt ſich ge-
tet hat, der ihr fremden Materie mitzutheilen. Da aber in
ſelbſt nur eine Ahnung des in der Materie Liegenden vor-
nden iſt und dieſe nur zu einem Verſuche es aufzudecken
rt, erleidet auch die wirkende Form in ihrer Handlung auf
Materie durch die Rückwirkung dieſer eine Umwandlung,
dem der Verſuch mehr oder weniger glückt und die ihm zu

Grunde liegende Voraussetzung mehr oder weniger ihre Bestätigung findet. Das praktische Leben ist nichts als eine Kette von Versuchen mit den Objecten. In ihr greifen die Objecte rückwirkend in die wirksamen Subjecte ein und der Versuch gegenseitig sich Thätigkeiten zu entlocken muß als ein von beiden Seiten sich vollziehender angesehn werden. Sein Gelingen setzt voraus, daß die gegenseitig an einander sich bildenden Thätigkeiten in einem passenden Verhältnisse zu einander stehn. Daß eine solche Voraussetzung gemacht werden dürfe, beruht auf der Forderung der Wissenschaft, daß die Dinge in ihren Erscheinungen gegenseitig sich mittheilen sollen. Ihr zufolge kann jedes Ding nur darauf ausgehn, was in seinem Wesen angelegt ist, an das Licht der Wirklichkeit zu bringen und ebenso auch die Offenbarungen der andern Dinge zu empfangen, so daß die Bestrebungen aller Dinge in gleicher Weise darauf gerichtet sind, daß die im Vermögen verborgenen Formen aller Dinge zur Wirklichkeit hervorgezogen werden. Diese gegenseitige Mittheilung der Dinge geht aber nur durch Vermittlung der Erscheinung vor sich, weil nur in ihr Erscheinung die Thätigkeiten verschiedener Dinge sich begegnen und einander sich mittheilen.

Die Lehre des Aristoteles über das Verhältniß zwischen Form und Materie hat in diesen Untersuchungen Bahn gebrochen, indem sie erkennen ließ, daß es keine schlechthin leidende Materie gebe, und daß die Materie nur das dem Vermögen nach Seiende bezeichne. Die wichtige Lehre des Averroes, daß die Bildung der Materie nur die Eduction der in ihr liegenden Formen sei, kann als Abschluß der hierdurch eingeleiteten Untersuchungen über Form und Materie angesehn werden. Unter verschiedenen Gestalten hat sie sich über andere Systeme der Philosophie verbreitet, indem man die in der Materie verborgenen Keime der Bildung als Seelen oder als Monaden betrachtete, in deren Inneres nichts hineingetragen werden könnte, was in ihnen nicht angelegt wäre. Leibniz schritt in dieser Richtung so weit vor, daß er sogar bereit zu sein schien jede Bildung der Monaden von außen und mithin den sachlichen Zusammenhang aufzugeben, während er doch nicht leugnen konnte, daß ein idealer und im Sinn seines Idealismus ein wahrer Zusammenhang unter den Entwicklungen der Dinge angenommen werden müsse, nach welchem der bestimmende Grund für

des einen Dinges in dem Thun des andern Dinges zu
wäre. Nur die rein mechaniſche Erklärung hat ſich dieſer
ng in der Erklärung der Erſcheinungen und des Lebens der
gänzlich zu entſchlagen geſucht und würde damit zu Stande
nen ſein, wenn ſie wirklich annehmen könnte, daß die Dinge
und ganz in allen ihren Thätigkeiten Maſchinen wären.
ſoweit ſie Maſchinen ſind, werden ſie nur von außen be=
und ſind ganz in der Gewalt der bewegenden Urſache, den
n des Meiſters gehorſam, auf die in ihnen liegende Form
abei kein Antheil in ihrer Wirkſamkeit. Aber eben gegen
rein mechaniſche Erklärungsweiſe entſcheidet ſich die Lehre
r Eduction der Form aus der Materie, indem ſie geltend
daß jede Materie einen wirkſamen Widerſtand dem Willen
:eiſters entgegenſetzt, daß dieſer nur durch Aufwendung ſeiner
und in den vorliegenden Stoff ſich ſchickend ſeine Werkzeuge
chen kann. Sie macht hierbei zunächſt auf den Unterſchied
kſam, welcher zwiſchen den Bildungen der Natur und den
ı der menſchlichen Kunſt gefunden wird. Die letztere mag
egebenen Stoff eine Form aufdrängen, welche in ihm nicht
ıt, ſondern nur gewaltſam ihm aufgenöthigt wird; aber dieſe
bleibt auch bei der äußern Geſtaltung ſtehen, wärend die
mkeit der Natur auch das Innere ergreift und dabei ge=
iſt von innen heraus den Stoff zu geſtalten, jedes Ding
:iner Art und Eigenthümlichkeit behandelt und dadurch viel
greifende Wirkungen hervorzubringen weiß. Daher hat es
: Auffaſſungsweiſe der Erſcheinungen, welche vorherſchend das
lniß zwiſchen Form und Materie nach der Analogie mit
ldenden Thätigkeit menſchlicher Kunſt betrachtete, geſchehen
: und geſchehen müſſen, daß ſie die Form als etwas betrach=
welches an den Stoff nur herangebracht und nicht aus dem
ı und dem Weſen des Stoffes herausgezogen würde. Wir
ı aber auch der menſchlichen Kunſt auf der einen Seite zu
ıräumen, auf der andern Seite eine zu unmäßige Thorheit
iben und ſie in einen unerträglichen Gegenſatz gegen die
ſtellen, wenn wir in ihren Werken, welche die Oberfläche
loffe bearbeiten, ſie nicht doch noch Rückſicht nehmen ließen
ɛ in ihrem Weſen liegende Fähigkeit der Stoffe, eine Ge=
ıgunehmen. Auch die menſchliche Kunſt kann ſich dem all=
en Geſetze der Wechſelwirkung nicht entziehen; wie ſehr auch
'eiſter ſeinen Stoff beherſchen möge, er muß ihm doch ſeine
abzugewinnen ſuchen. Daher mag es geſchehn, daß in
lichen Werken von uns nur die Macht der formenden Ur=
rblickt wird, weil wir gewöhnt ſind nur die vorherſchende
ung der Erſcheinung zu beachten und auf die Urſache zu

ſehn, welche bei weitem im Uebergewichte ihren Char
Zeichen aufdrückt, daher mögen wir im Kunſtwerke nur
ſter bewundern, welcher dem Stoffe das Gepräge ſeiner
mit Gewalt aufdrückt, dennoch wird es dem aufmerkſam
des Beobachters nicht entgehn, daß auch auf der Ob
Kunſtwerke nur ſichtbar zu Tage tritt, was in dem in
des Stoffes angelegt iſt, und daß ſelbſt die fertigſte U
Meiſters nach dem Stoffe ſich richten, aus ihm, ihm ſich
mend, die Form ſchaffen muß. Was wir im Ueberſch
nicht verleugnen können, daß unſer Geiſt die Färbung
von dem, womit er umgeht, das werden wir auch in de
Erzeugniſſen des Geiſtes und in jeder beſondern Wechſ
in welche wir eintreten, anerkennen müſſen. In Werken
Kunſt, wie der Natur müſſen wir daſſelbe Geſetz gelt
daß wir den Stoffen nur das entlocken können, was
liegt. Was wir an Beiſpielen uns veranſchaulichen kön
genommen von einer Kunſt, welche es nur mit anſcheine
Stoffen zu thun hat, wird ohne Zweifel viel deutlicher
austreten, wenn wir es mit Dingen zu thun haben, in d
neres wir eindringen und deren Leben wir zu erkennen
Und unter dieſen Geſichtspunkt haben wir alle wahre K
ſtellen. Lebendigen Dingen können wir nichts aufdräng
nicht in irgend einem verborgenen Keime ihrer natürlichen
liegt, was nicht ſchon vorbereitet iſt in dem Grade ihrer
nen Fertigkeiten. Hätten wir von ihnen anzunehmen, da
ſern Zwecken ſich widerſetzen würden und ihren natürlichen
nach ſich widerſetzen müßten, ſo würden wir zu dem ni
genden Ergebniſſe kommen, daß unſer Handeln vergeb
Zwecke verfolge. Der theoretiſche Geſichtspunkt aber, von
aus wir auch unſer Handeln zu beurtheilen haben, erö
eine tröſtlichere Ausſicht. Von ihm aus müſſen wir v
Dinge vorausſetzen, daß es nur dahin ſtreben könne ſeine
zu entwickeln und in der Entwicklung der Anlagen ander
auch die deutlichen Zeichen zu empfangen von dem, was in
derſelben verborgen liegt. Von der theoretiſchen Vernu
nichts weiter verlangt, als daß alle Dinge ihr Weſen o
in die Erſcheinung treten laſſen, ſich ſelbſt verwirklichen
auch die Erkenntniß ihres wirklichen Weſens möglich
Aber auch die praktiſche Vernunft wird auf nichts anderes
können, als daß aus dem Vermögen der Dinge ihre W
gezogen werde; denn es iſt unvernünftig das Unmögliche z
und ſo werden wir uns damit getröſten können, daß al
ſoweit ſie der Vernunft folgen, daſſelbe wollen und daß
men, welche in ihnen angelegt ſind, dazu hinreichen ihren

prechen. Sie haben nichts Neues hinzuzuſetzen, was nicht Anlagen der Dinge läge.

80. Eine jede Entwicklung der lebendigen Dinge geht on ihrem Vermögen zu leben, an welche der Trieb zu ich anſchließt (248). Zu dieſen Vorbedingungen der freien kommt nun durch die Einwirkung des Aeußern in der lwirkung eine Erregung zu der beſtimmten That, welche ıſtände geſtatten und herausfordern. Weil dieſe Erre- unmittelbar an den Trieb ſich anſchließt, nennen wir ſie ıtrieb. In ihm haben wir die unmittelbare und noth- ıe Wirkung der Urſache zu ſehn. Den von außen kom- ı Antrieben zur Thätigkeit können die lebendigen Dinge cht entziehn, weil die nächſte Wirkung jeder Urſache un- iblich ſich vollzieht. Sie nehmen aber auch dieſe An- wie wir zu ſagen pflegen, gern oder willig in ſich auf, e immer nur auf die Hervorbringung der in ihnen an- n Thätigkeiten gerichtet ſein können (279) und daher ren Trieben in Uebereinſtimmung ſtehen. Von ſolchen Antrieben können wir die innern Antriebe unterſcheiden, in den frühern Entwicklungen liegen, weil dieſe die eiten ausgebildet haben, welche nach weiterer Anwendung . Mit dieſen gemeinſchaftlich geben ſie die nächſten Be- ngsgründe zur That ab (256); aber die That wird von nicht hervorgebracht, ſondern ſie ſind nur die Vorbe- gen der That, welche, nachdem ihre Vorbedingungen den ſind, nur von dem Subjecte ſelbſt aus ſeinem Ver- heraus vollzogen werden kann.

ıa die lebendigen Dinge in einer Mannigfaltigkeit von wirkungen ſtehn, giebt es für ſie viele äußere Antriebe in jeden Momente des Lebens und man wird ſagen können, die Wahl haben, welchem von ihnen ſie Folge geben wol- ſs iſt eine Uebertreibung der Polemik gegen die wähleriſche , wenn man ihr keine Stelle unter den Unvollkommenheiten Lebens zugeſtehn will; doch muß zugeſtanden werden, daß zu den Unvollkommenheiten unſeres Lebens gehört. Denn nicht der eine Antrieb den andern hinderte ſeine Folgen nach ziehn, ſo würden wir allen Antrieben gerecht zu werden

für das Beſte halten müſſen, weil jeder Antrieb zu eine
Entwicklung unſeres Lebens und Weſens uns auffordert,
wir daher zu einer Wahl unter den Antrieben ſchreiten mü
ſetzt dies voraus, daß wir nicht ohne Beſchränkung unſere
lung betreiben können. Nun erſtreckt ſich aber die Frei
Wahl nicht auf die Antriebe ſelbſt, welche nothwendige W
in uns ſind, ſondern auf die Fortführung deſſen, was u
angeregt worden iſt. Nur die Antriebe ſind das Nothwe
unſerm Leben, der Fortſchritt aber iſt das Freie (245). E
trieb iſt ein Act unſerer Receptivität; wie ein Reiz wirkt
willkürlich auf uns ein; dann aber wählt unſer Wille a
Reizen und Antrieben das aus, um es weiter zu Fortſchrit
Lebens zu benutzen, was ihm förderlich für ſeine in die
eindringenden Pläne zu ſein ſcheint. Es kann aber hierb
geſchehn, daß die äußern und die innern Antriebe nicht i
klang mit einander ſtehn, nicht mit einander ſich einträchtig f
ren laſſen. So kann es geſchehn und geſchieht auch täglich
die Antriebe, welche uns von außen treffen, unbequem und
in den eben eingeſchlagenen Gang unſeres Lebens eingreifen
alsdann nehmen wir ſie auch wohl unwillig auf; aber unſ
wille trifft doch nicht die Antriebe als ſolche, ſondern nur ih
ziehung zu der Entwicklungsreihe, in welcher wir begriffe
für dieſe müſſen wir ſie zurückſchieben durch Abſtraction um
freien Leben Raum zu verſchaffen. Dieſer Unwille iſt nur
und vorübergehend; wir werden die Zeit erwarten müſſen, w
offenbart, daß ein tiefer gehender Wille alle Antriebe gu
nimmt, weil ſie alle zur Erregung der in uns verborgenen
dienen. Nur unſere Ungeduld nimmt ſie unwillig auf.

281. Die Dinge, welche als Subject und Obj
tranſitiven Urtheil mit einander verbunden werden, bring
meinſchaftlich die Erſcheinung hervor. Einem jeden von
ſchreiben wir eine Kraft zu, welche ſich in ihrem gemein
lichen Producte, der Erſcheinung, bewährt. Nicht eine
bringt die Erſcheinung hervor, ſondern zu ihrer Hervo
gung werden mehrere Kräfte verwendet; ſie müſſen ſich i
ander fügen, um einen gemeinſchaftlichen Erfolg zu
und es darf daher nicht auffallen, daß ſie nicht ſchlechth
Kräfte, ſondern auch als unkräftig ſich erweiſen, weil ſ
Beſtimmungen nachgeben müſſen, welche ſie von andern
ten empfangen. Wenn wir daher dem Gedanken der
den Gedanken ihrer Erſcheinung entgegenſetzen, ſo iſt

nſatz nur ſo zu verſtehen, daß die Erſcheinung nur ein
chener Ausdruck der Kraft ſein ſoll, gebrochen an dem
rſtande, auf welchen ſie in ihrer Aeußerung treffen muß.
Erſcheinung iſt nicht ganz Erſcheinung der Kraft, giebt
rein wieder, was in der Kraft liegt, ſondern es bedarf
Thätigkeit des Verſtandes um in der Erſcheinung zu un-
eiden, was von ihr der Kraft des Subjectes zugeſchrieben
en darf und was der Mitwirkung des Objectes zufällt.
wirkſame Kraft betrachten wir als Form gebend und
i der wirkſamen Form die leidende Materie entgegen,
je die Form empfängt. Sofern wir nun den Gedanken
theilen, werden wir die Materie ſchlechthin als leidend,
Form ſchlechthin als thätig ſetzen müſſen; aber in der
lichkeit der Dinge haben wir kein Object ſchlechthin als
ide Materie und kein Subject ſchlechthin als wirkſame
t zu betrachten. Der Gedanke der Kraft hat daher nur
Bedeutung uns das Wechſelverhältniß zwiſchen leidender
erie und wirkender Form zu bezeichnen, wie ſie in unſerm
nken unterſchieden, aber auch verbunden werden müſſen.
chließt ſich an den Gedanken des Vermögens an und un-
eidet ſich von demſelben nur darin, daß wir das Vermö-
als unthätig und ohne Wirkſamkeit denken können, wärend
Kraft nicht ohne Wirkſamkeit zu denken iſt, wenn ihre
ſamkeit auch an einem Widerſtande gebrochen werden ſollte.
er kann die Kraft, ſo wie eine Materie von ihr geformt
en ſoll, ſo auch nie ohne Form ſein, vielmehr muß ſie
Form, welche ſie nach außen übertragen ſoll, in ſich ent-
n.

Der Gedanke der Kraft gehört zu den beſtrittenſten in der
ſophiſchen Unterſuchung. Wer behauptet, daß wir nur Er-
ungen zu erkennen vermögen, muß die Erkennbarkeit der
te leugnen; ſinnlich laſſen ſich Kräfte nicht nachweiſen; ſie ge-
t zu den überſinnlichen Gründen der Erſcheinung. Wer am
nken des Vermögens Anſtoß nimmt, kann auch den Gedan-
der Kraft nicht zulaſſen. Ueberdies wird der Gedanke der
t mit dem Gedanken des Vermögens im gewöhnlichen Den-
und in ſeinem Sprachgebrauch häufig verwechſelt, wovon die
bürgerten Worte Einbildungskraft und Urtheilskraft Beiſpiele

abgeben können. Bei allen dieſen Ungenauigkeiten wä
Sprache, welche das Wort Kraft nicht entbehren kann,
niß dafür dienen können, daß wir auch den entſprechend
ken für die Erklärung der Erſcheinungen aufzuſuchen hab
eine neue Verwirrung droht uns, wenn wir meinen die
unmittelbar und in ihrem Ganzen auf die Kraft zurück
dürfen, als wenn ſie nichts weiter wäre, als Kraftäuße
Hervortreten der Kraft in die Wirklichkeit. Man ſoll
es wäre einleuchtend, daß eine Aeußerung nur unter der
möglich iſt, daß etwas Aeußeres vorgefunden wird, w
innere Thätigkeit als Kraft ſich mittheilen und äußern k
daß die Kraft nur hervortreten kann in die Wirklichkeit,
wirkſam wird und im vorgefundenen Stoff etwas bewir
dennoch iſt dieſe Verwirrung faſt durchgehend durch d
der Philoſophen verbreitet, welche Ueberſinnliches und
Kraft und Erſcheinung ohne vermittelnde Gründe einan
genſetzen; die Gefahr der hieraus hervorgehenden Folgen
ſich uns in der Lehre Hegel's gezeigt, daß die zwei Urſ
Wechſelwirkung nur eine Urſache ſind (277 Anm. 2).
andern Seite aber, wenn man einſieht, daß die Kraft
Vermittlung der Materie in die Erſcheinung tritt, ergiebt
Bedenken, welches den Skeptikern die Unterſcheidbarkeit d
und der Wirkung in Zweifel geſtellt hat (277 Anm. 2
Kraft geſellt ſich ihre Kraftloſigkeit zu ohne die Materie
ſcheinung zu treten; ſie würde nicht wirken können, wenn
die Materie ihre bewirkende Thätigkeit entlockte; die leid
terie ſcheint die Rolle der thätigen Urſache zu übernehmen.
wird dadurch nur an das Beiſpiel Montaigne's erinnert,
bedenkliche Frage, ob das Kind mit der Katze oder die K
dem Kinde ſpiele. Sollte es ſchwer ſein zu begreifen, d
mit einander ſpielen, jeder Theil das Seinige zur Unterha
Spieles beitrage? Es bleibt aber dem Verſtande überla
Schein aufzulöſen, welcher an beide Gründe der Erſchein
hängt; er muß zu unterſcheiden wiſſen, worin beide als
Materie und beide als wirkſame Form ſich erweiſen. D
det die Erkenntniß der Kraft aus der Erſcheinung ein
welches nicht ſo leicht zu löſen iſt, wie die es machen, w
Ganze der Erſcheinung auf die Kraft wälzen. Der Verſt
aber nicht daran verzweifeln das Problem löſen zu könn
Schwierigkeit ſeiner Löſung beruht im Allgemeinen dar
beide Thätigkeiten, welche in der Wechſelwirkung zuſamm
in der Erſcheinung verbunden ſind und als mit einander
gedacht werden müſſen; ſie bedingen ſich gegenſeitig, ſo
unterſchieden werden, laſſen ſich aber doch nicht, keine w

bhängig von der andirn denken; ſie ſollen abgeſondert werden
laſſen ſich nicht abſondern. Dies weiſt auf einen engern Zu-
menhang derſelben hin, als welcher aus der unterſcheidenden
tigkeit des Verſtandes erſehen werden kann. Daher werden
auch vorausſetzen müſſen, daß wir mit der Unterſcheidung der
itigkeiten in der Wechſelwirkung noch nicht zum Ende unſerer
lärung der Erſcheinungen gelangt ſind. Die weitere Unterſu-
ig wird auch das Band zu bedenken haben, durch welches Wir-
g und Gegenwirkung an einander gefeſſelt werden; dann erſt
d ſich ergeben, wie ein Subject durch freie Thätigkeiten als
ıſt wirken könne. Auf dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer
terſuchung genügt es nachzuweiſen, daß die beiden Thätigkeiten
der Wechſelwirkung als von einander verſchiedene im Fortſchrei-
zum Wiſſen erkannt und in ihrem Unterſchiede feſtgehalten
den müſſen. Die Möglichkeit beide zu unterſcheiden beruht
: darauf, daß in der wirkenden Urſache die Form, welche in
Materie zur Wirklichkeit kommen ſoll, urſprünglich vorhanden
ınd an die Materie zuerſt nur äußerlich herantritt. Die Lehre
Ariſtoteles über dieſen Punkt iſt bekannt und im Weſentlichen
g. Die Materie, ſofern ſie die Form in ſich aufnimmt, ver-
ſich zu dieſer, wie ein gefügiger, gehorſamer Schüler zu ſeinem
:er; der Schüler im Bewußtſein der Ueberlegenheit ſeines Leh-
in der leidenden Erwartung der Belehrungen, deren er be-
nimmt er auf deſſen Anſehn ſeine Worte, die Zeichen ſeiner
nken, in ſich auf; die im Lehrer fertige Form geht ſo nur in
licher Weiſe auf den Schüler über; ſie wird aber der An-
ungspunkt für die Verarbeitung, in welcher dieſelbe Form auch
Innern des Schülers angeeignet werden ſoll. Wir würden
nur wiederholen, wenn wir zeigen wollten, wie Innenwelt und
nwelt in einem ſolchen Verhältniſſe der Mittheilung ſich be-
ig zu einander verhalten, und wie hierauf die verſchiedene
:nfolge in der Entwicklung der Dinge und ihr verſchiedener
akter beruht (263 f.). Die Unterſcheidbarkeit der in der Wech-
:kung verbundenen Thätigkeiten beruht nun eben darauf, daß
in unſerm eigenen Ich einen noch unverarbeiteten Stoff von
gungen von den freien Erzeugniſſen unſerer Gedanken unter-
)en müſſen, ebenſo aber auch Gedanken in uns finden, welche
auf eine uns fremde Materie zu übertragen ſtreben. Der
tauſch beider Factoren unſeres Lebens iſt im Gange; in ihm
ſen wir ein Früheres und ein Späteres unterſcheiden; das eine
en wir früher in uns, ſpäter im Andern, das andere finden
früher im Andern, ſpäter in uns; wir können daher nicht
ifeln, daß eine Uebertragung der Entwicklungen des Lebens von
ı einen auf das andere Subject ſtattfindet und vermittelt wird

durch die Wechſelwirkung unter ihnen. Die Erkenntniß der Wechſelwirkung und mithin auch der Kräfte der Dinge zeigt ſich hiernach als abhängig von der Erkenntniß der Reihenfolge in unſerm Leben oder von dem Verhältniß zwiſchen Grund und Folge, welches doch nicht mit der urſachlichen Verbindung verwechſelt werden darf; denn die Wirkung iſt zugleich mit der Urſache; aber was durch die Wirkung bezweckt wird, die Aneignung, das Verſtändniß der fremden Form, ergiebt ſich erſt ſpäter in einem freien Acte des Fortſchritts (277 Anm. 2). Nur in einem ſolchen Fortſchritte kann auch die Erkenntniß der verſchiedenen Thätigkeiten in der Wechſelwirkung und der Kräfte vollzogen werden.

282. Eine jede Kraft haftet an einem einzelnen Dinge; denn dem einzelnen Dinge iſt die Handlung zuzurechnen, welche es in der Wechſelwirkung mit andern Dingen ausübt (277). In dem einzelnen Dinge iſt auch die Kraft zur einzelnen Handlung mit dem ganzen Verlaufe ſeines Lebens verbunden und zur concreten Einheit des ſich verwirklichenden Weſens zuſammengewachſen. Sie erſtreckt ſich zwar zunächſt nur auf eine Wirkung, welche ſie unmittelbar ins Leben ruft, breitet ſich aber von da auch auf die Folgen aus, welche mit ihr in Verbindung gedacht werden müſſen. Auf ſolche concrete Kräfte iſt die Verkettung jeder Art der Wechſelwirkung zurückzuführen, und wenn wir auch in unſerm abſtracten Denken allgemeine Kräfte anzunehmen pflegen, welche wie losgelöſt von den einzelnen Dingen, ja als die einzelnen Dinge beherſchend gedacht werden, ſo dürfen wir doch nicht unterlaſſen im concreten Denken ſie auf concrete Kräfte zurückzubringen, weil keine Abſtraction irgend eine Macht üben kann ohne eine Subſtanz, welcher die Vollſtreckung des abſtracten Geſetzes zugerechnet werden muß. Die Macht aber, welche wir der wirkenden Urſache in der Uebung ihrer Kraft über die Materie zuſchreiben, beruht nur auf der Thätigkeit ihres Subjects, in welcher es aus ſeinem Vermögen heraus ſich ſelbſt beſtimmt und mithin ſich ſelbſt eine Form giebt; in der Wirkung wird dieſe Form nur auf eine dem Subject fremde Materie übertragen, ſoweit ſie für dieſe Form empfänglich iſt, und dieſe empfängt die ihr fremde Form zunächſt nur in der Erſcheinung als ein ihr aufgedrücktes Zeichen (279), um ſie alsdann weiter in ihrem In-

nern zu verarbeiten und ſie dadurch ſich anzueignen. Daher iſt die Form früher in dem Subjecte, welchem die Urſache zugeſchrieben wird, als in dem Objecte, auf welches ſie übergehn ſoll.

In den einzelnen Unterſuchungen, welche die Gründe der Erſcheinungen in der Natur und im Menſchen zu erforſchen ſuchen, kommt man leicht zu der Annahme abſtracter Kräfte, welche zur Erklärung gleichartiger Erſcheinungsweiſen angenommen werden. So haben die Phyſik und die Pſychologie die Welt mit Abſtractionen erfüllt, welche den lebendigen Dingen zu Kopfe gewachſen ſind und die Herrſchaft über die Dinge ſich angemaßt haben. Den geiſtigen Erſcheinungen hat man geiſtige Kräfte unterbreitet, Lebenskraft und Urtheilskraft und Willenskraft und wie ſie weiter heißen mögen, eine Reihe von Kräften, welche den Menſchen nur als eine Sammlung von Erſcheinungen dieſer gegenſeitig ſich bedingenden und unter einander wirkſamen Kräfte erſcheinen ließen. Die Gefahr iſt dabei vorhanden, daß bei einer ſolchen Erklärungsweiſe die Verantwortlichkeit für die Handlungen auf den Mangel oder das Uebermaß der einen oder der andern Geiſteskraft geworfen wird, welche die richtige Form unſerer Urtheile dem Individuum bewahren ſoll; denn nur dieſem ſind ſeine Thaten und ſeine Handlungen zuzurechnen. Noch größer iſt dieſe Gefahr bei den phyſiſchen Abſtractionen, welche Anziehungskraft und Abſtoßungskraft, magnetiſche und elektriſche Kraft und viele andere ähnliche Kräfte die Wechſelwirkung der Dinge beherſchen und die wahren Dinge nur als Sammlungen ſolcher Kräfte oder ihrer Aeußerungen erſcheinen laſſen. Sie wird dadurch nicht geringer, ſondern nur größer, daß man begreift, die abſtracten Kräfte müßten doch ihre realen Träger haben, und nun als ſolche der magnetiſchen, der elektriſchen Kraft ihre entſprechenden Materien unterſchiebt, unbekannte Materien, von welchen man eben nichts anderes weiß, als daß ſie ihren Erſcheinungen zu Trägern dienen ſollen. Eine Gewohnheit ſetzt ſich in dieſen Vorſtellungen feſt, welche Claſſen von Erſcheinungen wie Dinge und Kräfte behandelt. Viel durchſichtiger ſind denn doch noch die eingebildeten Kräfte der Pſychologie, als die eingebildeten Kräfte oder Materien der Phyſik, weil jene uns leicht errathen laſſen, daß ſie in der Seelenkraft nur ein vorläufiges Subſtrat der Thätigkeiten annehmen, welche auf die Seele und damit auf ein lebendiges individuelles Weſen zurückgeführt werden müſſen, wärend dieſe unſere Gedanken nur in das Unendliche der productiven Natur und der Geſetze, nach welchen ſie walte, ſich zerſtreuen laſſen. Für das von Abſtractionen nicht befangene Denken wird es einleuchtend ſein, daß die Geſetze, welche wir in der Wiederkehr ähn-

licher Erſcheinungen finden, und alle die Kräfte, welche wir zu ihrer Vollziehung fordern, doch nur zu der Abſicht von uns gedacht werden um durch ihre Vermittlung zu der Erkenntniß der Dinge und ihres Verkehrs unter einander zu gelangen. Daß aber die wahren Kräfte, welche etwas Neues in die Entwicklung der Welt bringen, nur in den lebendigen Dingen geſucht werden können, kann niemanden unbekannt bleiben, welcher über die Erſcheinungen hinausgehend den Kreis der Vermittlungen durchbricht, in welchen das wiſſenſchaftliche Nachdenken nur Voranſtalten zur Erforſchung der überſinnlichen Gründe macht. Das Neue, welches ſie in den Kreis der Wirklichkeit bringen, ſchöpfen ſie aus ihrem urſprünglichen Vermögen, zu deſſen Entwicklung ihr Trieb ſie antreibt; aber ſie ſind auch dabei beſtändig genöthigt da ihre Werke zu vollziehen, wo die übrigen Dinge ihnen Raum geſtatten und dem Geſetze der urſachlichen Verbindung gehorſam die Antriebe von außen zu beachten. Erſt unter der Anregung der übrigen Dinge gedeiht das lebendige Ding aus ſeinem Vermögen heraus zu einer Kraft, indem es Antriebe giebt und Antriebe empfängt; der Antrieb aber, welchen es abgiebt, ſetzt ſchon immer eine in ihm vorhandene Form voraus und geht darauf aus dieſe Form auf die Materie der Handlung zu übertragen; weil er jedoch nur ein Antrieb iſt, welcher ſich weiter verarbeiten muß in der äußern Materie, werden wir das gelten laſſen müſſen, was Ariſtoteles gelehrt hat, daß die Form in der wirkenden Urſache früher iſt als in der leidenden Materie, worauf auch, wie ſchon gezeigt wurde, die Unterſcheidbarkeit beider Formen beruht (281 Anm.).

283. Jede Erkenntniß der urſachlichen Verbindung ſetzt ein Ineinandergreifen der Kräfte verſchiedener Dinge vermittelſt ihrer Thätigkeiten voraus und fordert daher auch, daß die Vermögen dieſer Dinge zur Freithätigkeit und Empfänglichkeit einander entſprechen (276). Ein ſolches entſprechendes Verhältniß drückt ſich in einem *hypothetiſchen Satze* aus, welcher ausſagt, daß wenn die Thätigkeit des einen Dinges eintreten ſollte, auch die entſprechende Thätigkeit des andern Dinges vorauszuſetzen ſei. Es liegt hierin der Ausdruck für die Möglichkeit einer urſachlichen Verbindung. Zur Bildung eines tranſitiven Urtheils gehört aber mehr, als daß nur die Möglichkeit eines Wechſelverhältniſſes zwiſchen zwei Subjecten in ihren Thätigkeiten geſetzt werde; denn es ſoll die Wirklichkeit der Verbindung zwiſchen Subject und Object vermittelſt des

Prädicats aussagen (273). Ein hypothetischer Satz der angeführten Art ist nicht als Ausdruck eines Urtheils anzusehn, sondern vergleicht nur zwei Begriffe mit einander in Beziehung auf den Umfang der in ihnen angelegten Thätigkeiten und gehört der Begriffsbildung an, weil er nur vom Vermögen der Dinge handelt (223). Er dient aber zur Bildung transitiver Urtheile, indem er die Möglichkeit solcher Urtheile bezeichnet. Der Uebergang von ihm zum transitiven Urtheil wird nur dadurch gemacht werden können, daß die Wirklichkeit einer der Thätigkeiten erkannt wird, welche in einem solchen hypothetischen Satze als einander gegenseitig bedingend gesetzt werden. Die Wirklichkeit der einen Thätigkeit wird alsdann auf die Wirklichkeit der andern schließen lassen, weil unter der Bedingung der einen auch die andere sein muß.

Die grammatische Form der hypothetischen Sätze reicht natürlich viel weiter als die logische Form der Gedanken, welche wir hier zu betrachten haben. Jene bezeichnet nur eine bedingte Verknüpfung, welche auch Vorstellungen treffen kann; diese hat es nur mit Begriffen und Dingen zu thun. Auch ein kategorischer Satz läßt sich in einen hypothetischen Satz umwandeln, wenn es nur die grammatische Form betrifft. Es leuchtet hieraus ein, daß Kant nicht in vollem Rechte war aus dem hypothetischen Satze, welchen er das hypothetische Urtheil nannte, die Kategorie der ursachlichen Verbindung zu ziehn. Aber eben so einleuchtend wird es sein, daß der Gedanke der ursachlichen Verbindung nur durch einen hypothetischen Satz hindurchgehn kann und daß also die hypothetische Form des Satzes eine nähere Beziehung zur ursachlichen Verbindung hat, als die übrigen Formen, in welchen man einen Satz ausdrücken kann. Nur in ihm wird ein Verhältniß zweier Thätigkeiten, welche einander gegenseitig bedingen, sich ausdrücken lassen. Es wird daher darauf ankommen, daß man die Art der hypothetischen Sätze genauer bestimmt, welche zur Erkenntniß der ursachlichen Verbindung führen. Hierauf sind schon die Untersuchungen der Logiker ausgewesen, welche nach dem Aristoteles, besonders unter den Stoikern, die Natur der hypothetischen Schlüsse zu erforschen suchten, und hauptsächlich war es wohl die vorherrschend grammatische Richtung, welche zu gleicher Zeit die logischen Forschungen nahmen, was die hierdurch eingeleiteten Unterscheidungen zu keinem genügenden Ergebnisse gelangen ließ. Es mußte alsbald anerkannt werden, daß für die Erkenntniß der ursachlichen

Verbindung (den hypothetiſchen Schluß) nur die hypothetiſchen Sätze dienen können, welche eine bedingende Verbindung zwiſchen verſchiedenen Prädicaten (Thun und Leiden) ausdrücken; aber mit Recht wurde auch gefordert, daß die bedingende Verbindung eine gegenſeitige (Wechſelwirkung) ſein müſſe; wir haben dem überdies, nach unſerm ſtrengern Begriff der urſachlichen Verbindung, noch hinzuzufügen, daß die mit einander bedingungsweiſe verbundenen Sätze keine Erſcheinungen bezeichnen und verſchiedene Subjecte haben müſſen, damit aus ihnen im Schlußſatze das Subject und das Object des tranſitiven Urtheils hervorgehe. Man darf ſich dabei nicht täuſchen laſſen von der ſprachlichen Darſtellung hypothetiſcher Schlüſſe, welche um Wiederholung zu meiden die wechſelſeitige Verbindung des Subjects und des Objects zu verſchweigen pflegt, weil ſie aus der Verbindung der Vorderſätze ſich ſchon ergeben hat. Täuſchungen laufen überhaupt in dieſer Schlußweiſe leicht mitunter. Man pflegt zu ſagen, man könne von der Urſach auf die Wirkung, von der Wirkung auf die Urſache ſchließen, ja von der Erſcheinung auf die Urſach, auf die Wirkung, auf die Wechſelwirkung; aber man ſetzt bei dieſen Schlußweiſen voraus, daß ein Geſetz der urſachlichen Verbindung und ſein Eingreifen in die Erſcheinung ſchon bekannt iſt; der wahre Grund des Schließens kann nur in der Erkenntniß des Verhältniſſes des Subjects und des Objects in ihrem Vermögen oder ihren Begriffen und in dem Urtheil über die eingetretene verurſachende That gefunden werden. Aus der Erſcheinung läßt ſich auf keine Urſache, Wirkung oder Wechſelwirkung in ihrer Beſtimmtheit ſchließen, weil jede Erſcheinung mehrere Urſachen hat (270); von der Wirkung läßt ſich auf die Urſache, von der Urſache auf die Wirkung ſchließen und beide Schlußweiſen haben gleiche Bedeutung, weil in der Wechſelwirkung Urſach und Wirkung wechſelſeitig ſind; aber dieſe Schlußweiſen haben auch ihre weiter zurückweiſenden Bedingungen; denn von Wirkung auf Urſach und von Urſach auf Wirkung läßt ſich nur ſchließen, wenn beide ſchon als ſolche erkannt worden ſind. Der vollſtändige hypothetiſche Schluß, welchen wir zur Erkenntniß der urſachlichen Verbindung fordern müſſen, wird nur aus einer ſchon weiter vorgeſchrittenen Entwicklung unſeres Denkens erklärt werden können. Wir werden uns wohl geſtehn müſſen, daß wir in unſerer mangelhaften, abſtracten Auffaſſung der Erſcheinungen und ihrer Gründe ſelten mehr zu erreichen im Stande ſind als die Beobachtung, daß gewiſſe Erſcheinungen in Vergeſellſchaftung ſich zu zeigen pflegen; wenn es aber ſo iſt, ſo werden wir uns auch davon zurückhalten müſſen hierin mehr als undeutliche Zeichen der urſachlichen Verbindung zu finden.

284. Da die Bildung der Begriffe von der Bildung flexiver Urtheile abhängt und die Wirklichkeit des Wesens ur aus dem Leben des Dinges erkannt wird (257), der hy-othetiſche Satz für die Erkenntniß der urſachlichen Verbindung ber nur durch Vergleichung der Begriffe gewonnen wird (283), nn auch die Erkenntniß der urſachlichen Verbindung nur ls eine Folge der Bildung reflexiver Urtheile angeſehn werden. ierauf weiſt nicht weniger hin, daß auch das Urtheil, welches n den hypothetiſchen Satz ſich anſchließend zum hypothetiſchen chluß führen ſoll (283), nur reflexiv ſein kann, weil erſt im chlußſatze des hypothetiſchen Schluſſes das tranſitive Urtheil intritt. So haben wir ſchon anerkennen müſſen, daß die anſitive Thätigkeit nur aus der reflexiven ſich erkennen laſſe 68). Wir haben auch in dieſer Beziehung die Sätze geltend u machen, daß ein jedes einzelne Ding nach Analogie mit nſerm Ich zu denken iſt (203) und jede Verſtändigung über as Thatſächliche von der Erkenntniß unſeres Ich ausgehen uß (198). Die urſachliche Verbindung erhellt nur daraus, aß einem Dinge eine verurſachende Thätigkeit und mithin ein reies Handeln zugerechnet wird (277); zu dem freien Handeln ber muß jedes Ding ſich ſelbſt beſtimmen, und eine ſolche elbſtbeſtimmung erkennen wir zuerſt in unſerm Ich durch ntellectuelle Anſchauung (254). Daher werden wir auch bei rkenntniß der urſachlichen Verbindung auf dieſen erſten Act es unmittelbaren Erkennens zurückgehn müſſen. Aber an die ntellectuelle Anſchauung unſeres freien Wollens ſchließt ſich r Gedanke an, daß unſer Wollen auch in das Handeln um-hlägt, indem es gemeinſchaftlich mit den Thätigkeiten anderer Dinge die Erſcheinung begründen ſoll. Hierdurch wird es bhängig von der Außenwelt; es kann ſich in der Erſcheinung ur offenbaren, indem es den Thätigkeiten der übrigen Dinge ch anpaßt, welche mit ihm gemeinſchaftlich die Erſcheinung egründen. Daher ſchließt auch die intellectuelle Anſchauung n die Erkenntniß der Erſcheinung ſich an und wird vermittelt urch ſie ohne aufzuhören ein unmittelbarer und freier Act es Verſtandes zu ſein (254). So finden wir unſer Thun nit unſerm Leiden verbunden und dieß läßt uns abnehmen,

Erkenntniß der Wechselwirkung über weitere Kreise sich
hat, wenn sie die äußere Natur, abgelöst vom Ich,
punkte unserer Erkenntniß, in ihren mannigfaltigen Be
das Auge faßt, kann es nicht ausbleiben, daß auch
auf die Reflection zurückgeführte Verhältnisse in unse
eintreten. Bei der Untersuchung über die Bildung un
tiven Urtheile haben wir aber den Ausgangspunkt de
vor allen Dingen festzuhalten. Wie schwierig es hält
fertigen, haben die Untersuchungen der Skeptiker deutlich
zeigt. Ein Reichthum freilich von Erscheinungen liegt
auch ihre Verknüpfung unter einander in Raum und
ken wir wohl; aber welche Ursachen zu ihrer Hervorbrin
sam sind, darüber können wir nur durch Nachdenken zu
niß kommen. Unser Nachdenken mag unterstützt werden
regelmäßige Vergesellschaftung, in welcher unterscheidba
nungen sich zeigen; aber Erscheinungen bleiben Erschein
es ist Täuschung, wenn wir die eine Erscheinung für die
die andere für die Ursache uns verkaufen lassen (269);
Thätigkeit, welche wir einem Dinge zurechnen dürfen,
wahre Ursache angesehn werden, weil nur das Ding
Thätigkeit verursacht, daß ein anderes Ding durch ei
Thätigkeit mit ihm gemeinschaftlich die Erscheinung he
Zur Erklärung der Erscheinungen wendet sich daher
denken zuerst, wie wir gesehn haben, auf die Erkenntniß
und ihrer Thätigkeiten, welche die übersinnlichen Gründe
scheinungen abgeben. Unser Ich bleibt aber hierbei der
punkt, um so mehr, je weniger wir verkennen können,
die Erscheinungen uns zunächst auf unser eigenes Bewuß

ngen über das Thatsächliche, wie über die Gründe des That-
lichen erkannt hat, wird nicht in Abrede nehmen, daß die re-
ive Thätigkeit, in welcher das Bewußtsein gegründet ist, die
undlage aller Erkenntniß ursachlicher Verbindungen ist. In uns
st müssen wir zuerst die verursachende Thätigkeit finden, alsdann
den wir den Gedanken derselben auch auf andere Dinge, welche
gleichen, übertragen können. Zu der verursachenden Thätigkeit
ört aber Freiheit (277 Anm. 1); wo sie fehlt haben wir nur
rkungen der Umstände zu sehn. Und so würden wir auch ver-
lich auf die Erkenntniß wahrer Ursachen ausgehn, wenn wir
st die intellectuelle Anschauung der freien That zu Hülfe rufen
nten. Was nun aber im transitiven Urtheil zu der Reflection
intellectuellen Anschauung hinzutritt, liegt in der Ueberlegung,
ß die Entschlüsse unseres Willens durch unsere Verhältnisse zur
henwelt bedingt sind; denn sie geben die Antriebe zu ihnen ab,
che von außen kommen (280); sie treten in die Erscheinung
dadurch ein, daß unsere freien Thaten mit den Thaten anderer
ge sich mischen. Diese Ueberlegung schließt sich an das Leiden
res Lebens, an die Beschränktheit in unserm wirklichen Wesen

Sie weist auf die Vermittlungen hin, in welche die unmit-
are Erkenntniß unserer intellectuellen Anschauung eintreten muß.

Unterschied zwischen dem mittelbaren und dem unmittelbaren
nnen ist nur darin zu suchen, daß jenes die Selbständigkeit
vernünftigen Einsicht in das Wahre, dieses ihr Zusammenge-
n mit andern Arten des Erkennens bezeichnet. Das einzelne
nnen muß uns unmittelbar einleuchten; es muß die Evidenz
Vernunft, die innere Gewißheit des richtigen Gedankens als
ubjective Kennzeichen des Wissens in sich tragen (114 Anm.).
wird aber hierdurch nicht ausgeschlossen, daß jedes einzelne
nnen auch seine Ergänzungen fordert; daher sucht es seine
bindung mit andern Elementen und findet in ihr seine Bestä-
g, weil es zwar Befriedigung in sich gewährt, aber doch nicht
endliche Befriedigung, welche die Vernunft sucht. Hierauf ver-
t uns, daß wir die Entschlüsse unseres Willens, so wie wir sie
ittelbar anschauen, doch nicht unabhängig von ihren äußern
ieben, unsere Thaten nicht ohne unser Leiden denken können;
Gedanke der freien reflexiven Thätigkeit soll seine Stütze finden
er Erkenntniß der Verbindungen, in welche die That eintritt,
n sie zum Handeln ausschlägt, ihre Umgebungen bestimmt und
n Umgebungen sich anpaßt; sie kann ihre Stelle nur in einer
ihr übereinstimmenden Welt finden und behaupten. Der ein-
e Gedanken muß seine Verbindung suchen und kann sie nur in
einstimmenden Gedanken finden, welche uns nicht allein bei
Erkenntnissen der Elemente unseres innern Lebens werden ste-

hen bleiben laſſen, ſondern alsbald auch hinübertreiben werden zu d
Anerkennung einer äußern Welt, mit welcher wir in Wechſelwi
kung ſtehen.

285. Wenn das Ich in den Erſcheinungen, in welche
es ſich findet, ſich zwar als einen Factor derſelben erkennt, ab
ſie doch nur zum Theil aus ſeinen Thätigkeiten erklären kann
ſo muß es in ihnen Wirkungen des Aeußern auf ſein Innere
anerkennen. Dieſe ſtellen ſich als ein Leiden des Ich dar,
welches durch ſeine Empfänglichkeit aufgenommen wird; durch
das Thun anderer Dinge läßt es ſich beſtimmen. Hieran
knüpft ſich jede Erkenntniß der urſachlichen Verbindung an.
Denn das Wirken der äußern Dinge unter einander und auf
uns erkennen wir nur vermittelſt unſerer Wahrnehmung und
alſo durch einen Act unſerer Empfänglichkeit, und auch das
Handeln oder Wirken unſeres Ich auf die Außenwelt kann nur
vermittelſt einer Wahrnehmung von uns erkannt werden, in
welcher die vom Ich bewirkte Veränderung der äußern Ob
jecte ſich darſtellt, ſo daß unſer Handeln ſelbſt nur in einem
Leiden unſeres Ich ſich verräth. Jede urſachliche Verbindung
wird uns alſo durch eine Wirkung bekannt, welche wir em
pfangen, und die Erkenntniß der Urſachen geht von der Er
kenntniß der Wirkungen aus. Wenn wir aber unſer Leiden
auf ein Thun anderer Subjecte zurückführen müſſen, ſo haben
wir ihnen Thätigkeiten beizulegen, in welchen ſie zunächſt ſich
ſelbſt, alsdann uns und andere Dinge beſtimmen. Ihre refle
xive Thätigkeit muß als Grund ihrer tranſitiven Thätigkeit
gedacht werden und ihre reflexive Thätigkeit können wir uns
nach Analogie unſerer freien Thaten denken, welche uns in
intellectueller Anſchauung bekannt werden. Von der Erkennt
niß ſolcher reflexiven Thätigkeiten anderer Subjecte wird aber
der Uebergang zur Erkenntniß ihrer tranſitiven Thätigkeit da
durch angebahnt, daß wir ein Uebergehn derſelben auf uns
ſetzen müſſen, weil wir unſer Leiden wahrnehmen und unſere
Vernunft fordert, daß wir es aus Thätigkeiten anderer Sub
jecte erklären, welche die in uns ſich findende Erſcheinung her
vorbringen helfen und durch ſie auf unſer Leben einwirken.

Erſt hierdurch wird die verurſachende Thätigkeit uns bekannt und von der Wirkung auf die Urſache geſchloſſen.

Es ſind fruchtbare Sätze der Ariſtoteliſchen Schule, daß wir nur aus den Erſcheinungen die Dinge, aus den Wirkungen die Urſachen erkennen lernen. Sie bedürfen nur der Ergänzungen, welche unſere frühern Unterſuchungen gebracht haben, daß weder die Erſcheinungen Wirkungen eines Dinges, noch die Dinge an ſich Urſachen ſind, ſondern in den Erſcheinungen nur ein Zuſammentreffen von Wirkungen mehrerer Dinge (270) und nur in den Thätigkeiten der Dinge die wahren Urſachen erblickt werden dürfen (269). Unſer Leiden muß uns auf das Wirken anderer Dinge aufmerkſam machen. Die Wahrheit dieſes Satzes darf uns aber nicht zu Uebertreibungen verführen. Sie können leicht eintreten, weil wir geneigt ſind unſer Leiden zu überſchätzen und über die Beſchränktheit unſeres Lebens uns zu beklagen. Die Uebermacht der auf uns einſtrömenden Wirkungen macht ſich uns in ſolcher Stärke fühlbar, daß wir der Meinung, als hätten wir vor allem den Wirkungen der äußern Natur unſere Forſchung zuzuwenden, nur ſchwer uns entziehen können. Was von den Wegen des Erkennens gilt, überträgt ſich auf die Gegenſtände des Erkennens. Die Uebermacht der äußern Natur erſcheint uns in ſolcher Größe, daß wir unſer Leben nur als eine Reihe von Wirkungen der Natur zu betrachten anfangen. So gelangen wir dazu unſer Ich zu verleugnen und unſer Weſen, wie unſer Leben, nur als ein Werk der Nothwendigkeit, als ein Product, als eine Erſcheinung zu betrachten. Gegen dieſe Uebertreibungen muß uns die Erkenntniß ſchützen, daß wir die Wirkungen der Außenwelt doch nur nach unſern eigenen Thätigkeiten ermeſſen können und die Analogie, in deren Folge wir andern Dingen Thätigkeiten zuſchreiben, von der Vorausſetzung ausgeht, daß ähnliche Thätigkeiten in uns erkannt worden ſind. Was wir uns zuzuſchreiben haben, mag nur gering ſein in Vergleich mit der Macht des Aeußern, der Verſtand hat ihm doch den größeſten Werth beizulegen, weil es den Kern unſerer Verſtändigung mit allen übrigen Dingen der Welt abgiebt.

286. So wie wir andern Dingen eine verurſachende Thätigkeit zuſchreiben müſſen, welche unſer Leiden erklärt, ſo haben wir auch uns in einer ſolchen Thätigkeit zu denken, weil in der Wechſelwirkung kein Ding beſtimmt werden kann ohne das andere zu beſtimmen (275). Die Wirkung aber, welche wir auf andere Dinge ausüben, finden wir nur in der äußern Wahrnehmung wieder, weil wir im Aeußern eine Ver-

änderung bemerken, welche unſerer Abſicht gemäß ſich gebildet hat. Wir können dabei nicht gewahr werden, daß ſie von uns hervorgebracht worden iſt; unſere Wahrnehmung zeigt uns nur, daß ſie vorhanden iſt. Weder die Abſicht unſeres Willens, welche nur in uns angeſchaut wird, noch die Wahrnehmung der Erſcheinung, welche auch nur in uns ſich findet, läßt uns den Vorgang entdecken, durch welchen unſer Thun auf das Leiden eines Andern ſich überträgt. Das Leiden und mithin die Wirkung finden wir nur in uns und unſere Schlüſſe von der Wirkung auf die Urſache führen uns daher auch nur auf äußere Urſachen. Daß wir aber Urſachen außer uns aus den in uns gefundenen Wirkungen erſchließen, berechtigt uns auch ein Leiden und Wirkungen in den Dingen außer uns und dem gemäß eine verurſachende Thätigkeit in uns anzunehmen, weil wir andere Dinge nach Analogie mit uns und daher auch uns nach Analogie mit andern Dingen zu denken haben.

Die Lehre, daß wir alle Dinge in Analogie mit uns zu denken haben, iſt aus dem Carteſianiſchen Schluſſe, ich denke, also bin ich, hervorgegangen und hat zu ihrer Folge den Leibnitziſchen Spiritualismus gehabt, welcher mit der Aufhebung der urſachlichen Verbindung unter den Dingen der Welt endete; aber nur weil nicht auch die andere Seite der Analogie berückſichtigt wurde. Der Fortgang von dem Carteſianiſchen Satze zu dem Occaſionalismus und von dem Occaſionalismus zur Lehre von der präſtabilirten Harmonie zeigt ſehr deutlich den innern Zuſammenhang in der Entwicklung dieſer Gedankenreihe. Durch den Schluß vom Denken auf das Sein des Ich konnte man nur zur Erkenntniß der denkenden Subſtanz kommen; wenn man ſtreng am Gedanken derſelben feſthielt, mußte man zu der Folgerung geführt werden, daß ihr nur reflexive Thätigkeiten zukommen könnten; ihre Wirkung nach außen wurde dadurch beſeitigt; die tranſitive Thätigkeit verſchwand. Der dünne Faden, an welchem man das Daſein der Körperwelt noch feſthalten wollte, beruhte auf dem Leiden der denkenden Subſtanz, von welchem aus Carteſius die körperliche, im Raume ausgedehnte Subſtanz erſchließen zu können meinte. Es genügte doch nicht die urſachliche Verbindung zwiſchen Innenwelt und Außenwelt ſicher zu ſtellen, weil beide Arten der Subſtanz keine Analogie mit einander haben ſollten. Damit war die Folgerung des Occaſionalismus fertig, welche die urſachliche Verbindung zwiſchen körperlicher und denkender Subſtanz aufhob

kannte nun Leibniz, daß wir alle Subſtanzen in Analogie
ander zu denken hätten, weil ſie alle mit einander gemein
Subſtanzen und Träger von Lebensthätigkeiten zu ſein.
e Analogie führte er nur von der einen Seite durch, weil
Denken, die Reflection der Seele auf ſich, den vollgülti-
weis der Subſtanz abgegeben hatte. In richtiger Folgerung
ſer zu ſchmalen Grundlage für unſere Erkenntniß der Dinge
ch, daß alle Dinge nur in reflexiven Thätigkeiten ſich ſelbſt
und ſich ſelbſt begehrend ſich entwickeln könnten, und jener
Faden, welcher die Dinge in ihrer urſachlichen Verbindung
ſammenhalten ſollen, das Leiden des Ich, reichte nur dazu
Beſchränkungen unſeres Seins auf verworrene Vorſtellungen
unvollkommene Producte unſerer mangelhaften Reflection
führen. Dieſe Reflection bringt doch kein anderes Ding in
vor; ſie liegt nur in unſerer Natur und nur ihr Urheber,
nur ein beſchränktes Vermögen uns verlieh, kann als Grund
verworrenen Vorſtellungen angeſehn werden. Daß er in
Beſchränkungen unſeres Denkens unſere Uebereinſtimmung
übrigen Welt berückſichtigt haben werde, bot ſich als eine
ende Vermuthung dar. Hiermit waren alle weſentliche
ſetzungen der Lehre von der präſtabilirten Harmonie gegeben,
ch die urſachliche Verbindung unter den Dingen der Welt
. Daß darnach Gott als Urſache von Schranken in uns,
Leiden, in welchem dieſe Schranken ſich zeigen, und mit-
in Wechſelwirkung mit uns ſtehend gedacht wurde, kann
Vorausſetzung angeſehn werden, deren Widerſinnigkeit der
dentale Gedanke Gottes umhüllte. Daß aber unſer Leiden
f ein Thun anderer Dinge unmittelbar als auf ſeine Ur-
ließen laſſe, daß Leiden und Thun nicht als Wechſelge-
angeſehn werden ſollen, welche nur verſchiedenen gegenſeitig
ingenden Subjecten beigelegt werden können, widerſpricht zu
n Grundſätzen, welche unſere Vernunft für die Erklärung
heinung fordert, als daß man in der Lehre von der prä-
n Harmonie mehr als eine Hypotheſe ſehen könnte, welche
flucht zu einem weiter zurückliegenden Grunde nimmt um
en in ihrer Verfahrungsweiſe zu decken. Die Analogie,
er Leibniz jede Monade mit unſerm Ich vergleicht und
ur innere Entwicklungen in ihr annimmt, iſt in der That
eitig durchgeführt; denn jede Analogie bietet eine doppelte
ar; wenn das eine Ding dem andern analog iſt, ſo muß
s andere dem erſtern analog ſein; es darf daher nicht, wie
thut, die Menge der übrigen Monaden nur nach Analogie
Ich, ſondern es muß auch umgekehrt das Ich nach der
mit der Menge der übrigen Monaden gedacht werden.

Daß wir die Analogie der übrigen Subſtanzen mit unſerm Ich zuerſt hervorkehren; alsdann erſt die Analogie des Ich mit den übrigen Subſtanzen in das Auge faſſen, hat ſeinen guten Grund in dem Standpunkte unſeres Erkennens, welcher nur in unſerm eigenen Denken gefunden werden kann; es entbindet uns aber nicht davon auch der andern Seite der Betrachtung ihr Recht zu geſtatten. Um ſie fruchtbar zu machen, dazu bietet das Leiden des Ich den Anknüpfungspunkt dar. Nur aus einer auf uns übergehenden Thätigkeit des Nichtich können wir es erklären; eine ſolche haben wir zuerſt dem Nichtich beizulegen; alsdann aber müſſen wir ſie auch dem Ich beilegen, weil wir es nach Analogie mit dem Nichtich zu denken haben. Erſt hierdurch wird der Gedanke der Subſtanz, auf welchem die Analogie zwiſchen Ich und Nichtich beruht, zu ſeiner vollen Bedeutung gebracht und anwendbar auf die Erklärung der Erſcheinung. Ich und Nichtich ſind Subſtanzen, d. h. bleibende, durch die Reihe der Erſcheinungen hindurchgehende Gründe; daher ſind ſie einander analog; um aber Gründe der Erſcheinungen zu ſein müſſen ſie gemeinſchaftlich die Erſcheinungen bilden und gegenſeitig in Leiden und Thun einander beſtimmen. Die Subſtanzen der Welt ſollen nicht allein die Gründe des Denkens oder des innerlichen Bewußtſeins, wie das Denken von der Carteſianiſchen Schule gefaßt wurde, ſondern der Erſcheinung überhaupt bezeichnen; in der Erſcheinung aber liegt auch der Schein oder das Leiden, welches das Thun auf ein anderes, die tranſitive Thätigkeit vorausſetzt. Weil wir einen ſolchen Schein im Ich finden, müſſen wir dem Nichtich die tranſitive Thätigkeit beilegen, und weil wir unſer Ich als Subſtanz nach Analogie mit dem Nichtich denken müſſen, fällt ihm nicht allein reflexive, ſondern auch tranſitive Thätigkeit zu. Dieſe Schlußweiſen werden im praktiſchen Denken ohne Ueberlegung vollzogen; durch die Analyſen der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſollen ſie zu deutlicher Erkenntniß erhoben werden. Hierzu drängt uns die Gefahr, welche vorliegt ebenſo ſehr in den Zweifeln des Skepticismus, als in den Behauptungen des einſeitigen Dogmatismus, möge er ſich dem Spiritualismus oder der Corpuscular-theorie zuwenden. Die doppelte Seite nämlich der Analogie führt in der ſinnlichen Vorſtellung, welche mit den Begriffen ſich vergeſellſchaftet (225), auf die Verbindung des Körperlichen mit dem Geiſtigen. In ihren tranſitiven Thätigkeiten ſtellen ſie ſich uns in körperlichen Erſcheinungen dar, in ihren reflexiven Thätigkeiten erſcheinen ſie uns geiſtig. Unſer Ich nach zunächſt in reflexiven Thätigkeiten von uns aufgefaßt, das Nichtich zunächſt in Beweiſen ſeiner tranſitiven Wirkſamkeit. Die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe verbindet beide mit einander, weil ſie beſtändig das Ich nach der Analogie mit dem Nichtich, das Nichtich

: Analogie mit dem Ich denkt. In dieſer Denkweiſe ent- ſich unſere Vorſtellungen und die Gedanken, welche unſere n Vorſtellungen entwirren ſollen, finden nur in ihr kräftige ɔ. Wenn man dagegen die eine Seite der Analogie fallen iſt dies nach beiden Seiten zu, mag man den ſpirituali- Vorſtellungen oder den Lehren des Atomismus ſich zuwen- derblich für die Erklärung der Erſcheinungen, weil der ur- Zuſammenhang dadurch beſeitigt wird. Von der Seite iritualismus iſt dies ſchon gezeigt worden. Nicht weniger h der Atomismus die urſachliche Verbindung auf, indem iſolirte Atome kennt. Dieſem Schickſale kann er nicht ent- veil er keine reflexive Thätigkeit der Subſtanzen geſtattet : tranſitive Thätigkeit auf einer reflexiven beruht. Wenn ividuen der Welt ſich nicht ſelbſt beſtimmen können, in liche Thätigkeiten eingehend, ſo können ſie auch nicht an- nge beſtimmen.

7. Durch die Analogie, welche uns vom Thun unſeres rch die Vermittelung ſeines Leidens auf das verurſa- Thun des Nichtich und von dem verurſachenden Thun htich durch Vermittelung ſeines Leidens auf das ver- ıde Thun des Ich ſchließen läßt, wird doch nur ein ines Geſetz für die Erklärung der Erſcheinungen ge- . Um daſſelbe auf die Erkenntniß des Wirklichen an- zu können, bedarf es der Ergänzung durch die Erfah- s thatſächlichen Leidens und Thuns. Dieſe werden die gefundenen Erſcheinungen abgeben müſſen. In ihnen ıß alsdann Thun und Leiden unterſchieden werden um urtheilen zu können, was wir dem Ich oder dem Nichtich e Wirkung beizulegen haben. Eine ſolche Unterſchei- ınn nur der Verſtand vollziehn. Er ſtützt ſich hierbei Erkenntniß ſeines eigenen freien Denkens, ſeiner That, her er ſeinen Willen hat und die Befriedigung ſeines tigen Strebens findet. Dieſer unmittelbare Act des des, in welchem der Vernunft die Vollziehung ihres einleuchtet, bleibt die ſichere Grundlage für alle unſere digung über uns und andere Dinge. Auf ſie geht nſere Verſtändigung über die urſachliche Verbindung Von der Erkenntniß unſeres Wollens und daher von Wollen geht unſer Erkennen aus. Ohne wiſſen zu

wollen, würden wir nicht wiſſen. Dem geſellt ſich aber das Bewußtſein unſeres Leidens zu. Wenn wir in der Erkenntniß unſerer freien That den Willen unſerer Vernunft haben, ſo haben wir ihn doch nicht ganz. Die Verwirklichung unſers Weſens, welche wir wollen, iſt nicht vollſtändig eingetreten, ſondern nur ſoweit es die Bedingungen unſeres gegenwärtigen Lebens geſtatteten. Daher wiſſen wir uns beſchränkt und das Leiden wird von dem Thun unſeres Ich unterſchieden. Wenn uns die Erkenntniß dieſes unſeres Thuns eine befriedigende Einſicht gewährt, ſo weiſt uns dagegen unſer Leiden auf das noch unbeſtimmtes und dunkles Gebiet des Seins hin, welches zu erhellen der weiteren Entwicklung unſeres Denkens vorbehalten bleibt.

Es wird nicht unnütz ſein, darauf aufmerkſam zu machen, daß unſer Verfahren im analogen Denken doch immer ſeine Ergänzungen verlangt. Je mehr uns unſere Unterſuchung für die Formen unſeres Denkens darauf hindrängt, daß wir in ihrer Bildung die Analogie nicht entbehren können, daß wir in Erkenntniß anderer Dinge auf ihre Analogie mit uns, in Erkenntniß Ich auf ſeine Analogie mit andern Dingen verwieſen ſind, ſo wird hierdurch der Kreis analoger Forſchungen ſich uns [illegible] um ſo beſorgter werden die werden, welche die Gefahren Analogien fürchten. Leere und vage Analogien haben ohne in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſehr häufig Verwirrung bracht; ſie ſind aber nur da zu beſorgen, wo ſie keine der Erfahrung finden. An ſich gewährt die Analogie Wahrſcheinlichkeit; wenn man ſich verleiten läßt die Analogie übertreiben und anſtatt der Aehnlichkeit Gleichheit ihrer ſetzen, ſo folgt der Wahrſcheinlichkeit der Irrthum. Dieß aber der Anwendbarkeit der Analogie keinen Abbruch wird brauchbar bleiben, wenn ſie nach Anleitung einer Methode gehandhabt wird. Hierzu wird gehören, daß Anknüpfungspunkte in der Erfahrung ſucht und die Wahrlichkeit, welche ſie gewährt, ihre Ergänzungen zu gewinnen ſie muß ihre Beſtätigung durch die Erfahrung erwarten mit Wahrſcheinlichkeiten begonnen wird, kann in Unterſuchungen welche der Wirklichkeit der Erfahrung ſich zuwenden und immer weitere Vervollſtändigung in Ausſicht ſtellen, keinen erregen. Dieſe Beziehungen der Analogie auf die Erfahrung unſere Sätze hervor. Ueber das Eingreifen des Verfahrens

r in die allgemeinen Schlußweiſen der Wiſſenſchaft werden erſt ſpäter erklären können.

8. Das Leiden unſeres Ich muß aus der Wirkung htich erklärt werden; ſo lange wir aber deſſelben uns eines Leidens bewußt ſind, bleiben wir in der Be- heit und kennen das in ihm angezeigte Sein nur ober- in der Erſcheinung als die Wirkung einer uns frem- unbekannten Urſache. Um dieſe Urſache zu erkennen wir uns über das Leiden und die Wirkung erheben, den Gedanken der Urſache zwar in uns anregt, aber ir Erkenntniß bringt. Eine ſolche Erhebung wird uns , wenn unſer Verſtand die Bedeutung der Wirkung Die Bedeutung aber der Wirkung kündigt ſich dem de an, weil er ſelbſt zur Erkenntniß der Urſache durch zt werden ſoll. In jeder Wirkung giebt ſich das wir- Ding durch ſeine Thätigkeit zu erkennen und dem Ver- einen Antrieb zu der Thätigkeit, welche das in der g enthaltene Zeichen verſteht. Es wird aber auch hier- as erkennende Ich auf ſich ſelbſt und ſeine Fähigkeit ehen zurückgeführt. Aus dieſer muß der freie erfinde- Wille und der Gedanke des Verſtandes gezogen werden, aus der Wirkung die Urſache erkennt. Daher ſchlägt ſitive Thätigkeit der Außenwelt im Ich zu einer reſle- hätigkeit um und alle Wirkungen, welche andere Dinge ausüben, haben Gedanken, welche die Urſachen ent- in unſerm Verſtande hervorzulocken. Die verurſachen- ätigkeiten der auf uns wirkenden Dinge müſſen wir im dieſer Dinge aufſpüren um zu erkennen, was ſie uns en und in uns bewirken wollen. Was in uns bewirkt wird nur hervorgebracht durch eine reflexive Thätigkeit, im Innern des wirkenden Dinges ſich vollzieht, in wel- ſich ſelbſt beſtimmt und verändert (285). Dieſelbe eit müſſen wir im Innern unſeres Verſtandes vollziehn, vir uns in das Innere des wirkenden Dinges verſetzen; ter dieſer Bedingung können wir die Urſache erkennen. uht daher die Erkenntniß der uns fremden Urſachen

darauf, daß wir die Abſichten dieſer Urſachen, ihren Willen ſich uns mitzutheilen uns ſelbſt anzueignen wiſſen. Jeder Fortſchritt in der Entwicklung der Dinge beruht auf einem Acte des Willens und jeden Act des Willens können wir uns nur dadurch aneignen, daß wir denſelben Act des Willens in uns vollziehn (251). Deswegen haben wir das Leiden in uns auch in Wahrheit von uns auszuſagen und dürfen paſſive Urtheile als wahre Urtheile anſehn (275), weil in ihnen ſchon ein Antrieb zur Entwicklung liegt, ein Anfang einer poſitiven Erkenntniß, welcher nur durch weitere Entwicklung zur Enthüllung der Urſache umſchlagen ſoll. In unſerm Leiden theilen ſich die Dinge uns mit, doch iſt die Mittheilung in ihm nur im Beginn, unſer Thun, unſer Verſtändniß muß hinzutreten, um die Mittheilung zu vollenden. Das Leiden giebt nur die Materie ab, welche der geſtaltende Verſtand zur vollendenden Form umbilden ſoll.

Die hier vorgetragene Lehre weiſt auf die Folgerungen zurück, welche Albert der Große der Ariſtoteliſchen Lehre von dem Verhältniß zwiſchen Materie und Form zu entlocken gewußt hat. Die Materie für unſere bildende Thätigkeit, möge ſie nach außen oder auf uns ſelbſt zurückgehend geübt werden, iſt überhaupt das Vermögen der Dinge, denn wir können nichts bilden, wozu nicht ſchon die Anlage in den Dingen liegt. Das Vermögen iſt aber der erſte Anfang für alles, was in die Wirklichkeit eintreten und eine Form erhalten ſoll; die Materie iſt alſo der Beginn der Form. Es folgt nun hieraus, daß die Form als Erfüllung oder Complement des in der Materie Angelegten angeſehn werden muß. Was aber in der Materie liegt, muß ſich uns zuerſt im Leiden der Dinge verrathen, weswegen man auch in der Materie nur das Subject des Leidens geſehn hat; denn ehe die Dinge zu weitern und erkennbaren Entwicklung gelangen, offenbaren ſie nur in ihrem Widerſtande gegen die Vernichtung, in ihrem leidenden Verhalten gegen die äußern Einwirkungen. Ebenſo ſind ſie auch zunächſt in unſer Bewußtſein in einem ſinnlichen Eindruck, in welchem wir uns wie eine leidende Materie gegen die wirkſamen Formen der Dinge verhalten; aber auch hierin haben wir nur den Beginn der Form zu ſehen, in welcher das Verſtändniß der Sachen uns aufgehn ſoll. Die wirkſamen Formen, welche uns die Materie ihr Gepräge aufdrücken, würden wir nicht verſtehen können, wenn wir nicht, was ſie mittheilen wollen, in unſern Willen

Verſtändniß aufnehmen könnten. Die materielle Form, ſie durch den ſinnlichen Eindruck in unſerer Seele bewirken, ein Antrieb und alſo ein Beginn, durch welchen die wahre auf uns übergehn ſoll. So wie dieſe alsdann das Ver- ; der verurſachenden That (actus) gewährt, iſt der Abſchluß erdens gewonnen, welches durch den materiellen, ſinnlichen t eingeleitet wurde, und damit das Complement der Materie

39. Wenn wir daher andere Dinge aus ihren Wirkun- if uns erkennen ſollen, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß : Wille, welcher ſie in ihren Entwicklungen beſtimmt, on uns getheilt werden könne. Nur durch das Gleiche as Gleiche erkannt. Nicht allein die logiſche Verwandt- der Dinge (217), ſondern auch die gleiche Bethätigung en in der Entwicklung ihres Weſens wird verlangt, wenn ander gegenſeitig erkennen ſollen. Da aber die Ver- jung des Weſens vom Willen ausgeht (257), ſo beruht lles Erkennen der Dinge auf ihrem Willen und ihr ge- iges Erkennen darauf, daß ſie denſelben Willen haben. heoretiſcher Seite haben wir dies zunächſt auch von der des Willens anzuerkennen, welche der Theorie ſich zu- . Die uns äußere Natur will uns unterrichten, indem uns einwirkt und in der Erſcheinung ſich uns mittheilt; er wollen dieſen Unterricht empfangen und gehen darauf ie äußere Natur zu erkennen. In dieſer Mittheilung wir aber dem Unterrichte der Natur uns gewachſen durch unſere eigene Entwicklung, durch unſere Willens- dem wir in den Willen der übrigen Dinge eingehn und wollen, was ſie wollen. Sie wollen die Verwirklichung Weſens, durch welche ſie uns unterrichten und dadurch e Verwirklichung unſeres Weſens uns möglich machen. ollen ebenſo die Verwirklichung ihres Weſens wollen n Unterricht von ihnen empfangen, weil er zur Ver- ung unſeres Weſens führt. Nur durch ein ſolches Ein- den eigenthümlichen Willen der einzelnen Dinge wer- die verurſachende Thätigkeit der einzelnen Dinge ver- lernen, welche überall eine eigenthümliche ſein muß,

weil jedes Ding nur ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß thätig ſein kann (240).

Der Satz, daß alles Erkennen auf dem Willen beruhe und nur durch den Willen hervorgebracht werde, kann nicht darauf Anſpruch machen für neu zu gelten. In einer jeden Wiſſenſchaft hat von jeher die Freiheit des Denkens anerkannt werden müſſen und Fichte hat es mit der ganzen Energie ſeines Charakters vertheidigt, daß wir das Wiſſen nur im freien Denken gewinnen können. Nach demſelben Satze ſtrebte die Lehre Kant's, daß nur das Poſtulat des freien Willens uns in die Erkenntniß der überſinnlichen Welt einführe, und ſchon immer hatten die alten Lehren auf ihn hingewieſen, welche die wahre Erkenntniß in der Erkenntniß der Zwecke und des Guten ſuchten oder auch das Sein dem Guten gleichſetzten, welches einen verſtändigen Sinn giebt, wenn man das wahre Sein von dem Schein und das wirkliche Sein, welches als das Gute gewollt wird, von dem natürlichen Vermögen der Dinge zu unterſcheiden weiß. Zwecke und Gutes können nur gewollt und durch den Willen erkannt werden. Unſern Satz wird man im Princip der Philoſophie verſteckt finden können. Das Wiſſen ſehen wir als dieſes Princip an, weil es in alle unſere Unterſuchungen uns hineintreibt; es wird aber nur gewollt und nur durch den Willen gewonnen; alle Gedanken, welche es herausſtreckt, müſſen gewollt werden; nur unter dieſer Bedingung können wir ſie vollziehn. So haben wir auch den Verſtand als das Vermögen für das freie Erkennen anſehn müſſen (165). Gegen den Satz, daß alles Erkennen durch freies Nachdenken gewonnen werden müſſe, können nur die Senſualiſten ſtreiten, welche in der theoretiſchen Vernunft ein paſſives Vermögen ſehn und von der ſinnlichen Empfindung meinen, daß ſie für ſich ein Erkennen gewähre, nicht aber zu einem Erkennen erſt dadurch gemacht werde, daß wir zu ihr das überſinnliche Subject in der Wahrnehmung hinzudenken (150). Wer aber die Freiheit in unſerm Denken anerkennt, wird auch hinzufügen müſſen, daß die äußere Welt unſerm Denken entgegenkommen müſſe um unſerm Willen Raum zu geſtatten und dem Verſtande verſtändliche Objecte darzubieten, damit ſein Denken wachſen könne. Dies müſſen uns gleichartige Objecte ſein. Denn nur das Gleiche wird durch das Gleiche erkannt, weil das Denken nur unter der Bedingung Wiſſen iſt, daß es dem objectiven Sein gleichkommt (115). Dieſer alte Satz iſt nur dadurch verkümmert worden, daß man das wahre Sein nicht von der Erſcheinung zu unterſcheiden wußte, und indem man ihn zu behaupten ſuchte, hat er bei der Verwechslung des Sinnlichen mit dem Wahren zu den verkehrten Folgerungen geführt, welche dem Menſchen als Mißbrauch

alle ſinnlichen Materien der Welt zueignen wollten, damit er
lle zu erkennen vermöchte. Sein wahrer Sinn leuchtet erſt
wenn man das wahre Sein in den freien Acten des Willens
ihren Folgen erkennt, welche alle auf denſelben Zweck gerichtet

Der entgegengeſetzte Satz aber, daß Gleiches nur durch
leiches erkannt werde (**contraria contrariis magis elucescunt**),
ch die angeführten falſchen Folgerungen verſtärkt, beruht doch
darauf, daß man die Anknüpfungspunkte des Denkens als
inge des Erkennens gelten läßt. Denn vom Ungleichen muß
Erkennen ausgehn um zum Gleichen zu gelangen. Aus dem
en erkennen wir das Thun, aus dem Thun das Leiden; der
muß unſerer Aufmerkſamkeit, die Aufmerkſamkeit dem Reize
egenkommen, damit die Empfindung uns den Stoff für unſere
ehrung darbiete; die Unterſcheidung des Verſtandes muß an
ſinnliche Verworrenheit unterſcheidbarer Elemente ſich anſchließen
in der Mannigfaltigkeit der Willensacte den gleichartigen Cha-
r in der Fülle ſeiner Energien zu erkennen und um den all-
einen Willen, welcher durch alle Entwicklungen der Welt hin-
geht nicht als ein abſtractes Einerlei erſcheinen zu laſſen. Es
eht ſich von ſelbſt, daß unſer Satz, welcher auf die Gleichheit
erkennenden mit dem erkannten Sein dringt, dem Reichthum
verſchiedenen Gattungen, Arten und individueller Charaktere
n Abbruch thun will, weil derſelbe durch die verſchiedene Folge
Lebensthätigkeiten in der Entwicklung verſchiedener Dinge ſicher
At iſt (263). Wenn jedoch das Gleiche nur durch das Gleiche
mt wird, ſo kann auch das Gleiche nichts anderes erkennen,
was ihm gleicht, und der Verſtand wird daher ſeine rechte
ung nur in dem Verſtande finden können, welcher in der
ſich vorfindet oder in ſie ſich legen läßt. Von ihr Verſtand
nehmen und in wachſendem Grade in ſie Verſtand zu brin-
darauf geht unſer ganzes theoretiſches und praktiſches Leben

Vom Willen getrieben ſuchen wir überall die Zwecke der
unft an das Licht der Wirklichkeit zu bringen. Unſer Ver-
wird erfinderiſch durch die Macht des Willens, welcher an
atürlichen Triebe ſich anſchließend, was ſeinen Zwecken gemäß
zu erkennen begehrt. Ohne Erfindung und Entdeckung würde
Fortſchreiten im Wiſſen ſein; die Entdeckung findet den Ver-
welcher in andern Dingen ſich ſchon entwickelt hat, und
t ſich ihn an; die Erfindung trägt in die Entwicklung der
e einen bisher noch verborgenen Verſtand hinein. Es ſollte
niemanden verborgen ſein, daß Erfindungen nicht ohne Willen
cht werden, und nur ſolche werden meinen, daß Entdeckungen
Willen gelingen können, welche auch den unwillkürlichen
für eine Entdeckung gelten laſſen und nicht daran denken,

weil jedes Ding nur ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß ſein kann (240).

Der Satz, daß alles Erkennen auf dem Willen ber nur durch den Willen hervorgebracht werde, kann nicht dar ſpruch machen für neu zu gelten. In einer jeden Wiſſenſ von jeher die Freiheit des Denkens anerkannt werden müſ Fichte hat es mit der ganzen Energie ſeines Charakters ver daß wir das Wiſſen nur im freien Denken gewinnen Nach demſelben Satze ſtrebte die Lehre Kant's, daß nur d ſtulat des freien Willens uns in die Erkenntniß der überſ Welt einführe, und ſchon immer hatten die alten Lehren hingewieſen, welche die wahre Erkenntniß in der Erkennt Zwecke und des Guten ſuchten oder auch das Sein dem gleichſetzten, welches einen verſtändigen Sinn giebt, wenn m wahre Sein von dem Schein und das wirkliche Sein, wel das Gute gewollt wird, von dem natürlichen Vermögen de zu unterſcheiden weiß. Zwecke und Gutes können nur gewo durch den Willen erkannt werden. Unſern Satz wird m Princip der Philoſophie verſteckt finden können. Das ſehen wir als dieſes Princip an, weil es in alle unſere l chungen uns hineintreibt; es wird aber nur gewollt und nu den Willen gewonnen; alle Gedanken, welche es herau müſſen gewollt werden; nur unter dieſer Bedingung können vollziehn. So haben wir auch den Verſtand als das Ve für das freie Erkennen anſehn müſſen (165). Gegen de daß alles Erkennen durch freies Nachdenken gewonnen müſſe, können nur die Senſualiſten ſtreiten, welche in der t ſchen Vernunft ein paſſives Vermögen ſehn und von der ſi Empfindung meinen, daß ſie für ſich ein Erkennen gewähre aber zu einem Erkennen erſt dadurch gemacht werde, daß **ihr das überſinnliche Subject in der Wahrnehmung hinz (150). Wer aber die Freiheit in unſerm Denken anerkenn auch hinzufügen müſſen, daß die äußere Welt unſerm Denk gegenkommen müſſe um unſerm Willen Raum zu geſtalte dem Verſtande verſtändliche Objecte darzubieten, damit ſein S wachſen könne. Dies müſſen uns gleichartige Objecte ſein.** nur das Gleiche wird durch das Gleiche erkannt, weil das S nur unter der Bedingung Wiſſen iſt, daß es dem objectiven gleichkommt (115). Dieſer alte Satz iſt nur dadurch verki worden, daß man das wahre Sein nicht von der Erſcheinu unterſcheiden wußte, und indem man ihn zu behaupten ſucht er bei der Verwechslung des Sinnlichen mit dem Wahren verkehrten Folgerungen geführt, welche dem Menſchen als Wi

alle ſinnlichen Materien der Welt zueignen wollten, damit er
lle zu erkennen vermöchte. Sein wahrer Sinn leuchtet erſt
wenn man das wahre Sein in den freien Acten des Willens
ihren Folgen erkennt, welche alle auf denſelben Zweck gerichtet

Der entgegengeſetzte Satz aber, daß Gleiches nur durch
leiches erkannt werde (**contraria contrariis magis elucescunt**),
ꝛ die angeführten falſchen Folgerungen verſtärkt, beruht doch
darauf, daß man die Anknüpfungspunkte des Denkens als
inge des Erkennens gelten läßt. Denn vom Ungleichen muß
Erkennen ausgehn um zum Gleichen zu gelangen. Aus dem
en erkennen wir das Thun, aus dem Thun das Leiden; der
muß unſerer Aufmerkſamkeit, die Aufmerkſamkeit dem Reize
egenkommen, damit die Empfindung uns den Stoff für unſere
ehrung darbiete; die Unterſcheidung des Verſtandes muß an
ſinnliche Verworrenheit unterſcheidbarer Elemente ſich anſchließen
in der Mannigfaltigkeit der Willensacte den gleichartigen Cha-
r in der Fülle ſeiner Energien zu erkennen und um den all-
einen Willen, welcher durch alle Entwicklungen der Welt hin-
hgeht nicht als ein abſtractes Einerlei erſcheinen zu laſſen. Es
eht ſich von ſelbſt, daß unſer Satz, welcher auf die Gleichheit
erkennenden mit dem erkannten Sein dringt, dem Reichthum
verſchiedenen Gattungen, Arten und individueller Charaktere
m Abbruch thun will, weil derſelbe durch die verſchiedene Folge
Lebensthätigkeiten in der Entwicklung verſchiedener Dinge ſicher
lt iſt (263). Wenn jedoch das Gleiche nur durch das Gleiche
unt wird, ſo kann auch das Gleiche nichts anderes erkennen,
was ihm gleicht, und der Verſtand wird daher ſeine rechte
rung nur in dem Verſtande finden können, welcher in der
t ſich vorfindet oder in ſie ſich legen läßt. Von ihr Verſtand
mnehmen und in wachſendem Grade in ſie Verſtand zu brin-
darauf geht unſer ganzes theoretiſches und praktiſches Leben

Vom Willen getrieben ſuchen wir überall die Zwecke der
unft an das Licht der Wirklichkeit zu bringen. Unſer Ver-
wird erfinderiſch durch die Macht des Willens, welcher an
atürlichen Triebe ſich anſchließend, was ſeinen Zwecken gemäß
zu erkennen begehrt. Ohne Erfindung und Entdeckung würde
Fortſchreiten im Wiſſen ſein; die Entdeckung findet den Ver-
, welcher in andern Dingen ſich ſchon entwickelt hat, und
t ſich ihn an; die Erfindung trägt in die Entwicklung der
e einen bisher noch verborgenen Verſtand hinein. Es ſollte
niemanden verborgen ſein, daß Erfindungen nicht ohne Willen
cht werden, und nur ſolche werden meinen, daß Entdeckungen
Willen gelingen können, welche auch den unwillkürlichen
für eine Entdeckung gelten laſſen und nicht daran denken,

daß der Fund an jedem unverſtanden vorübergehn wird ihn nicht für ſeine Zwecke zu benutzen weiß.

290. Für die Erkenntniß einer beſtimmten E kung haben wir daher eine Ausgleichung der Wille fordern, welche verſchiedenen Subjecten zuzurechnen ſi mein Wille der übrigen Welt ſich füge, wird mir Nothwendigkeit des urſachlichen Zuſammenhangs wenn er ſich aber nur ungern und gezwungen den Schickſal beugt, habe ich das Verſtändniß deſſen, wa ſchieht, nicht zu erwarten. Die Dunkelheit der Sc gungen eröffnet ſich meinem Verſtande nur, wenn ich d erkenne, welche in der Entwicklung der Dinge betrieben und wenn ich ſie erkenne, werde ich auch einſehn, w Vernunft gemäß ſind, welche nur das Zweckmäßige v wie ſie daher auch mit meiner Vernunft im Einkla d. h. ich werde ſie wollen und nicht mehr meinen W dem dunkeln Geſchick unterwerfen, ſondern willig die Z der urſachlichen Verbindung als meinen Zwecken ent aufnehmen. So wie hierdurch der Wille und die vern Thätigkeit der andern Dinge in meinen Willen aufg und in ihm dargeſtellt wird, ſo macht ſich auch mein Wi Entwicklung der übrigen Dinge geltend, und ſo wie tretend in die Wechſelwirkung aus der That in die S umſchlägt (277) und Veränderungen in der Außen gründet, werde ich auch zu erkennen im Stande ſein, meinem Willen und den Zwecken der Vernunft entſpre ihre Urſache in meinem Willen haben, wobei denn v ſetzt wird, daß mit meinem Willensacte das ſich aus hat, was auf Willensacten anderer Dinge beruht, obg hierbei die Weiſe des Uebergehns unſeres Wollens Wollen anderer Subjecte oder des Umſchlagens der die Handlung verborgen bleiben kann. Das Maß kennbarkeit der urſachlichen Verbindung iſt daher abhä dem Maße der Mittheilung, durch welche der Wille d Subjects auf das andere Subject übertragen wird.

291. Die erſte Anregung aber zur Erkenntniß

hlichen Verbindung bleibt das Leiden des Ich in der Em-
ndung; durch dieſe wird alle Mittheilung eingeleitet. Wir
iſſen unſer Leiden verſtehn lernen aus ſeinem Grunde um
dem uns fremden Subjecte die verurſachende Thätigkeit zu
ennen, durch welche es in uns erregt wurde. In dem Lei-
n aber liegt nur ein Antrieb (280) zur Entwicklung des
rſtändniſſes. Daher tritt zuerſt der Gedanke der urſachli-
n Verbindung nur als eine dunkle Hinweiſung auf einen
borgenen Grund der Erſcheinung in uns auf und nur all-
lig, durch niedere Grade der Verſtändigung unter den Sub-
ten der Erſcheinung hindurchgehend, wird es uns gelingen
s dem allgemeinen und unbeſtimmten Gedanken der Wech-
lwirkung unter den Thätigkeiten der Dinge zu der beſtimmten
rkenntniß der Urſachen zu gelangen, indem wir unterſcheiden
nen, was jedem einzelnen Subjecte als ſeine Handlung zu-
rechnet werden muß. Der natürliche Trieb der Selbſterhal-
ng in ſeinem Leben (248) zwingt das lebendige Ding in
: Wechſelwirkung einzugehn; an ihn ſchließt ſich aber auch
r vernünftige Trieb zum Fortſchreiten im Leben an um das
eſen zu verwirklichen. Erſt in einem ſolchen Fortſchreiten
enbart ſich uns, wozu das Leiden iſt, welches einen Antrieb
r Entwicklung abgiebt, und was die äußere Kraft zu bedeu-
n hat, deren Einwirkung wir im Leiden verſpüren. Daher
das Nachdenken über die Wirkung immer ſpäter, als das
wußtſein derſelben, und die Erkenntniß der Urſache kann
r der Erkenntniß der Wirkung folgen. Aber auch nur durch
en Fortſchritt in unſerer eigenen Entwicklung, in einer Rück-
rkung alſo unſerer eigenen Spontaneität gegen die äußern
ndrücke werden wir zu einer ſolchen Erkenntniß befähigt, und
: lernen daher die urſachliche Verbindung nur in unſerer
chſelwirkung mit der Außenwelt verſtehn, indem unſere
äfte mit den Kräften anderer Dinge ſich meſſen, was die
e Kraft zu bedeuten hat, an der andern Kraft ſich offen-
rt und wir in einen Verkehr der Mittheilung mit andern
ngen uns einlaſſen. In dieſem Verkehr müſſen die Abſich-
n der Dinge in ihrer gemeinſchaftlichen Entwicklung ſich ver-
then; wir müſſen unſere Abſichten in der Außenwelt und

durch die Außenwelt, wir müſſen die Abſichten der Außenwelt in uns und durch uns ſich verwirklichen ſehen, um den Sinn der urſachlichen Verbindung unter den Thätigkeiten der Dinge verſtehen zu lernen.

Die Schwierigkeit in der Erkenntniß der Urſachen wird [illegible] denen nur halb gefühlt, welche ſich damit begnügen [illegible] Kräfte der Natur als Urſachen gelten zu laſſen, [illegible] Regel, daß Abſtractionen ihren Halt nur in concreten Weſen finden, daß nur einzelne Dinge allgemeinen Geſetzen Kraft verleihen können. Dieſe Schwierigkeit wird auch von denen nur halb gefühlt, welche in weit entfernten Nachwirkungen die Urſachen wiederfinden wollen, wärend die Mittel dunkel bleiben, obgleich ihre Einwirkung nicht in Frage geſtellt werden kann. Daß jede Urſache ihre eigenthümliche Wirkſamkeit habe, wird jeder Praktiker erfahren. Allgemeine Schemate von veruriachenden Kräften können nicht [illegible] ausreichen uns die wahren Urſachen erkennen zu laſſen. Um [illegible] zu erforſchen müſſen wir uns in einen perſönlichen Verkehr mit den Dingen der Außenwelt verſetzen und verſuchen, was wir ihren Kräften entlocken, wie wir unſere Kraft gegen die ihrige geltend machen können; wir werden uns dabei auch ihnen entgegenbringen haben um gewahr zu werden, was ſie aus uns herauslocken wollen. Dieſe gegenſeitige Mittheilung ſetzt die gegenſeitige Analogie zwiſchen uns und den äußern Dingen voraus. Nur in einem kleinen Kreiſe der Dinge ſind wir ſie durchzuführen im Stande; dieſer kleinere Kreis aber iſt der Kern unſerer Verſtändigung. Er hängt von dem Maße unſerer Verſtandesbildung und von dem Grade der logiſchen Verwandtſchaft unter uns und den äußern Dingen ab. Daher lernen wir von den Menſchen mehr als von der ſtummen Natur; in ihre Abſichten, in ihre wahren Beweggründe können wir einigermaßen eindringen, wie ſorgfältig ſie auch ſtreben mögen unſern Gedanken ihr Inneres zu verbergen. Daß es aber ſich auf eine andere und ſchwerere Art des Schließens ankommt, als die iſt, welche die Analytik des Ariſtoteles lehrt, werden die Schüler gelernt haben, denen es Ernſt iſt ihre Erkenntniſſe auf ihre Schärfe zu bringen. Wie gewagt die Schlüſſe aus Analogie ſind, wird jeder, welcher auch nur von weitem der Künſte der Sprachwiſſenſchaft ſich zu bemeiſtern geſucht hat; wie wenig wir ſie entbehren können, weiß jeder, welcher ſein Lernen und Lehren nicht blos mechaniſch treibt. Zum Ueberſetzen aus dem Aeußern in das Innere, aus dem Innern in das Aeußere müßten wir uns entſchließen, wenn wir uns nicht dazu ein jeder ſchon längſt entſchloſſen hätten. Auf ein ſolches Ueberſetzen läuft auch das Schließen von der Urſache auf die Wirkung und von der Wirkung auf die Urſach hinaus.

292. Erſt durch die Wechſelwirkung unter ihren Thätigen, in welcher ſie ihre räumliche und zeitliche Erſcheinung ründen und in ihr die Wirklichkeit ihres Weſens in ihrem rkehr unter einander hervorbringen, treten die einzelnen nge in das wirkliche Daſein vollſtändig ein und erſt :ch die Erkenntniß der Wechſelwirkung unter ihnen wird ihr :kliches Daſein in ſeiner Vollſtändigkeit von uns erkannt. mn der individuelle Begriff nur das Vermögen, das reflee Urtheil nur das Leben im Innern der einzelnen Dinge drückt, ſo giebt dagegen das tranſitive Urtheil die urſachke Verbindung zu erkennen, in welcher das einzelne Ding n wirkliches Weſen auch nach außen zu bethätigt, durch den und Thun in die Reihe der übrigen Dinge einrückt d hierdurch als ein Glied der wirklichen Welt ſich bewährt. e ſein Handeln, aus ſeinem Willen hervorgehend, ihm Raum cht unter den Dingen, unter welchen es als Grund der ſcheinungen ſich zu behaupten hat, wie es mit ihnen gemeinaftlich die Erſcheinungen hervorbringt und den Raum er:t, ſo erfüllt es auch in fortſchreitender Entwicklung die Zeit, en Gehalt nur in dem wechſelſeitigen Thun und Leiden d in der bedingten Verwirklichung des Weſens der Dinge acht werden darf.

Das wirkliche Daſein haben wir anzuſehn als einen Erfolg gegenſeitigen Bedingtheit, in welcher die einzelnen Dinge ſind leben. In der Bildung der individuellen Begriffe und der rxiven Urtheile ſind wir in einer Analyſe begriffen, welche aus ſinnlichen Verworrenheit uns herausziehn ſoll. Wir gehen ihr nur darauf aus zuerſt Subjecte zu finden, denen wir etwas chnen können, was zur Wirklichkeit des Daſeins beiträgt, als zu ermitteln, was in der Wirklichkeit des Daſeins ihnen zuchnet werden muß; was aber den einzelnen Dingen zugerechnet den muß als ihre freie That, iſt noch nicht die ganze Wirklichihres Daſeins; zu ihr gehört außer ihrem Thun auch ihr Leiwelches an ihr Thun in unzertrennlicher Weiſe ſich anſetzt, ſie Gründe der Erſcheinung nur werden, indem ſie in ihre ſe ſich ſelbſt zu beſtimmen auch ihnen fremde Bedingungen als immungsgründe aufnehmen müſſen. Wenn wir daher das liche Daſein der Dinge begreifen wollen, müſſen wir auch von vorausgehenden Analyſen zur Syntheſe fortſchreiten und dieſe

tritt nun zuerſt in der Form des tranſitiven Urtheils auf, in welcher zur Thätigkeit des Subjects das Object der Thätigkeit hinzutritt. Erſt durch die Durchführung dieſer Form unſeres Denkens wird ſich die verwickelte Beſchaffenheit in der Lage eines jeden Dinges mitten unter den weltlichen Bedingungen ſeines Lebens und ſeines Daſeins ergeben. Unſer wirkliches Daſein in ſeiner ganzen Verwicklung würden wir erkannt haben, wenn wir es als das Ergebniß aller bisherigen Entwicklungen unſeres Ich und aller der Wirkungen, welche wir erfahren haben, zu begreifen wüßten.

293. Soweit nun das wirkliche Daſein aus der Erkenntniß der einzelnen Dinge in ihrem Leben und Wirken erklärt werden kann, wird es durch die Erkenntniß der Wechſelwirkung erklärt. Daß hiermit die Erklärung der Erſcheinung vollendet iſt unter der Vorausſetzung des Vorhandenſeins einzelner Dinge und ihrer urſachlichen Verbindung, ergiebt ſich daraus, daß ſie ihren Kreislauf vollendet hat und in das zu Erklärende zurückgekehrt iſt (66). Die Aufgabe war die Erſcheinung zu erklären; ſie ließ ſich nur dadurch löſen, daß verſchiedene, einander ſcheinende Dinge unterſchieden wurden; es mußten alsdann dieſen Dingen Thätigkeiten zugerechnet werden, durch welche ſie die Erſcheinung begründen; erſt das Zuſammentreffen oder die Verbindung dieſer Thätigkeiten in der Wechſelwirkung hat die Erſcheinung zu ſeinem Ergebniß. Das Zuſammentreffen alſo der Thätigkeiten verſchiedener Subjecte in ihrer nothwendigen Verbindung mit einander, wie es die Wechſelwirkung zeigt, giebt die vollſtändige Erklärung der Erſcheinung unter der vorher angeführten Vorausſetzung ab. Dagegen die Erklärungen der Erſcheinung aus dem Weſen oder Vermögen der thätigen Dinge, aus ihrem Leben oder der Verwirklichung ihres Weſens können nur dafür gelten nothwendige Beſtandtheile zu dieſer Erklärung herbeizuführen; die urſachliche Verbindung ſetzt ſie voraus, vereinigt ſie aber auch und giebt dadurch den Abſchluß der ganzen Erklärungsweiſe. Was in den individuellen Begriffen und in den reflexiven Urtheilen auseinanderfällt, das ſammelt ſich wieder im tranſitiven Urtheile zu dem Geſammtergebniß, als welches der Vorgang der Erſcheinung ſich darſtellt. Sie muß erkannt werden als das

wendige Ergebniß aus dem Ineinandergreifen der freien
tigkeiten, in welchem die einzelnen Dinge aus ihrem Ver-
en heraus als lebendig wirkſame Kräfte ſich erweiſen.

Durch die urſachliche Verbindung werden wir auf den Aus-
ſpunkt unſeres Denkens zurückgeführt, auf die Empfindung.
verweiſt auf das Zuſammentreffen des Reizes und der Auf-
ſamkeit, eines äußern und eines innern Factors (142), d. h.
die urſachliche Verbindung unter den Thätigkeiten verſchiedener
ge. Daß wir im Anfange auf das Ende, im Ende auf den
ng uns verwieſen ſehen, iſt ebenſo begreiflich, als daß der
ng doch nur in dunkler Weiſe auf das Ende uns hinweiſen
. Ein uns dunkler Reiz, eine in dunklem Bewußtſein auf-
nde Aufmerkſamkeit, ſie rufen den Gedanken der urſachlichen
indung in uns auf; zur Erkenntniß ſollen wir ſie uns bringen
eſtimmter Unterſcheidung der Thätigkeiten, welche ineinander
eifend die Erſcheinung hervorbringen. Daß nun dieſes Ende
der Wiſſenſchaft angeſtrebt wird, ſofern ſie aus dem Gedanken
ner Dinge und ihres Zuſammenhangs die Erſcheinung zu
en hat, iſt in der weitverbreiteten Formel ausgedrückt worden,
die Wiſſenſchaft überhaupt darauf ausgehe die Urſachen der
e oder der Erſcheinungen zu erkennen. In der Wahrheit,
e ihr beiwohnt, in der Ungenauigkeit ihres Ausdrucks, welche
an ihr rügen müſſen, kann ſie ein rechtes Muſterbild abgeben
en Mangel an Unterſcheidung, welcher ſich einzuſtellen pflegt,
man die Zwecke der Wiſſenſchaft in einen Gemeinplatz zu-
enfaſſen will. Vor allem würde man ſich darüber zu ent-
en haben, ob es wirklich Dinge oder ob es nur Erſcheinungen
Dinge wären, welche durch die urſachliche Verbindung erklärt
n ſollten. Der vieldeutige Sprachgebrauch der Ariſtoteliker
Anm.) würde alsdann erſt zu beſeitigen ſein, wenn man den
nken der Formel ſich klar machen wollte. Der ſtrengere Ge-
ch unſerer Terminologie führt nicht auf Urſachen der Dinge,
en nur der Wirkungen, welche in ihrem Zuſammentreffen Er-
ungen begründen. Schon früher (257 Anm.) haben wir
andere Formeln der Kritik unterzogen, in welchen die Aufgabe
Wiſſenſchaft ausgedrückt werden ſollte, als entweder auf die
ntniß des Weſens oder des Lebens gerichtet. Beide erſchienen
als ungenügend, weil ſie nur einer Form unſeres Denkens,
Begriff oder dem reflexiven Urtheil, das Werk der Wiſſen-
aufbürden wollten und nur eine Seite der überſinnlichen
de der Erſcheinung in das Auge faßten; wir mußten fordern,
ie ſich gegenſeitig ergänzten. Es hat ſich nun aber ergeben,

daß zu der Erkenntniß des Weſens und des Lebens der Dinge auch noch die Erkenntniß der urſachlichen Verbindung hinzukommen muß, daß wir nicht ſtehen bleiben dürfen beim Begriff und beim Urtheil über das, was den Dingen an ſich oder für ſich in der Verwirklichung ihres Weſens zuzurechnen iſt, ſondern daß wir auf übergreifende Thätigkeiten in der Form des tranſitiven Urtheils von ihnen auszuſagen haben. Dieſe Aufgabe der Wiſſenſchaft wird nun ohne Zweifel vollſtändiger den Geſammtzweck unſeres Erkennens ausdrücken; denn es iſt ſchon gezeigt worden, daß ſie die Formen des Begriffes und des reflexiven Urtheils in ſich ſchließt. Selbſt der Bau unſerer Sprachen wird dafür ein Zeugniß ablegen können, wenn wir ſeine Abſichten mehr als ſeine unvollkommenen Erſcheinungsweiſen beachten. Er arbeitet vorzugsweiſe auf den Ausdruck tranſitiver Urtheile hin; daher ſind in ihm die tranſitiven Zeitwörter in viel vollkommnerer Geſtalt ausgebildet, als alle andere Formen der Ausſage, und worauf die Sprache am meiſten hinarbeitet, von dem dürfen wir wohl abnehmen, daß ſie es als Hauptzweck der Erkenntniß betrachtet. Es iſt jedoch eine andere Frage, ob wir mit der Erkenntniß der urſachlichen Verbindung die wiſſenſchaftliche Unterſuchung unbedingt abſchließen dürfen. Die Vieldeutigkeit, in welcher man das Wort Urſache gebraucht hat, in welcher es beſonders von denen gebraucht worden iſt, welche alle Wiſſenſchaft auf Erkenntniß der Urſachen zurückführen wollen, ſcheint für die Verneinung der Frage zu ſtimmen. Eine weitere Unterſuchung hierüber wird uns vorbehalten bleiben müſſen. Dieſer Vorbehalt iſt vorher ausgedrückt worden, indem wir die Erklärung der Erſcheinung aus der Wechſelwirkung der Dinge nicht unbedingt für vollendet erklärt haben. Sie iſt vollendet nur unter der Vorausſetzung des Vorhandenſeins einzelner Dinge und ihrer urſachlichen Verbindung. Die Erklärung geht in das zu Erklärende, in die ſinnliche Erſcheinung zurück und erweiſt ſich dadurch als das Unternehmen abſchließend, in welchem ſie begriffen iſt, aber das Vorkommen der Erſcheinung ſelbſt und das Unternehmen, zu welchem ſie antreibt, ſetzt die Trennung und die Verbindung der in die Erſcheinung eintretenden Dinge voraus, indem ein Ding mit dem andern ſcheinen und mit dem andern gemeinſchaftlich die Erſcheinung hervorbringen kann. Dies iſt die Natur des Ausgangspunkts für unſere wiſſenſchaftliche Forſchung. Das denkende Subject ſieht das Object, welches ihm das Denken erregt, ſich gegenübergeſtellt; weil es ihm aber auch das Denken erregt, muß es mit ihm in Verbindung gedacht werden. Die Empfindung läßt ſich nicht ohne den Gegenſatz zwiſchen Aufmerkſamkeit und Ding denken, welcher auf den Gegenſatz zwiſchen Ich und Nichtich hinweiſt; beide fordern auf ſie in Verbindung mit einander zu ſetzen.

dieſer Vorausſetzung in dem zu erklärendem Problem kommen auch in der Erklärung durch die urſachliche Verbindung nicht denn die Wechſelwirkung ſetzt die Verſchiedenheit der Dinge ihre Verbindung voraus, zwei Momente, deren Gegenſatz unter nder ein noch zu löſendes Problem der Wiſſenſchaft verräth. Grund für dieſe Vorausſetzung werden wir noch zu ſuchen n; aber es wird auch aus der Natur dieſes Problems erhellen, welchem Sinn die Erklärung der Erſcheinung aus der urſachli- Verbindung für vollſtändig angeſehn werden kann. Denn n es uns aufgiebt einen Grund für die Abſonderung und die bindung der einzelnen Dinge zu ſuchen, ſo verſteht ſich von t, daß ein ſolcher nur in dem, was über die beſondern Dinge usliegt, alſo nur im Allgemeinen gefunden werden kann. Da- iſt die Erklärung der Erſcheinung aus der urſachlichen Ver- ung zwar vollſtändig, ſoweit vom Standpunkte des Beſondern gegangen wird in unſerm Denken, zugleich aber enthält ſie auch Aufforderung zu den Gedanken, welche in das Allgemeine ein- n.

294. Indem die Form unſeres Denkens im tranſitiven eil die Erklärung der Erſcheinungen vom Standpunkte Beſondern aus abſchließt, führt ſie uns auf das vollſtän- Material der Erſcheinung zurück. Nachdem die früher chteten Formen des individuellen Begriffs und des reflexi- Urtheils die überſinnlichen Dinge und die überſinnlichen ente, aus welchen die Erſcheinung ſich zuſammenſetzt, zur rſcheidung gebracht hatten, geht die Erkenntniß der Wech- rkung unter den Thätigkeiten der unterſchiedenen Dinge ck zur Verbindung alles deſſen, was unterſchieden worden

Dabei ſoll keines der unterſchiedenen Elemente verloren ; alles was in der Erſcheinung ſich findet, hat ſeinen nd in einer überſinnlichen Thätigkeit eines der in die Er- tung eintretenden Dinge; das ganze Material der ſinnli- Erſcheinung verlangt vollſtändige Beachtung. Es wird auch dem, was in der ſinnlichen Erſcheinung zum Vor- kommt, nichts Neues hinzugeſetzt; die Erkenntniß der hlichen Verbindung ſoll dem Material, welches die ſinn- Erſcheinung liefert, kein Element zufügen. Wenn aber durch Unterſcheidung der verſchiedenen Elemente, welche hiedenen Dingen und Begriffskreiſen zufallen, die ſinnliche

Verworrenheit aufgelöſt wird, in welcher wir Mangel an Verſtändniß finden mußten (146), ſo wird durch die Verbindung der unterſchiedenen Elemente, welche die urſachliche Verbindung zeigt, die alte Verworrenheit doch nicht wiedergebracht, ſondern die Fortſchritte des Denkens in der Unterſcheidung bleiben bewahrt, indem einem jeden Subjecte die ihm in der Hervorbringung der Erſcheinung zukommende Thätigkeit zugerechnet und von der Thätigkeit der mit ihm in Wechſelwirkung ſtehenden Subjecte unterſchieden bleibt. Die Formen unſeres Denkens in der Erklärung der Erſcheinung aus dem Vorhandenſein und der Verbindung einzelner Dinge beſchränken ſich ob darauf die Elemente der Erſcheinung aus ihrer ſinnlichen Verworrenheit zu ziehen und ſie nach den Geſetzen unſeres Verſtandes in eine verſtändliche Ordnung zu bringen. Der Verſtand hat nur die Erſcheinung zu verſtehen und leiſtet hierin nichts weiter, als daß er das ihm gegebene ſinnliche Material formt. Er erfindet nichts Neues, er ſetzt keine ihm eigenen Begriffe oder Gedanken des Ueberſinnlichen zu den Erſcheinungen hinzu, ſondern ſeine Erkenntniß des Ueberſinnlichen beſteht nur darin, daß er das verworrene Material unſeres Denkens entwirrt, ordnet und durch Unterſcheidung und Verbindung die Elemente der Erſcheinung in eine verſtändliche Form bringt.

Da wir hier eine Ueberſicht über die Geſchäfte des Verſtandes in der Erklärung der Erſcheinungen, ſoweit ſie beim Einzelnen ſtehen bleiben, gewonnen haben, wird es an der Stelle ſein, Vorurtheilen entgegenzuarbeiten, welche aus unklaren Anſichten über ſeine Macht oder ſeine Ohnmacht ſich verbreitet haben und der richtigen Würdigung der logiſchen und metaphyſiſchen Unterſuchungen den ärgſten Abbruch thun. Wir werden uns hierüber noch häufig verbreiten müſſen, weil wir ebenſo ſehr den Meinungen zu widerſtehen haben, welche dem Verſtande zutrauen irgendwelche einen materiellen Zuſatz an Begriffen oder Urtheilen unſerer Erkenntniß des Ueberſinnlichen zuzuführen, als den entgegengeſetzten Meinungen, welche dafür halten, daß die formale Bildung des Verſtandes für unſere Erkenntniß nichts austrage, weil ſie kein neues Material der Erweiterung unſeres Geſichtskreiſes abgebe. Der erſten Meinung widerſpricht der Gang unſerer Unterſuchungen durch ſeinen ganzen Verlauf. Wir können nicht zugeſtehen, daß angeborne Begriffe, welche etwas Neues in unſere Gedanken bringen

n, uns einen Geſichtskreis über ein anderes Gebiet unſeres Den-
ns eröffneten, als über das Gebiet der ſinnlichen Welt, in wel-
jer wir leben, oder in dieſes Gebiet etwas hineintragen ließen,
elches nicht in ihm gefunden worden wäre. Die Begriffe, wie
e Urtheile unſeres Verſtandes geben uns nur Anleitung die in
er Erſcheinung gefundenen Elemente zu unterſcheiden und in an-
ere Verbindungen zu bringen. Auch die Grundſätze des Ver-
andes leiſten nichts weiter; ſie dienen zur Beurtheilung der ge-
undenen Thatſachen und ordnen ſie nach den Geſetzen des Ver-
andes. Von der andern Seite aber iſt nichts gewöhnlicher, als
aß man auf das Material des Denkens alles Gewicht legt und
r Logik ſo wie den metaphyſiſchen Kategorien ihren Werth zu
auben glaubt, wenn man ſie darauf beſchränkt, daß ſie nur eine
rmale Anordnung des ſinnlich Erſcheinenden herbeiführen. Wozu
ßt es, ſo glaubt man fragen zu dürfen, daß man Erſcheinungen
der Beſtandtheile von Erſcheinungen unterſcheidet und alsdann
eſelben Beſtandtheile doch nur wieder in eine andere Verbin-
ng uns vorführt? Wir kommen dadurch nicht aus den Er-
einungen heraus und gelangen nicht zu den Gründen der Er-
einungen. Locke glaubte die Bedeutung des Verſtandes für un-
e Erkenntniß des Ueberſinnlichen beſeitigt zu haben, daß er ihn
t unſerer praktiſchen Thätigkeit verglich, welche wohl vorhandenen
aterien eine andere Form geben, aber neue Materien zu ſchaffen
ht vermöchte. Kant hat dieſes Urtheil über die Werke unſeres
rſtandes beſtätigt, indem er nun dazu fortſchritt auch die Geſetze
ſeres Verſtandes, nach welchen er nicht willkürlich, ſondern durch
Formen unſeres Denkens geleitet die Erſcheinungen anordnet,
erforſchen, aber auch zu dem Endergebniſſe geführt wurde, daß
logiſchen Formen und die metaphyſiſchen Kategorien des Ver-
ndes, ſelbſt ſo wichtige Kategorien, wie die Subſtanz, die ur-
hliche Verbindung und die Wechſelwirkung, über das Sinnliche
aus zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen keine Bahn brechen könn-
, weil ſie nur dazu beſtimmt wären dem, was unſere ſinnliche
ſchauung in der Erſcheinung gefunden hätte, eine zuſammen-
ngende Form zu geben. Es iſt gewiß ein großes Verdienſt
ſer Unterſuchungen, daß ſie vom Wahn der angeborenen Be-
ffe und Grundſätze befreiten und die Geſchäfte des Verſtandes
htig abſchätzen lehrten; aber an das poſitive Ergebniß über die
bende Thätigkeit des Verſtandes in Unterſcheidung und Verbin-
ng hätte Kant ſeine negative Folgerung, daß er nur Erſcheinun-
n erkennen lehre, nicht anſchließen ſollen. Denn ſie beruht auf
em Verkennen des Unterſchieds zwiſchen Erſcheinung und Grund
r Erſcheinung, zwiſchen Sinnlichem und Ueberſinnlichem. Ihr
terſchied beſteht eben nur in der Form, darin, daß jenes nur

Thaten in uns hervorrufen will; damit haben wir ſeine Bedeutung für uns eingeſehn. In dieſer Weiſe kommt das Weſen unſers Ich, ſo wie es allmälig ſich verwirklicht, ſo auch in fortſchreitender Selbſtbeſinnung uns zur Erkenntniß und es ſchiebt ſich dabei keine andere Thätigkeit des Verſtandes ein, als die Unterſcheidung und Verbindung, indem wir nur fortwährend die Elemente unſeres Lebens uns zu ordnender Ueberſicht bringen. Wenn eine Erfindung, das Zuſetzen eines Neuen dabei iſt, ſo wird nicht der Verſtand, ſondern der Wille hiervon als der Grund beranzuziehen ſein (251); er hat die wunderbare Kraft aus dem Vermögen heraus die Welt zu bringen und ſeine erfinderiſche Macht abzuleugnen würde uns nur einfallen können, wenn wir zu leugnen geneigt wären, daß wir das Wiſſen wollen und durch freies Nachdenken zu fortſchreitender Verwirklichung zu bringen hoffen; aber der Verſtand, wie eng auch ſeine Thätigkeiten mit den Thätigkeiten des Willens verbunden ſind, wie leicht wir verführt werden ſie mit ihnen zu verwechſeln, er erfindet doch nicht, ſondern verſteht nur, was durch den Willen in die Wirklichkeit eingeführt worden iſt. Nur die enge Verbindung des Verſtandes mit dem Willen in unſerer concreten Perſon kann uns daher rechtfertigen, wenn wir auch von einem erfinderiſchen Verſtande reden. Nur eine ſolche Erfindung iſt es auch, welche darin gefunden werden könnte, wenn wir nun von der Erkenntniß unſeres Ich zum Ueberſetzen unſerer Vorſtellungen in das Aeußere oder, wie wir zu ſagen pflegen, in das Aeußern in das Innere ſchreiten. Von den beiden Ausdrücken, welche wir hier gebrauchen, iſt die erſtere genauer. Denn in der That nur von unſern Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorſtellungen geben wir aus in unſerer Verſtändigung mit der Außenwelt; das Aeußere iſt nur in unſerer Innenwelt für uns vorhanden. Von unſerm Leiden ſchließen wir alsdann auf das Thun und Sein anderer Dinge (285). Die Wirkungen anderer Dinge finden wir in uns in den Antrieben, welche ſie uns zu weiterer Forſchung geben (280). Sie aber zu verſtehen gelingt uns nur, wenn wir das Leiden in uns zu überwinden, das, wozu es uns antreiben will, aus uns herauszuziehen wiſſen. Da iſt es wieder die Erfindung unſeres Willens, welche das Verſtändniß herbeiziehen muß; in keiner andern Weiſe lernen wir die Zeichen der Dinge verſtehen, als indem wir ſie zu den Zwecken der Vernunft zu gebrauchen, zu verarbeiten wiſſen. Es iſt der Faden der Ariadne, was uns leiten muß, wenn wir aus dem Labyrinthe unſerer ſinnlichen Vorſtellungen von der Außenwelt uns herausfinden wollen; er giebt die Anleitung zum Ueberſetzen aus den Vorſtellungen, welche auf das Aeußere uns hinweiſen, in die Gedanken, welche der Erkenntniß des Innern ſich zuwenden; wir überſetzen

mmen gar nicht äußere Erſcheinungen in innere, weil es
ine äußern Erſcheinungen giebt, ſondern nur innere Er-
in andere für uns verſtändlichere Erſcheinungen; ver-
aber ſind dieſe nur, weil ſie weniger verworren ſind;
Verſtändniß würden wir nur gelangt ſein, wenn ſie
ätten Erſcheinungen zu ſein, d. h. wenn wir dazu vor-
wären, ſie in die einfachen Elemente unſerer Willensacte
So überſetzen wir Worte, welche wir hören, alſo in-
innungen, in Vorſtellungen; aber auch die Vorſtellungen
ir nur, wenn wir ihren Sinn, den in ihnen liegenden
aßt haben. Es wird keiner weitern Erörterung bedürfen,
die Unterſcheidung unſeres Leidens und unſeres Thuns
daß an ſie die Verbindung ſich anſchließen muß, in
r vom Leiden zum Thun übergehend die verſchiedenen
s Bewußtſeins zu bringen haben. Das Leiden über-
in Thun, indem wir in jenem nur den Anknüpfungs-
den Beginn des Thuns erkennen, welcher im Fortſchritt
zur Form gebracht werden ſollte (288). So werden
eine Analyſe deſſen, was für das Verſtändniß der Au-
im Ueberſetzen aus dem Aeußern in das Innere oder
us unſern innern Vorſtellungen in die Erkenntniß der
von uns zu leiſten iſt, zu dem Ergebniß gelangen, daß
hts weiter vorliegt als eine Formirung unſerer ſinnlichen
en, in welchen wir ihre Elemente unterſcheiden und mit
n eine beſſere Verbindung bringen lernen. Nur die
, welche wir in uns gefunden haben, nur die Gedanken,
ſolchen Willensacten in uns hervorgegangen ſind, kön-
andern Dingen verſtehn; wir müſſen ſie durch Unter-
us unſerm Leiden herausfinden und als Fortſchritte in
klung erkennen, welche mit andern Fortſchritten in Ver-
hen. Es iſt wahr, in unſerm Ueberſetzen fügt ſich als-
ein anderer Gedanke an; wir übertragen das in uns
e auch auf andere Dinge; aber man wird hierin keine
des Verſtandes, nichts Neues finden, was nicht aus
rung des empfangenen ſinnlichen Stoffs hervorginge.
nken anderer Dinge, anderer Subſtanzen, wir haben ihn
bgenommen von uns ſelbſt; die Subſtanz, welche wir
Ich fanden, übertragen wir nur auf andere Gründe der
, und ſie bezeichnet uns nichts anderes als den Complex
Thaten, in welchen ſich das Weſen verwirklicht hat, eine
z alſo, welche der Verſtand in ſeiner formenden Thätig-
it, indem der Wille, welcher nach weiterer Entwicklung
noch weitere Elemente für die Begriffsbildung erwarten
f.). Die Uebertragung aber dieſes Gedankens der Sub-

ſtanz auf andere Dinge, ſie liegt ſchon in der Erkenntniß des Leidens, welches in uns gefunden wird. Daher würde man ohne Grund ſagen, daß in dieſem Ueberſetzen aus unſern Vorſtellungen in die Erkenntniß der Außenwelt irgend eine andere Thätigkeit des Verſtandes ſich verriethe, als die Thätigkeiten ſind, welche in der Erkenntniß unſeres eigenen Ich zur Anwendung kommen und welche wir auf Unterſcheidung und Verbindung der Elemente unſeres Lebens zurückgeführt haben. In dem Ueberſetzen aber aus Worten in Gedanken, aus Zeichen des Aeußern in das Verſtändniß derſelben kommt uns die Macht des Verſtandes, d. h. der Formen unſeres Denkens nur in ihren Anfängen zur Einſicht; denn dieſes Ueberſetzen bildet ja nur den Beginn einer Reihe von Geſchäften, welche durch viele Glieder ſich fortſetzen muß, wenn ſie zu deutlich ausgeſprochenen Ergebniſſen führen ſoll. Daher haben wir die Beiſpiele von der Sprache auch nur herbeigezogen, um das zunächſt Liegende nicht außer Acht zu laſſen und auch minder Einſichtigen einen Blick auf die erklärende Macht der Form zu eröffnen. Die Auslegung aber, wenn ſie zum Verſtändniß des einzelnen Gedankens gekommen iſt, zieht alsdann auch ihre weitern Folgen herbei; ganze Reihen von Gedanken, zu künſtleriſchen oder wiſſenſchaftlichen Werken zuſammengeſtellt, erläutern ſich gegenſeitig in der Unterſcheidung ihrer Einzelheiten, in der Verbindung ihrer Theile; nur aus der rechten Verknüpfung und der rechten Unterſcheidung unſers Verſtandes geht uns der Sinn und Verſtand der vorliegenden Erſcheinung ſolcher Werke auf. Die Geſchichte der Menſchen bietet uns hiervon das fortlaufende Beiſpiel dar. Wenn wir das Leben eines Mannes begreifen wollen, ſo werden wir uns zu fragen haben, wie ſeine Erſcheinung die Umſtände gehoben oder verdunkelt haben, was in ſeinem ſinnlich erſcheinenden Leben ſein freier Entſchluß, was die Wirkung der Außenwelt war. Um dies ermeſſen zu können, haben wir die Folge ſeiner Lebensacte in Betracht zu ziehn und müſſen wir uns den Zuſammenhang ſeines Lebens ſo ununterbrochen als möglich darzuſtellen ſuchen. An Dunkelheiten wird es dabei nicht fehlen, Hypotheſen werden hinzutreten, um wo uns Thatſachen mangeln durch Erfindung die Lücken unſeres Verſtändniſſes zu ergänzen; aber dieſe Ausnahmen beſtätigen nur die Regel; denn der Verſtand erfindet die Hypotheſen nicht; er ruft nur die Phantaſie zu Hülfe um die Lücken der Ueberlieferung, der Kenntniß der Thatſachen zu ergänzen und ihm Erſcheinungen zuzuführen, welche er alsdann nach ſeinen Geſetzen bearbeiten kann; er thut dies nur deswegen, weil er ſeiner formenden Thätigkeit Genüge thun will, welche einen lückenloſen Zuſammenhang, eine abgeſchloſſene Form der Verbindung ſucht. Man veranſchaulicht ſich nun, welche Erfolge eine ſolche formende Thätigkeit des Ver-

ides hat. Wenn wir die Erſcheinungen betrachten, unter welchen
h unſern Ueberlieferungen Sokrates an Gift ſtarb, ſo werden
in ihnen ohne weiteres Nachdenken, welches zu unterſcheiden
ß, was er freiwillig that, was er unwillig litt, welches ſein
heres Leben und ſeinen gegenwärtigen Tod richtig zu verbinden
ß, in dieſen Vorgängen nichts Verſtändliches finden; nur eine
ihe von Erſcheinungen wird ſich in ihnen uns darſtellen, welche
muthenden Deutungen aller Art Raum geben könnte; man
rde in ihm ein gewöhnliches Opfer der Gerechtigkeit, einen
hnſinnigen Selbſtmörder, einen mit dem Muthe der Todesver-
tung pralenden Heuchler erblicken können, genug dieſe Erſchei-
ngen würden uns völlig dunkel bleiben. Erſt wenn wir unter-
iden lernen, was dem Sokrates ſelbſt, was ſeinen Umgebungen
ıſchreiben ſei, wenn wir ſeine Entſchlüſſe, ſeine Gedanken mit
ander und mit ſeinen Handlungen zu verbinden wiſſen, ſo daß
eine fortſchreitende Kette von Gründen und Folgen, von Wir-
gen und Gegenwirkungen bilden, werden wir den Sinn und
ſtand ſeines Lebensendes verſtehn können. Wir werden dabei
) nicht unterlaſſen dürfen die Einwirkungen ſeiner Zeit, des Cha-
ers ſeines Volkes, ja der ganzen alterthümlichen Denkweiſe,
welcher ſeine Handlungsweiſe hervorgewachſen iſt, in Anſchlag
bringen, genug wir werden noch weitere Verknüpfungen, welche
c die Perſon des Sokrates hinausgehn, anzuſchließen haben,
jedesmal, wenn uns eine ſolche Verknüpfung gelingt, wird
neues und weiteres Verſtändniß der vorliegenden Erſcheinung
uns eröffnen. So zeigt ſich uns die volle Macht der Form
Erklärung der Erſcheinung. Wir haben nichts weiter zu thun
die Elemente, aus welchen die Erſcheinung ſich zuſammenſetzt,
freien Thaten, welche einem jeden Subjecte zuzurechnen ſind in
Wechſelwirkung der Dinge, aus ihrer ſinnlichen Verwirrung
ziehn und ſie alsdann in eine andere richtige Verknüpfung unter
nder zu bringen, aus dieſer rein formellen Thätigkeit des Ver-
ides wird ſich Licht über die Gründe der Erſcheinungen ver-
ten. Doch vielleicht dürfte jemand einwenden, daß hierbei auch
: moraliſche, von der logiſchen unterſchiedene Beurtheilung der
ten und ihrer Bedeutung im Zuſammenhange der Dinge ſich
niſche und etwas Neues, vom Verſtande Hinzugebrachtes zum
rſtändniſſe beitrage. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß es
e moraliſche von der logiſchen verſchiedene Beurtheilung giebt;
: ihr haben wir hier nicht zu ſchaffen; ſie wird auf einem ge-
tern Eingehn in den Gehalt des vernünftigen Lebens beruhn
) wohl gewiß auch zur richtigern Schätzung menſchlicher Ver-
tniſſe beitragen können; aber wie früher der Logik und Meta-
ſik das Recht hat bewahrt werden müſſen über die Freiheit zu

entſcheiden, ehe die Moral über ſie urtheilen kann (239 Anm. 1), ſo müſſen wir auch den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft das erſte Urtheil über das Leben und ſeinen Gehalt zuſprechen, das moraliſche Urtheil wird ihnen folgen müſſen und nur zuſetzen können, was aus ihnen in genauerer Ueberlegung der Verhältniſſe und der Thatſachen fließt. Wie nahe wir ihm durch unſere Grundſätze gerückt werden, wird niemanden verborgen bleiben, welcher bedenkt, daß in der Unterſcheidung des Verſtandes Freiheit und Nothwendigkeit, in den Verbindungen des Verſtandes Fortſchritt und Grade des Lebens im Fortſchreiten zum Zwecke nicht unberückſichtigt bleiben können. So werden wir ohne Ausnahme dem Geſetze huldigen dürfen, daß ſoweit die Erklärung der Erſcheinungen von dem Standpunkte der einzelnen Dinge und ihrer Verhältniſſe zu einander abhängt, ſie nur durch die Form unſerer Unterſcheidungen und Verbindungen betrieben wird. Das Vorurtheil, welches die formale Thätigkeit des Denkens für beſchränkt hält und ihr namentlich nicht zugeſtehn will, daß ſie das Ueberſinnliche zu erkennen vermöge, beruht nur darauf, daß man ſelbſt eine zu beſchränkte Anſicht von ihr nährt, indem man glaubt ſie beruhe nur auf dem Schließen vom Allgemeinen auf das Beſondere. Man verſchließt ihr hierdurch die Erforſchung und Prüfung der allgemeinen Grundſätze ſelbſt und in die Erforſchung des Beſondern läßt man ſie nicht weiter eindringen, als die Bemerkung reicht, wie es den allgemeinen Grundſätzen ſich unterordnet. Die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze bleibt dabei in einem myſteriöſen Dunkel gehüllt und ebenſo dunkel bleibt es, wie wir der Verworrenheit der ſinnlichen Beſonderheit uns entziehen möchten. Wer dagegen ſein Auge darauf gerichtet hat, wie der Verſtand vom allgemeinen theoretiſchen Zwecke geleitet und im Blick auf die Verworrenheit unſerer ſinnlichen Ausgangspunkte, vom Streben, vom Willen zu wiſſen getrieben überall durch ſeine Unterſcheidungen und Verbindungen Form und Ordnung in den Stoff unſerer Gedanken zu bringen weiß, ſeine Grundſätze, ſeine Geſetze ſich ableitet, ſie in alle Winkel und Krümmungen der verwickeltſten Materien trägt, der wird ſchwerlich über die Beſchränktheit ſeines formalen Treibens klagen, viel eher den weiten Umfang ſeines unternehmenden Geiſtes zu groß finden, aber dennoch hoffen, daß er im Stande ſein werde in die verworrene Maſſe unſerer Kenntniß Ordnung und in das Dunkel der Erſcheinungen Licht zu bringen.

295. Wir dürfen aber nicht vergeſſen, daß in der Erklärung der Erſcheinungen aus der urſachlichen Verbindung Vorausſetzungen gemacht werden, unter welchen die urſachliche Verbindung ſelbſt ſteht und welche daher von ihr nicht erklärt

ben können. Wir ſetzen in ihr voraus, daß einzelne Dinge
, welche ihren Begriffen nach ein jedes ein beſtimmtes
mögen haben, daß dieſe Dinge in einer innern Entwicklung
Subjecte reflexiver Urtheile ihre Fertigkeiten bis zu einer
mmten Stufe gebracht haben, durch welche ſie befähigt
den als Kräfte in die Hervorbringung der Erſcheinungen
ugreifen, und endlich daß ihr Vermögen ſowohl als die
ihnen gewonnene Kraft ſie dazu befähigen in einander
ugreifen und in tranſitiver Thätigkeit als Subjecte tranſi=
e Urtheile ſich zu bewähren. Für dieſe letzte Vorausſetzung
he die beiden erſten in ſich ſchließt (283 f.), wird gefordert
den einzelnen Dingen ihr Vermögen nicht unabhängig von
nder, ſondern in einem paſſenden Verhältniſſe zu einander
ben iſt, daß auch die Reihen ihrer Entwicklungen, durch
he ſie ihre Fertigkeiten erworben haben, nicht unabhängig
einander, ſondern in einem paſſenden Verhältniſſe gewach=
ſind, damit ſie nun im Momente der Wechſelwirkung zu
m gemeinſchaftlichen Producte die Erſcheinung haben und
er Hervorbringung derſelben ihr Weſen verwirklichen können.
werden alſo zur Erklärung der Erſcheinungen aus der
chlichen Verbindung ein Band annehmen müſſen, durch
hes die einzelnen Dinge in ihrem Weſen und in ihrem
n, wie es innerlich ſich entwickelt und äußerlich in der
dlung zur Erſcheinung kommt, mit einander verbunden
den. Dieſem Bande ſich zu entziehn ſteht nicht in ihrer
ht; ſie ſind mit Nothwendigkeit ihm unterworfen; auch
vernünftiger Wille vermag gegen daſſelbe nichts, nicht allein
er nicht gegen die Nothwendigkeit ſtreitet, ſondern auch
er in dieſem Bande die Verwirklichung des Weſens, ſei=
Zweck, ſich betreiben ſieht. Selbſt dem Leiden, welchem
lebendigen Dinge durch dieſes Band unterworfen werden,
nen ſie ſich nicht entziehen wollen, weil es ihnen nur den
angspunkt für ein neues Thun und einen Antrieb für
ere Fortſchritte darbietet (280). So werden ſie von die=
Bande in ihrem ganzen Daſein und Leben beherſcht und
en ſich nicht weigern ihm eine höhere, ſie beherſchende
cht einzuräumen.

Bei der Erkenntniß der urſachlichen Verbindung unter lebendigen Dingen kann nicht bezweifelt werden, daß wir nicht allein ihr Vermögen und Verhältniß zu einander, ſondern auch den Grad ihrer Entwicklung, alſo die Folgen ihres frühern Lebens in Anſchlag bringen müſſen. Aber auch da, wo das Leben ſich uns verbirgt, wird man den Einfluß des Frühern auf das Spätere berückſichtigen und vorausſetzen müſſen, daß er eine beſtimmte Dispoſition der wirkenden Urſachen in die Wechſelwirkung bringt. Durch die urſachliche Verbindung wird keine andere Art der Verbindungen, welche der individuelle Begriff und das reflexive Urtheil gebracht haben, aufgehoben, ſondern nur übertragen auf die volle Verbindung, welche das Band um die einzelnen Dinge und ihr Leben ſchlingt. Indem die räumlichen Verhältniſſe ihre reale Bedeutung durch die urſachliche Verbindung erhalten (272) und in ihr die Dinge ſich darſtellen als äußerlich zu einander ſich verhaltend und in ihrer Aeußerlichkeit ſich gegenſeitig bedingend, behaupten auch die zeitlichen Verhältniſſe ihre reale Bedeutung, welche ſie vom Geſetze des Grundes und der Folge haben (246), und wenn auch die urſachliche Verbindung kein zeitliches Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung ſetzt, ſo nimmt ſie doch das zeitliche Verhältniß zwiſchen Grund und Folge in ſich auf. In dieſem Zuſammenhange bewahrt aber auch jedes einzelne Ding ſeine Selbſtändigkeit und die Freiheit ſeiner Thätigkeiten (277 Anm. 2), weil einem jeden ſein beſonderer Antheil an der Erzeugung der Erſcheinungen bleibt. Davon, daß die Dinge durch das Band der urſachlichen Verbindung einer höhern Nothwendigkeit unterworfen werden, einem Zwange unterliegen und einem Geſetze ſich unterordnen müſſen, welchem durch eine höhere Macht ſeine Ausführung geſichert iſt, können wir ſie nicht entbinden; aber das ihnen aufgelegte Geſetz und der Zwang, welchen die höhere Macht über ſie verhängt, wird auch leicht von ihnen ertragen werden, wenn ſie in der urſachlichen Verbindung den Beginn ihrer gegenſeitigen Verſtändigung erblicken und einſehn, daß die relative Freiheit, welche ihnen geſichert bleibt, ihnen die Möglichkeit gewährt unter dem höhern Geſetze ihren Zweck, die Verwirklichung ihres Weſens zu betreiben und zu erreichen.

Dritter Theil des Syſtems.

on der Erkenntniß des Allgemeinen und ſeines Grundes.

Sein auf das Sein einzelner Dinge beſchränkt bliebe, ſo
nichts ſein, was die einzelnen Dinge beherſchen und ſi
gen könnte in Gemeinſchaft mit einander zu ſtehn u
leben. Das beherſchende und zwingende Band unt
einzelnen Dingen kann nicht weder in dem einen, noch
andern Dinge für ſich genommen liegen, weil eben ih
einzelung durch daſſelbe aufgehoben werden ſoll; ebenſo
kann es in einem dritten einzelnen Dinge liegen, wei
dies nur in ſeiner Vereinzelung gegen ſie ſtehen wür
kann alſo nur in beiden zuſammen, in einem und dem
liegen und muß als ein Gemeinſames unter ihnen a
werden. Wenn Dinge unter dem Geſetze der Wechſelw
ſtehen, ſo werden ſie auch ein ſolches Geſetz der Wec
kung anzuerkennen haben; wenn ſie von ihm gezwunge
den, ſo müſſen ſie eine Macht anerkennen, welche ü
herſcht und ihre Kräfte zu einem gemeinſamen Produc
wendet; eine ſolche Macht iſt nur als ein allgemeine
denkbar; ſie bildet das allgemeine Band, welches alle
umfaßt, die in ihren Erſcheinungen Gemeinſchaft mit ei
haben. Nur durch ein ſolches allgemeines Band un
einzelnen Dingen oder Subjecten der Erſcheinung wird
erklären laſſen, daß ſie nicht ein jedes auf ſich beſchrän
in ſich verſchloſſen bleiben, ſondern in tranſitivem Thu
Leiden in einander eingreifend ein gemeinſames Leben
Dies würde als ein unerklärbares Wunder erſcheinen
wenn ſie nicht in ihrem allgemeinen Weſen eine urſprü
Gemeinſchaft hätten und als Glieder eines großen Ganz
zuſehn wären.

Wenn man das Sein des Allgemeinen ſchlechthin m
Nominalismus leugnet, ſo führt dies nicht allein deswe
Skepticismus, weil es die allgemeinen Grundſätze der Wiſſ
angreift, ſondern weil es auch die Mittheilung unter den
und mithin jedes Lehren und Lernen aufhebt; es würde vo
ſequenten Nominalismus nur das ſchlechthinnige Fürſichſe
Individuen in ihrem Weſen behauptet werden können, we
Ding die Macht hätte andere Dinge zu ergreifen und von
Dingen ſich ergreifen zu laſſen. Dieſen Folgerungen des

ismus iſt die Monadologie Leibnizens am nächſten gekommen,
m ſie die urſachliche Verbindung aufhob; aber ſo wie ſie aus-
rochen wurden, mußte ſich auch das Bedürfniß fühlbar machen
Lücke, welche dieſe Theorie ließ, durch ein Erſatzmittel auszu-
en, durch die Annahme der präſtabilirten Harmonie, welche
r nur einen idealen Zuſammenhang unter den Monaden zu
n ſchien, aber in dem Sinne des idealiſtiſchen Syſtems ihm
h in der That einen vollkommen realen Werth beilegte. An
erer Stelle haben wir nun nicht überhaupt das Sein des All-
meinen zu vertheidigen, da wir ſchon gezeigt haben, daß es im
genſatz zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern vorausgeſetzt
d (127) und daß auch die Weiſe, wie die Begriffe ihrem In-
te nach beſtimmt werden müſſen, vom Sein des Allgemeinen
t loskommen kann (217); wir haben aber hier zu zeigen, wie
gedacht werden muß ſeinem allgemeinen Begriffe nach und wer-
uns dabei nicht enthalten können auch darauf hinzuweiſen, daß
Gedanke der urſachlichen Verbindung von der gewöhnlichen
nkweiſe aus den leichteſten Zugang zu dem richtigen Begriff des
gemeinen anbahnt. Was das Letztere betrifft, ſo ſetzt er deut-
genug an das Licht, daß wir unter dem Allgemeinen keine
traction weder des Verſtandes noch der Einbildungskraft zu
hen haben, weil die Wechſelwirkung unter den einzelnen Din-
das Sein dieſer vorausſetzt und ſie als die nächſten Gründe
ſinnlichen Erſcheinung betrachtet, aber auch die Forderung hin-
gt, daß es eine allgemeine Kraft gebe, welche ſie einem höhern
ze unterwirft und ſie zwingt in Gemeinſchaft mit einander die
heinung zu begründen. Wir erfahren dieſe Macht des Allge-
nen über uns beſtändig, willig oder unwillig müſſen wir uns
fügen; an die Einwirkungen der Außenwelt zieht ſie uns heran,
von ihnen aus ſich uns aufdringenden Gewalt müſſen wir uns
achſen zeigen. Wenn wir einer ſolchen Macht uns unterworfen
n, werden wir der Meinung nicht Raum geben können, daß
den Gedanken des Allgemeinen nur aus der Vergleichung der
ge entnehmen könnten, indem wir Aehnliches mit Aehnlichem
mmenſtellen und alle Aehnlichkeiten in ein Bild der Einbil-
gskraft zuſammenfließen laſſen. Aus dem Blicke auf die
hſelwirkung ergiebt ſich uns aber auch erſt der vollſtändige
riff des Allgemeinen und der vollſtändige Beweis ſeiner Rea-
. Mag man es ein Ding oder eine Sache oder ein Geſetz
nen, genug es iſt, weil es in jedem und über jedes beſondere
g ſeine Macht beweiſt. Der vollſtändige Beweis des Allge-
nen in ſeiner ganzen Bedeutung liegt in der Wechſelwirkung,
ſie nicht allein die ſchon früher erwähnten Punkte, welche die
heit des Allgemeinen zeigen, beſtätigt, ſondern ſie auch ver-

vollſtändigt. Wenn wir für das Fortſchreiten im Wiſſen das Sein des Allgemeinen vorausſetzen müſſen, weil uns ſonſt die allgemeine Wahrheit für die Verbindung unſerer Gedanken fehlen würde (127); wenn wir näher eingehend auf die Betrachtung der einzelnen Dinge als der Gründe der Erſcheinung das Sein des Allgemeinen anzuerkennen haben, weil ſie als Gründe der Erſcheinung nur unter der Bedingung gelten können, daß ſie als Glieder eines größern Ganzen eine Stelle in demſelben ihrem Weſen nach behaupten müſſen (217), ſo ſehen wir nun durch den Gedanken der Wechſelwirkung ein, daß die Verbindung unſerer Gedanken abhängt von der Verkettung unſeres Lebens mit dem Leben anderer Dinge, welches uns nur allmälig belehrt und allmälig im Wiſſen fortſchreiten läßt, daß auch die beſtimmte Stelle, welche ein jedes Ding im Ganzen behaupten ſoll, abhängt von der urſachlichen Verkettung der Dinge, weil in ihr ein jedes Ding ſein Weſen wirkend zu bethätigen und zu verwirklichen hat. Wir werden hierdurch angewieſen, weder das beſondere Denken und die beſondern Thätigkeiten, noch die beſondern Dinge für ſich beſtehen zu laſſen, ſondern ſie in ihrem Wirken und in ihrer Wirklichkeit aneinander zu ſchließen; in den Erweiſungen ihres gemeinſamen Lebens ſehen wir den Grund für das Schließen auf das Allgemeine in der weitſten Bedeutung. Das Fortſchreiten im Wiſſen fordert das Allgemeine nur für das denkende Ding und die einzelnen Dinge (127); durch die Wechſelwirkung werden wir über die einzelnen Dinge hinaus geführt. Der Begriff des einzelnen Dinges fordert das Allgemeine nur für das Weſen und Vermögen der Dinge (217); die Wechſelwirkung aber fordert es auch für die Wirklichkeit und das Leben der Dinge, weil ſie im Handeln ſich erweiſen und ſomit nur immer der Kreis ihres Lebens ſich erſtrecken mag, in Gemeinſchaft mit den übrigen Dingen zu wirken ſich gezwungen ſehen. Daher bietet ſie auch das gemeinverſtändlichſte Mittel dar, um dem praktiſchen Menſchen die Nothwendigkeit begreiflich zu machen über das Beſondere hinauszugehn und es als ein wahres Sein unabhängig von aller menſchlichen Theorie zu betrachten. So wie das praktiſche Leben ganz auf dem Gedanken der urſachlichen Verbindung beruht (277) und der Wechſelverkehr zwiſchen uns und den äußern Dingen als einen durch höhere Gewalt gebotenen, unausweichlichen betrachten muß, ſo wie es an die Erfahrung ſich halten muß, ſo ſieht es das Allgemeine in den weiteſten Kreiſen vor ſich liegen, an ſie ſich herangezogen und kann ſich der Gewalt nicht erwehren,, welche ihm die Wahrheit des Allgemeinen aufdrängt. Der praktiſche Menſch hat es immer mit ſich und mit einzelnen Objecten ſeines Handelns zu thun; weit hinausſchweifende Blicke in das Ganze möchte er ſich eher verſagen, als ihm

ngen; aber die Natur ſeines Handelns und die Erfahrungen,
er macht, ſie geſtatten ihm nicht auch nur den geringſten
l an der Macht und Wahrheit des Allgemeinen, mit welchem
verwickelt ſieht. Unſer Zuſammenhang mit der Welt, wir
ihn ſuchen oder fliehen, er iſt da. Allen Dingen geht es
ms. Worin er auch gegründet ſein möge, ſeinen ſichern
wird er haben. Dieſer Schlußweiſe können wir uns nicht
n. Um ſo weniger, als unſer Zuſammenhang mit der Welt
durch unſer Leben und Handeln, ſondern unſer Leben und
ln durch jenen Zuſammenhang hervorgerufen wird. Von
Seite der Praxis und der Empirie iſt eher ein Uebermaß
ealismus, als der Nominalismus zu fürchten. Wir treten
er Leben nur durch die allgemeinen Kräfte, welche in unſerer
egen oder auch in noch höhern und allgemeinern Mächten
atur, und vom empiriſchen Geſichtspunkte aus bietet ſich da-
ichter die Anſicht dar, daß die Individuen Producte ihrer
)er der Natur, als daß die Arten und Gattungen Producte
ndividuen und bloße Verſtandesdinge ſind. Zu dem Extreme
ebermaße des Realismus, welches die Individuen nur als
inungen des Allgemeinen betrachtet, wird jeder getrieben wer-
welcher in den Individuen nicht wahre Subſtanzen erkennt,
n ſie nur als langedauernde Erſcheinungen, Erzeugniſſe ver-
er Verhältniſſe betrachtet und das Ewige in der Natur nur
Arten und Gattungen oder in den allgemeinen Geſetzen für
ndividuen erblickt. Das Allgemeine in den Arten und Gat-
, welches zu bemerken die Praxis und die Erfahrung nicht
n können, treibt uns alsbald zu höhern und höhern Allge-
iten empor, wenn wir den Zuſammenhang der Arten und
gen bedenken, wie keine ohne die andere ſein kann, das
der einen das Beſtehen der andern vorausſetzt, wie Organi-
nd Unorganiſches ſo in einander eingreifen, daß der Kreis-
er unter ihnen ſich vollziehenden Proceſſe nur unter der Vor-
ung der Wechſelwirkung unter ihnen ſich erhalten kann, weil
nde Kräfte und bewegte Maſſe beſtändig einander gegenſeitig
en. Was wir von dieſen Dingen ſehen und begreifen können,
ns nur annehmen, daß eine allgemeine präſtabilirte Harmonie,
eibniz ſich ausgedrückt hat, unter ihnen ſtattfinde, weil ſie
eine ſolche den Kreis ihrer Werke nicht betreiben könnten.
Ordnung finden ſie vor; ſie machen ſie nicht, ſie erhalten
r, indem ſie in ſie eintreten müſſen um ein jedes an ſeiner
für ſie ſeine Kräfte zu verwenden. So finden wir die ein-
Dinge abhängig vom Allgemeinen nicht allein in ihrem Be-
ſondern auch in ihrem Entſtehen. Man wird von dieſer
chtungsweiſe wohl ſagen können, daß ſie über den Kreis un-

ſerer Erfahrungen hinausgehe und zu hoch für den Menſchen ſei, aber man wird ſich ebenſo wenig verleugnen können, daß ſie aus unſern Erfahrungen uns aufgedrängt werde, ſowie wir es nehmen aus ihnen ein allgemeines Ergebniß zu ziehen. Nur viel wird die Erinnerung an den beſchränkten Kreis unſerer Erfahrungen Gewicht haben, uns bemerklich zu machen, daß wir dies keineswegs dem Zuge des praktiſchen Denkens und der Einbildung folgen dürfen, wenn wir die wiſſenſchaftliche Entſcheidung über die Wahrheit des Allgemeinen gewinnen wollen. Hieran mahnt uns auch das Uebermaß des Realismus, welches wir aus dieſem Zug hervorgehn ſehen. Die große Maſſe der Erfahrungen, welche uns die Macht des Allgemeinen über das Beſondere fühlen läßt, kann keinen vollſtändigen Beweis für die Realität des Allgemeinen in ſeiner weiteſten Bedeutung abgeben; alle Erfahrungen haben nur die Bedeutung von Beiſpielen, welche uns darthun können, daß die Forderungen unſerer Vernunft auch im empiriſchen Denken ihre Kraft bewähren. Unſer wiſſenſchaftliches Streben aber läßt uns nicht bei den Gedanken ſtehen bleiben, welche nur einen beſchränkten Kreis der bisherigen Erfahrung überblicken laſſen; die nothwendige Verkettung der Gründe und der Folgen, der Urſachen und der Wirkungen ſtellt ſich uns als Aufgabe für unſere Unterſuchung dar. Wir müſſen ihren Grund zu erforſchen ſuchen. Dabei können wir nun aber nicht zögern anzuerkennen, daß überall, wohin wir auch unſer Denken wenden mögen, das Werden der Dinge einen Zuſammenhang der Urſachen und der Wirkungen uns erblicken läßt und daß dieſer Zuſammenhang ſeinen Grund in einem nothwendigen Bande habe, welches über alle Gegenſtände unſeres Denkens ſich erſtreckt, weil wir ſie alle nach dem Geſetze der Wechſelwirkung zu beurtheilen haben. Dieſes nothwendige Band iſt das Allgemeine in ſeiner weiteſten Bedeutung. In jedem Dinge iſt es wirkſam, weil es ihm nicht geſtattet in ſeinem Daſein und Leben von den übrigen Dingen ſich abzuſondern; über ein jedes Ding hinaus erſtreckt es ſeine Macht, weil es alle Dinge an jedes Ding heranzieht. Aber dieſe Erkenntniß einer Macht des Allgemeinen über das Beſondere geſtattet nun auch nicht die Individuen nur als Erſcheinungen oder Producte des Allgemeinen zu betrachten; denn das nothwendige Band unter den beſondern Dingen ſetzt die beſondern Dinge voraus. Die Wechſelwirkung, welche auf das Allgemeine uns ſchließen läßt, kann nur unter der Bedingung ſtehen, daß beſondere Dinge in ihren Thätigkeiten in Wechſelwirkung mit einander treten; Wirkung und verurſachende Thätigkeit ſetzen ihre Subjecte voraus. Es iſt nur die vergeßliche Unart unſerer beſchränkten Gedanken, wenn wir im Aufſteigen zu einer höhern Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen die Stufen bei

, welche uns emporgetragen haben und noch immer ſtützen
So geſchieht es denen, welche ihre Abhängigkeit vom All-
ien bedenkend nicht eingedenk bleiben ihres Seins und ihres
, welches ſie dieſe Abhängigkeit fühlen ließ. Schon längſt
wir daran erinnern müſſen, daß ohne Allgemeines kein Be-
es, ohne Beſonderes kein Allgemeines ſein würde (127);
Gegenſeitigkeit beider Correlativbegriffe bleibt auch hier noch
ſern Gedanken beſtehn, nachdem wir das Allgemeine in ſeinem
ten Umfange den einzelnen Dingen entgegengeſetzt haben.

298. Das Sein des Allgemeinen wird in einem Gedan-
edacht werden müſſen, welcher die Gemeinſchaft der Dinge
ine bleibende ausdrückt. Denn die Wechſelwirkung, welche
das Allgemeine begründet werden ſoll, geht durch alle
lungen der Dinge in bleibender Weiſe hindurch; ſie ge-
ihrem Weſen an. Daher muß der Gedanke des Allge-
n der Begriffsform ſich anſchließen, welche dazu beſtimmt
ie bleibenden Gründe der Erſcheinungen auszudrücken.
die der individuelle Begriff das bleibende Weſen des ein-
Dinges darſtellen ſoll und alle beſondere und verän-
e Thätigkeiten des einzelnen Dinges in ſich begreift, ſo
ſt der allgemeine Begriff alle beſondere Weſen in
it ihren Thätigkeiten und iſt dazu beſtimmt die Geſammt-
erſelben darzuſtellen. So haben wir den beſondern und
llgemeinen Begriff als die beiden Arten zu erkennen, in
n unſer Denken in der Form des Begriffes überhaupt
ntwickelt. Daß keine dritte Art ſich ihnen zur Seite
ergiebt ſich aus ihrem Gegenſatz, denn ſie bezeichnen in
ie beiden Extreme in unſerer Begriffsbildung mit allen
Zwiſchengliedern und daher wird durch ſie die ganze
des Begriffs erfüllt.

Wir werden hier daſſelbe von den Formen des Begriffs zu
holen haben, was wir früher von den Formen unſerer ſinn-
Wahrnehmung (184 Anm. 2) und von den Formen des
ls (273 Anm. 1) geſagt haben, daß wir in unſerm Beſtre-
ie Entſtehungsgründe dieſer Formen zu erforſchen nicht von
llgemeinen Formen, ſondern von ihren beſondern Arten aus-
müſſen. In dem, was oben hierüber angeführt worden iſt,

ſerer Erfahrungen hinausgehe und zu hoch für den Menſchen ſ
aber man wird ſich ebenſo wenig verleugnen können, daß ſie a
unſern Erfahrungen uns aufgedrängt werde, ſowie wir es
nehmen aus ihnen ein allgemeines Ergebniß zu ziehen. Wi
viel wird die Erinnerung an den beſchränkten Kreis unſer
fahrungen Gewicht haben, uns bemerklich zu machen, daß wir
keineswegs dem Zuge des praktiſchen Denkens und der
folgen dürfen, wenn wir die wiſſenſchaftliche Entſcheidung
Wahrheit des Allgemeinen gewinnen wollen. Hieran
auch das Uebermaß des Realismus, welches wir aus
hervorgehn ſehen. Die große Maſſe der Erfahrungen, welche
die Macht des Allgemeinen über das Beſondere fühlen läßt,
keinen vollſtändigen Beweis für die Realität des Allgemeinen
ſeiner weiteſten Bedeutung abgeben; alle Erfahrungen haben
die Bedeutung von Beiſpielen, welche uns darthun können,
die Forderungen unſerer Vernunft auch im empiriſchen Denken
Kraft bewähren. Unſer wiſſenſchaftliches Streben aber läßt
nicht bei den Gedanken ſtehen bleiben, welche nur einen beſchr
ten Kreis der bisherigen Erfahrung überblicken laſſen; die
liche Verkettung der Gründe und der Folgen, der Urſachen
der Wirkungen ſtellt ſich uns als Aufgabe für unſere Unterſu
dar. Wir müſſen ihren Grund zu erforſchen ſuchen. Dabei
nen wir nun aber nicht zögern anzuerkennen, daß überall,
wir auch unſer Denken wenden mögen, das Werden der
einen Zuſammenhang der Urſachen und der Wirkungen und
cken läßt und daß dieſer Zuſammenhang ſeinen Grund in
nothwendigen Bande habe, welches über alle Gegenſtände
Denkens ſich erſtreckt, weil wir ſie alle nach dem Geſetze der
ſelwirkung zu beurtheilen haben. Dieſes nothwendige Band
das Allgemeine in ſeiner weiteſten Bedeutung. In jedem Ding
iſt es wirkſam, weil es ihm nicht geſtattet in ſeinem Daſein
Leben von den übrigen Dingen ſich abzuſondern; über ein jedes
Ding hinaus erſtreckt es ſeine Macht, weil es alle Dinge an jedes
Ding heranzieht. Aber dieſe Erkenntniß einer Macht des Allge-
meinen über das Beſondere geſtattet nun auch nicht die Individuen
nur als Erſcheinungen oder Producte des Allgemeinen zu betrach-
ten; denn das nothwendige Band unter den beſondern Dingen ſetzt
die beſondern Dinge voraus. Die Wechſelwirkung, welche auf das
Allgemeine uns ſchließen läßt, kann nur unter der Bedingung ſtatt,
daß beſondere Dinge in ihren Thätigkeiten in Wechſelwirkung mit
einander treten; Wirkung und verurſachende Thätigkeit ſetzen
Subjecte voraus. Es iſt nur die vergeßliche Unart unſerer be-
ſchränkten Gedanken, wenn wir im Aufſteigen zu einer höhern
Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen die Stufen bei

:n, welche uns emporgetragen haben und noch immer ſtützen
t. So geſchieht es denen, welche ihre Abhängigkeit vom All-
nen bedenkend nicht eingedenk bleiben ihres Seins und ihres
es, welches ſie dieſe Abhängigkeit fühlen ließ. Schon längſt
e wir daran erinnern müſſen, daß ohne Allgemeines kein Be-
res, ohne Beſonderes kein Allgemeines ſein würde (127);
Gegenſeitigkeit beider Correlativbegriffe bleibt auch hier noch
nſern Gedanken beſtehn, nachdem wir das Allgemeine in ſeinem
ſten Umfange den einzelnen Dingen entgegengeſetzt haben.

298. Das Sein des Allgemeinen wird in einem Gedan-
gedacht werden müſſen, welcher die Gemeinſchaft der Dinge
eine bleibende ausdrückt. Denn die Wechſelwirkung, welche
) das Allgemeine begründet werden ſoll, geht durch alle
dlungen der Dinge in bleibender Weiſe hindurch; ſie ge-
ihrem Weſen an. Daher muß der Gedanke des Allge-
en der Begriffsform ſich anſchließen, welche dazu beſtimmt
ie bleibenden Gründe der Erſcheinungen auszudrücken.
wie der individuelle Begriff das bleibende Weſen des ein-
n Dinges darſtellen ſoll und alle beſondere und verän-
he Thätigkeiten des einzelnen Dings in ſich begreift, ſo
iſt der allgemeine Begriff alle beſondere Weſen in
mit ihren Thätigkeiten und iſt dazu beſtimmt die Geſammt-
derſelben darzuſtellen. So haben wir den beſondern und
allgemeinen Begriff als die beiden Arten zu erkennen, in
)en unſer Denken in der Form des Begriffes überhaupt
entwickelt. Daß keine dritte Art ſich ihnen zur Seite
, ergiebt ſich aus ihrem Gegenſatz, denn ſie bezeichnen in
die beiden Extreme in unſerer Begriffsbildung mit allen
Zwiſchengliedern und daher wird durch ſie die ganze
e des Begriffs erfüllt.

Wir werden hier daſſelbe von den Formen des Begriffs zu
rholen haben, was wir früher von den Formen unſerer ſinn-
n Wahrnehmung (184 Anm. 2) und von den Formen des
eils (273 Anm. 1) geſagt haben, daß wir in unſerm Beſtre-
die Entſtehungsgründe dieſer Formen zu erforſchen nicht von
allgemeinen Formen, ſondern von ihren beſondern Arten aus-
müſſen. In dem, was oben hierüber angeführt worden iſt,

ſerer Erfahrungen hinausgehe und zu hoch für den Ver-
aber man wird ſich ebenſo wenig verleugnen können, d
unſern Erfahrungen uns aufgedrängt werde, ſowie wir
nehmen aus ihnen ein allgemeines Ergebniß zu ziehen.
viel wird die Erinnerung an den beſchränkten Kreis
fahrungen Gewicht haben, uns bemerklich zu machen, daß
keineswegeſ dem Zuge des praktiſchen Denkens und der
folgen dürfen, wenn wir die wiſſenſchaftliche Entſcheidung
Wahrheit des Allgemeinen gewinnen wollen. Hieran
auch das Uebermaß des Realismus, welches wir aus dieſem
hervorgehn ſehen. Die große Maſſe der Erfahrungen, welche
die Macht des Allgemeinen über das Beſondere fühlen läßt,
keinen vollſtändigen Beweis für die Realität des Allgemeinen
ſeiner weiteſten Bedeutung abgeben; alle Erfahrungen haben
die Bedeutung von Beiſpielen, welche uns darthun können,
die Forderungen unſerer Vernunft auch im empiriſchen Denken
Kraft bewähren. Unſer wiſſenſchaftliches Streben aber läßt
nicht bei den Gedanken ſtehen bleiben, welche nur einen beſchr
ten Kreis der bisherigen Erfahrung überblicken laſſen; die
liche Verkettung der Gründe und der Folgen, der Urſachen
der Wirkungen ſtellt ſich uns als Aufgabe für unſere Unterſu
dar. Wir müſſen ihren Grund zu erforſchen ſuchen. Dabei
nen wir nun aber nicht zögern anzuerkennen, daß überall,
wir auch unſer Denken wenden mögen, das Werden der Di
einen Zuſammenhang der Urſachen und der Wirkungen und
cken läßt und daß dieſer Zuſammenhang ſeinen Grund in
nothwendigen Bande habe, welches über alle Gegenſtände
Denkens ſich erſtreckt, weil wir ſie alle nach dem Geſetze der
ſelwirkung zu beurtheilen haben. Dieſes nothwendige Band
das Allgemeine in ſeiner weiteſten Bedeutung. In jedem Ding
iſt es wirkſam, weil es ihm nicht geſtattet in ſeinem Daſein
Leben von den übrigen Dingen ſich abzuſondern; über ein jed
Ding hinaus erſtreckt es ſeine Macht, weil es alle Dinge an jed
Ding heranzieht. Aber dieſe Erkenntniß einer Macht des All
meinen über das Beſondere geſtattet nun auch nicht die Indivi
nur als Erſcheinungen oder Producte des Allgemeinen zu betra
ten; denn das nothwendige Band unter den beſondern Dingen ſ
die beſondern Dinge voraus. Die Wechſelwirkung, welche auf
Allgemeine uns ſchließen läßt, kann nur unter der Bedingung ſ
daß beſondere Dinge in ihren Thätigkeiten in Wechſelwirkung
einander treten; Wirkung und verurſachende Thätigkeit ſetzen
Subjecte voraus. Es iſt nur die vergeßliche Unart unſerer
ſchränkten Gedanken, wenn wir im Aufſteigen zu einer
Stufe in der Erklärung der Erſcheinungen die Stufen bei

– welche uns emporgetragen haben und noch immer ſtützen
So geſchieht es denen, welche ihre Abhängigkeit vom All-
en bedenkend nicht eingedenk bleiben ihres Seins und ihres
– welches ſie dieſe Abhängigkeit fühlen ließ. Schon längſt
wir daran erinnern müſſen, daß ohne Allgemeines kein Be-
s, ohne Beſonderes kein Allgemeines ſein würde (127);
Gegenſeitigkeit beider Correlativbegriffe bleibt auch hier noch
ern Gedanken beſtehn, nachdem wir das Allgemeine in ſeinem
en Umfange den einzelnen Dingen entgegengeſetzt haben.

298. Das Sein des Allgemeinen wird in einem Gedan-
gedacht werden müſſen, welcher die Gemeinſchaft der Dinge
eine bleibende ausdrückt. Denn die Wechſelwirkung, welche
h das Allgemeine begründet werden ſoll, geht durch alle
dlungen der Dinge in bleibender Weiſe hindurch; ſie ge-
ihrem Weſen an. Daher muß der Gedanke des Allge-
en der Begriffsform ſich anſchließen, welche dazu beſtimmt
ie bleibenden Gründe der Erſcheinungen auszudrücken.
wie der individuelle Begriff das bleibende Weſen des ein-
n Dinges darſtellen ſoll und alle beſondere und verän-
he Thätigkeiten des einzelnen Dinges in ſich begreift, ſo
iſt der allgemeine Begriff alle beſondere Weſen in
mit ihren Thätigkeiten und iſt dazu beſtimmt die Geſammt-
derſelben darzuſtellen. So haben wir den beſondern und
allgemeinen Begriff als die beiden Arten zu erkennen, in
jen unſer Denken in der Form des Begriffes überhaupt
entwickelt. Daß keine dritte Art ſich ihnen zur Seite
, ergiebt ſich aus ihrem Gegenſatz, denn ſie bezeichnen in
die beiden Extreme in unſerer Begriffsbildung mit allen
i Zwiſchengliedern und daher wird durch ſie die ganze
n des Begriffs erfüllt.

Wir werden hier daſſelbe von den Formen des Begriffs zu
erholen haben, was wir früher von den Formen unſerer ſinn-
n Wahrnehmung (184 Anm. 2) und von den Formen des
eils (273 Anm. 1) geſagt haben, daß wir in unſerm Beſtre-
die Entſtehungsgründe dieſer Formen zu erforſchen nicht von
allgemeinen Formen, ſondern von ihren beſondern Arten aus-
müſſen. In dem, was oben hierüber angeführt worden iſt,

wird auch für den vorliegenden Fall die Rechtfertigung liegen. Doch tritt bei dieſem noch ein beſonderer Umſtand ein. Zu der erſten Art des Begriffs tritt nicht ſogleich, wie in den beiden andern Fällen, die andere Art, ſondern zwiſchen die beiden Arten des Begriffs ſchieben ſich die beiden Arten des Urtheils ein. Das Verfahren der formalen Logik iſt ein anderes; durch die gewöhnliche Praxis unſeres Denkens geleitet, läßt es ſogleich das Allgemeine in der Begriffsform uns bedenken und in der That liegen nicht unbedeutende Gründe für dieſen Gang ſeiner Gedanken vor. Denn daß wir auf das Allgemeine ſogleich in unſerm Denken geführt werden, zeigt die allgemeine Forderung der theoretiſchen Vernunft, welche durch Unterſcheidung und Verbindung den Gegenſatz zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm herbeiführt (127). Auch können wir für den individuellen Begriff die allgemeinen Begriffsbeſtimmungen der Arten und Gattungen nicht entbehren (217 f.), ja wir haben gegen die Anſicht der Senſualiſten geltend machen müſſen, daß wir früher das Allgemeine der Art- und Gattungsbegriffe erkennen, als den individuellen Charakter der einzelnen Dinge (220). So finden wir denn eine entſchiedene Neigung der wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſich ſogleich dem allgemeinen Begriff zuzuwenden; überall ſehen ſie ſich auf allgemeine Begriffe, allgemeine Geſetze, eine allgemeine Ordnung der Dinge hingewieſen; eine allgemeine Erkenntnißlehre auszubilden, eine allgemeine Natur der Dinge zu erkennen und wie noch ſonſt die Aufgaben der Wiſſenſchaft gefaßt werden möchten, ſchien vor allem andern nothwendig zu ſein. Der Realismus, welcher die Wahrheit des Allgemeinen behauptet, iſt daher auch die urſprüngliche Vorausſetzung der Wiſſenſchaft geweſen und es konnte ſich daran leicht die Meinung anſchließen, daß ihre Aufgabe überhaupt nichts weiter ſei, als das Allgemeine zu erkennen. Es wird ſchwer halten gegen dieſe vorherſchende Neigung allgemeine Begriffe in die erſte Reihe zu ſtellen mit Erfolg anzukämpfen. Aber ohne Gefahren iſt ſie nicht. Den Uebertreibungen des Realismus hat ſich der Nominalismus entgegenſetzen müſſen und er iſt in gutem Rechte geweſen, ſoweit er nur darauf gedrungen hat, daß wir mit abſtracten Allgemeinheiten uns nicht begnügen können, daß wir auch die beſondern Dinge beachten, ja auf die kleinſten Beſonderheiten eingehn ſollen, nur hätte er nicht behaupten ſollen, daß alles Allgemeine nur eine Abſtraction unſeres Verſtandes oder unſerer Einbildungskraft ſei. Gegen dieſe Uebertreibungen des Realismus und nur gegen ſie kämpft nun auch die Stellung an, welche wir dem allgemeinen Begriff zu den übrigen Formen unſeres Denkens geben müſſen. Wir können davon nicht ablaſſen, daß die Erklärung der Erſcheinungen mit dem Gedanken der individuellen Dinge beginnen muß

:m ſie an einander ſcheinen, bringen ſie die Erſcheinung
Daher iſt auch der individuelle Begriff das erſte, was
en müſſen. Der Standpunkt unſeres Forſchens, welchen
in unſerm Ich, einem individuellen Dinge, finden, läßt
dem Begriffe eines ſolchen Dinges aus, dem andere ähn-
griffe ſich zur Seite ſtellen, in das Gebiet der überſinnli-
ünde eindringen. Wenn auch allgemeine Begriffe zur Be-
g der individuellen Begriffe zu Hülfe gerufen werden
ſo treten ſie doch nur unſelbſtändig, als Beſtimmungen
n andern auf und haben noch nicht die Bedeutung eines
igen Weſens, einer Subſtanz, d. h. ſie werden noch nicht
rete Begriffe gefaßt. Zu dem individuellen Begriff geſellt
t alsdann ſogleich das reflexive Urtheil; denn er würde
ſich begreifen, wenn er nicht die Thätigkeiten ſeines Um-
ſich faßte; er würde ein abſtracter Gedanke, todt, wie
Abſtraction, bleiben, wenn das lebendige Ding, welches
llt, in ſeinen Lebensacten ſich nicht beſonderte. Erſt durch
nſchluß des reflexiven Urtheils an den individuellen Begriff
aus ſeiner todten Abſtraction gezogen und ſtellt ſich als
retes, lebenvolles Ganzes dar, welches durch ſeine freien
das Beſonderſte der Erſcheinungen eindringt. So haben
hn, wie das anfangs todte und unentwickelte Weſen des
llen Dinges erſt in der Reihe ſeiner freien Thaten die
keit ſeines Weſens gewinnt. Aber das reflexive Urtheil
ch das tranſitive herbei. Auf ſeine beſondern Thätigkeiten
einzelne Ding angewieſen, weil es leidet, unter Beſchrän-
ſeiner Thätigkeit ſteht; nur unter der Wechſelwirkung mit
Dingen kann es ſich entwickeln. Hierdurch wird ihm die
ſeiner Thätigkeiten angewieſen, aber auch ſeine Wirkſamkeit
Außenwelt eröffnet, indem es in Leiden und in Thun unter
igen Dingen der Welt ſteht. Wir lernen hieraus die
digkeit kennen den einzelnen Dingen ein freies Handeln
hn, durch welches ſie in einander eingreifen und gegenſeitig
Leben ſich beſtimmen; ſie ſtellen ſich nun als lebenvolles
dar, als Glieder einer zuſammengehörigen Welt, welche
ngewachſen iſt in allen zu einander paſſenden Beſonderhei-
fortſchreitenden Entwicklungen ihres Daſeins. Erſt durch
inſicht in die tranſitive Thätigkeit der beſondern Dinge
wir zur Erkenntniß des allgemeinen Bandes, welches ſie
zu einem gemeinſamen Werke in der Hervorbringung der
ung, aber auch in der Entwicklung ihres Lebens und in
wirklichung ihres Weſens; erſt hierdurch erkennen wir, daß
band nicht eine todte Abſtraction iſt, ſondern eine lebendige
welche ſie alle in die Fülle der Beſonderung ihres Lebens

treibt, und daher geht auch erſt hierdurch der Begriff des Allgemeinen in ſeiner concreten Bedeutung uns auf. Wie ganz anders ſtellt ſich nun, nachdem wir durch das reflexive und tranſitive Urtheil hindurchgegangen ſind, der allgemeine Begriff uns dar, als in dem erſten Momente, in welchem er ſich in ſeiner Beziehung zum individuellen Begriff uns aufdrängte. Da war nur von einem Zuſammengehören der Dinge die Rede; wir durften das einzelne Ding nicht ohne ſeine allgemeine Art, nicht bloß an ſich denken, weil es als Grund der Erſcheinung gedacht werden ſollte (217); aber nur ein Zueinandergehören der Dinge, ein Zuſammenſein derſelben, in welchem ſie an einander ſcheinen, eine Aehnlichkeit derſelben in ihrer Art und Gattung ergab ſich uns hieraus; dagegen jetzt werden wir ſie uns zu denken haben als mit einander auf das innigſte verbunden, in einem Ineinandereingreifen ihrer Lebensacte, gegenſeitig ſich hemmend, erregend und fördernd in ihrer Entwicklung. Wer dies überlegt, wird nicht daran zweifeln, daß der allgemeine Begriff in ſeiner concreten Bedeutung erſt durch das Hindurchgehen durch die Urtheilsformen gewonnen wird. Jede andere Weiſe zu ihm emporzuſpringen führt nur zur abſtracten Auffaſſung des Allgemeinen. Daher bleiben wir bei der Kurzſtellung der vier Formen unſeres überſinnlichen Denkens ſtehen, welche wir in unſerm Syſtem durchgeführt haben. Da wir ſie zu einer Ueberſicht über dieſelben gelangt ſind, wird es nicht unzweckmäßig ſein kurz ihr Verhältniß zu einander und ihre Bedeutung für die Erklärung der Erſcheinungen wiederholend zu erörtern, indem wir dabei die ſchon früher gebrauchten Formeln anwenden. Unſer Syſtem iſt ſehr einfach. Es läßt ſich in folgendem Schema zuſammenſtellen.

1.
Individueller Begriff.

2. Reflexives Urtheil. — 3. Tranſitives Urtheil.

4.
Allgemeiner Begriff.

Vom individuellen Begriff müſſen wir ausgehn um die Erſcheinung (φ) zu erklären, weil es einleuchtet, daß nur aus dem Anerſcheinen verſchiedener Subjecte die Erſcheinung erklärt werden kann. Der individuelle Begriff führt aber zum reflexiven Urtheil, weil das einzelne Subject die veränderliche Erſcheinung nur durch ſeine veränderlichen Thätigkeiten begründen kann, ſich ſelbſt beſtimmend in der Reihe ſeiner Lebensacte. Das Ding geht nun hindurch durch die Reihe ſeiner freien Thaten ($f + f' + f'' \ldots$) ſein Weſen verwirklichend und offenbarend. So gelangen wir zur Beſonderung der relativen Allgemeinheit, welche im individuellen

begriff das einzelne Ding als den allgemeinen Grund einer Reihe
on Erſcheinungen nur in abſtracter Weiſe ſetzt. Aber keine der
einen Thaten kann ohne ihre Beziehung zu der Erſcheinung ge-
acht werden, deren Grund ſie ſein ſoll; in dieſer Beziehung muß
e in Verbindung gedacht werden mit dem Factor, welcher ge-
einſchaftlich mit ihr die Erſcheinung hervorbringt; an f müſſen
ir f, an f' müſſen wir f' anſchließen u. ſ. w. und werden hier-
urch auf das tranſitive Urtheil geführt, weil wir für die Voll-
ehung der Reihe der Thaten $f + f' + f'' \ldots$ ein anderes
ubject ſetzen müſſen, deſſen Thaten in die Thaten des erſten
ubjects eingreifen. Erſt ſo kommen wir zu der Erklärung der
eihe der Erſcheinungen, indem wir $\varphi = ff$, $\varphi' = f'f'$ erkennen.
ir haben nun aber die Begriffe zweier Individuen, $A = f +$
$+ f'' \ldots$, $B = f + f' + f'' \ldots$, deren Thätigkeiten ſo ge-
acht werden, daß f paſſen muß für f, f' paſſen muß für f'; nur
nter dieſer Bedingung können beide ihr Leben und ihr Weſen ge-
innen. Was knüpft dieſes Band der Gemeinſchaft, der Ueber-
ſtimmung paſſender Thaten unter Individuen, welche ihr ſelb-
ndiges Leben, ihren eigenen Willen haben? Nur das Allge-
eine, welches ſie alle umfaßt, ſie alle ergreift und an einander
eſſelt hält, kann als Grund ihrer Uebereinſtimmung, ihres In-
andereingreifens angeſehn werden. So werden wir von dem
en der einzelnen Dinge in ihrer Wechſelwirkung zu der höhern
emeinheit emporgeführt, zu dem allgemeinen Begriff $(A + B)$, wel-
r keine todte Abſtraction iſt, weil er die Dinge zu ihrem Leben er-
t und in ſeiner allgemeinen Macht umfaßt. Es iſt eine Be-
ung in der Entwicklung dieſer unſerer Gedankenformen, welche
von oben nach unten führt, um uns alsdann wieder zurück
weiter nach oben zu leiten. Vom individuellen Begriff, wel-
wir zunächſt im Begriff unſeres Ich beglaubigt finden, werden
zuerſt hinabgezogen in die Beſonderheiten ſeiner Thaten und
en ſie im reflexiven Urtheil kennen; da erfüllt ſich zuerſt der
tracte Gedanke des allgemeinen, noch unbeſtimmten individuellen
riffs; die beſondern Thaten des einzelnen Dinges führen uns
auf andere beſondere Thaten anderer Dinge, welche in ſein
en eingreifen, und durch das tranſitive Urtheil werden wir nun
der emporgeführt zu den individuellen Begriffen anderer Dinge
die Verbindung dieſer Dinge mit einander in den Beſonder-
en ihres Lebens ruft in uns den Gedanken des höhern Allge-
nen wach, welcher uns nun das Allgemeine und in ſeiner höch-
Spitze die Welt als ein Concretes, mit allem Beſonderſten
Erfüllten erkennen läßt. So lernen wir unſer Ich im Fortgange
es Lebens, in Leiden und Thun mit der übrigen Welt ver-
den, und in unſerm Ich das Ganze der Welt erkennen.

Schließen wir den Blick auf das allgemeine Princip unſeres wiſſenſchaftlichen Forſchens mit in die Berechnung ein, ſo werden wir erkennen, daß wir vom Allgemeinen ausgehn und zu ihm zurückgeführt werden. Zuerſt liegt uns der Gedanke an das Wiſſen überhaupt vor, an das allgemeine Object aller Erkenntniß, aber nur in ganz unbeſtimmter Faſſung; wir bemerken, daß wir in das Beſondere eingehn müſſen um ſeinen Gehalt zu erkennen; wir werden alsdann auf das einzelne Ding geführt, in deſſen Beſonderheiten wir uns verſenken müſſen um von ihnen wieder auf den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge zurückzukehren, welcher nun ſeinen Inhalt in der Gliederung ſeiner Beſtandtheile erhalten hat. Von der Begriffsform wird man nun aber ſagen können, daß ſie in ihrer doppelten Art die beiden Formen des Urtheils in die Mitte nimmt um ſich als den Anfang und das Ende unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß in der Erklärung der Erſcheinungen darzuſtellen. Die Formen des Urtheils können angeſehn werden als das Mittel, durch welches wir zur vollſtändigen Erkenntniß des individuellen Begriffs und in ihm auch des allgemeinen Begriffs gelangen ſollen. Es wird aber dabei feſtgehalten werden müſſen, daß die Mittel im Erfolg nicht verloren gehn, ſondern bewahrt werden müſſen. Man wird daher wohl ſagen können, daß es der Zweck der Wiſſenſchaft ſei den vollſtändigen Begriff, das Weſen und die ewige Wahrheit der Dinge zu erkennen, man wird aber auch hinzuſetzen müſſen, daß es als ein Erfolg des Lebens und Wirkens der Dinge erkannt werden müſſe, wenn die ewige Wahrheit der Dinge im allgemeinen Begriff ſich uns darſtellt. Nur in ſolcher Weiſe kommen wir von der abſtracten Auffaſſung der Wiſſenſchaft los, welche in ihr nur die Erkenntniß des ewigen Weſens oder der Subſtanz ſucht und darüber den Gehalt des Lebens vergißt, ohne der entgegengeſetzten Abſtraction uns hinzugeben, welche nur im Leben das Wahre ſieht (257 Anm.).

299. Die Wechſelwirkung unter den einzelnen Dingen erkennen wir zunächſt an der Abhängigkeit, in welcher ſie in der Entwicklung ihres Lebens von einander ſind. Aus ihr ergiebt ſich jedoch nur, daß einzelne Dinge mit einzelnen Dingen durch ein allgemeines Band verbunden ſind; es folgt aber daraus nicht, daß jedes einzelne Ding mit allen Dingen in Verbindung gedacht werden muß. Auch durch die Weiſe, wie das Allgemeine als bleibendes Merkmal der einzelnen Dinge ſich darſtellt, werden wir nur zu der Annahme einer beſchränkten Verbindung von Individuen zu Arten und Gattungen

e zwar in das Unbeſtimmte hinaus verweiſt (218),
ht unbedingt das Allgemeine als alle Dinge in
) fordert. Wenn wir von der Erklärung der Er-
)gehn, ſo werden wir nun allerdings zu der For-
rt, daß alle Dinge, welche mit uns in Gemein-
) zukommenden Erſcheinungen begründen, mit uns
dem Gedanken des Allgemeinen umfaßt werden
ın damit wir Empfindungen von ihnen erhalten,
ſcheinungen von ihnen wahrnehmen können, müſ-
eizen und in Wechſelwirkung mit uns ſtehn; es
ch das Band des Allgemeinen ſie und uns verei-
und unſer Ich ſtellt ſich hiernach als der Mit-
in welchem die Verbindung aller der Dinge, von
eine Erfahrung haben, ſich beweiſt. So weit
eis unſerer Erfahrungen reicht, haben wir auch
des Allgemeinen zu erſtrecken. Aber es würde
denkbar bleiben, daß nicht alles Sein zu unſerer
und Wahrnehmung käme und daß alſo das All-
lches wir zu begreifen hätten, nicht das Allge-
Sein Umfaſſende wäre. Nur ſo viel würde ge-
ß wir von den Dingen, welche außer dem allge-
ande blieben, auch durchaus nichts zu wiſſen ver-
wir von ihnen keine Zeichen ihres Daſeins hätten,
ns alſo ſo gut wie nicht vorhanden wären. Aber
g unſerer Vernunft muß uns auch über dieſes
ıwegſetzen. Sie geht auf das Wiſſen aller Wahr-
ın daher keine uns unzugängliche Wahrheit des
men. Daher müſſen wir ein Allgemeinſtes ſetzen,
beſondere Sein umfaßt und in eine Verbindung
ſetzt. Wir bezeichnen dieſes Allgemeinſte mit dem
Welt und die ganze Welt zu erkennen muß uns
abe der vollſtändigen und in ſich abgeſchloſſenen
:rſcheinen. In ihr haben wir ein vollſtändiges
Dinge zu ſehen, welches in einem vollſtändigen
Begriffe ſich darſtellen ſoll (218), aber auch dieſe
Weſen und ihrem Begriffe nach in Wechſelwirkung
ı zuſammenhängenden Verlaufe ihres Lebens ſetzt.

Man hat den Begriff der Welt auch in einer weitern Bedeutung genommen und in dieſem Sinn von einer Vielheit der Welten geſprochen. Bald nahm man an, daß viele Welten nach einander, bald daß viele Welten neben einander beſtänden. Aber es iſt auch deutlich genug, daß man meiſtens unter ſolchen Welten nur mehr oder weniger gegen einander abgegrenzte Syſteme von Dingen oder Perioden der Entwicklung verſtand, welche doch nicht völlig ohne urſachliche Verbindung oder Zuſammenhang der Gründe und der Folgen beſtänden. Man wird wohl beſſer thun, wenn man zur Annahme ſolcher ſtärker oder ſchwächer ſich abſetzenden Glieder der allgemeinen Ordnung getrieben werden ſollte, ſie mit dem Namen von Weltſyſtemen zu bezeichnen und den Namen der Welt für den Zuſammenhang aller Dinge ſich vorzubehalten. Nur in ſolchen Lehren, welche den urſachlichen Zuſammenhang und die geſetzmäßige Folge der Entwicklungen an irgend einer Stelle ganz unterbrechen, iſt die Annahme möglich, daß es mehrere Welten im ſtrengen Sinne des Wortes gebe. Daher hat das atomiſtiſche Syſtem am meiſten ihr nachgehangen. Für daſſelbe, wenn es jedes Atom für ſich, durch das Leere abgeſondert von allen übrigen Atomen ſetzt, beſteht in Wahrheit gar keine Welt, ſondern ein jedes Atom bildet eine Welt für ſich, wenn aber mehrere Atome zuſammengeballt ein Syſtem zu bilden ſcheinen, ſo iſt dies eben nur ſcheinbar und die ganze Lehre der Atomiſten von vielen Welten läuft nur darauf hinaus uns vorſtellig zu machen, wie es uns ſcheinen könne, daß bei völliger Sonderung aller Individuen von einander doch eine Verbindung unter ihnen ſtattfände. Sie ergeht ſich in reinen Phantasmen über Möglichkeiten des Scheins. Wie nun alle Lehren, welche eine Vielheit der Welten im ſtrengen Sinne des Wortes als möglich ſich denken möchten, zu phantaſtiſchen Vorſtellungen geführt werden müſſen, wird aus unſerm Satze deutlich ſein. Die Welt, zu welcher wir gehören, hängt zuſammen, ſo weit unſere Erfahrungen reichen, kommen ihre Erſcheinungen uns zu; die Dinge der Welt begegnen ſich in uns in ihren Wirkungen; durch uns hindurch geht ihr Verkehr unter einander, ſo weit wir ihn bemerken können; er wird auch wohl noch weiter hinaus ſich erſtrecken; aber davon müſſen wir erſt die Zeichen empfangen, wenn wir es zu wiſſenſchaftlicher Kunde uns bringen ſollen. Dieſe Welt iſt unſere Welt nur, ſoweit in uns ihre Wirkungen ſich kund thun; alles aber, wovon wir eine Kunde haben, iſt ihr zuzurechnen, weil es mit uns in urſachlicher Verbindung ſteht. Sollte nun angenommen werden, daß außer dieſer Welt noch eine andere beſtände, ſo würden wir von ihr behaupten müſſen, daß wir von allen Zeichen abgeſchnitten wären, welche auf ſie ſich deuten ließen, und nur eine völlig vage Phantaſie könnte ſich in den Vorſtellungen ergehen

elche wir uns von ihr bilden könnten. Dem ernſten Geſchäft der Wiſſenſchaft ſollen ſolche Gedanken fern bleiben. Sie haben es it leeren Möglichkeiten zu thun. Dennoch werden wir auch iche Möglichkeiten zu bedenken nicht gänzlich zurückweiſen können, eil das Vermögen unſerer Vernunft weit über den Kreis unſerer gegenwärtigen oder bisherigen Erfahrungen hinausgehend in eine beſtimmte Weite des Seins uns hinausblicken läßt. Aber wir erden uns dabei ſagen müſſen, daß auch die Vernunft kein ande- s Sein anerkennen kann als das in irgend einer gegenwärtig hon gemachten oder künftig zu machenden Erfahrung ihr zugäng- iche, und wie es alsdann auch uns zukommen möchte, ſo wird es ch uns beweiſen müſſen in Zuſammenhang mit uns und mit un- ſerer Welt. Hierauf weiſt der Gedanke uns hin, welcher uns nur eine Welt annehmen läßt, weil die Vernunft alles Sein zu erken- nen ſtrebt und vorausſetzen muß, daß alles Sein ihr zugänglich iſt.

300. Wie in allem unſerem wiſſenſchaftlichen Denken, ſo aben wir auch in der Erforſchung der Welt zwei Elemente zuerkennen, von welchen das eine das Material für unſer nken uns liefert, das andere aus der Forderung unſerer rnunft ſtammt, welche über alles wirkliche Erkennen hinaus t lückenloſen Zuſammenhang und die Vollſtändigkeit der zu rſchenden Wahrheit uns verſpricht. Das erſte Element weiſt uns an den perſönlichen Standpunkt unſeres Denkens, die Erſcheinungen, welche uns zukommen, und findet in n den Mittelpunkt, von welchem aus wir über das Allge- eine uns verſtändigen ſollen. Was von dieſem Standpunkte sgeht, wird auch immer nur auf eine perſönliche Bedeutung nſpruch machen können. Es ſind perſönliche Erfahrungen, erſönlich uns zukommende Ueberlieferungen, welche uns einen inblick in die wirkliche und anſchaulich uns vorliegende Welt hun laſſen. Sie erweitern ſich mehr und mehr, ſie verſprechen n das Unermeßliche ſich zu erweitern; wir können uns aber ch von dieſer Seite her nicht davon verſichern, daß ſie jemals ollſtändig ſein werden, und den perſönlichen Standpunkt, von elchem ſie ausgehn, verlaſſen ſie nicht; eine Beſchränktheit ines Geſichtskreiſes laſſen ſie immer befürchten. Das zweite lement dagegen macht ſich von dieſem perſönlichen Stand- nkte los, indem es auf die Forderung der Vernunft ſich

ſtützt, auf den Willen zu wiſſen, welchen jeder wiſſenſchaftlich Denkende anzuerkennen hat. Aus ihm fließen die ſchlechthin allgemeinen Geſetze des Denkens, welche für jedes Subject und jedes Object der Wiſſenſchaft ihre Gültigkeit behaupten. Sie umfaſſen dieſe Geſetze, wie ſie in den Formen unſeres Denkens und in den Kategorien des Seins ſich ausſprechen, die ganze Welt und machen ſich geltend als Grundſätze, nach welchen jedes mögliche Sein gedacht werden muß. In dieſem Sinn fordern ſie auch die Wechſelwirkung und das Band des Allgemeinen, welches die Wechſelwirkung begründet, für alles, was im Werden iſt und im Werden des Wiſſens von uns erkannt werden kann. Nur auf dieſem Elemente beruht die Ueberzeugung vom Sein des Allgemeinſten und von der Einheit der Welt, welche alles in geſetzmäßiger Verbindung und in Uebereinſtimmung mit allem erhält.

In einer ſehr gewöhnlichen Täuſchung glaubt man durch die wiſſenſchaftliche Ausbildung unſerer Erfahrungen über den perſönlichen Standpunkt unſeres Denkens hinauszukommen und zu einer völligen Allgemeingültigkeit der Erkenntniſſe ſich zu erheben. Sie beruht darauf, daß man durch die Mittheilung der Erfahrungen, durch die Ausgleichung ihrer Ergebniſſe ſich dagegen geſichert meint einem gegründeten Widerſpruch zu begegnen, welcher von andern wiſſenſchaftlich denkenden Menſchen ausgehn könnte. Wir wollen dieſe Sicherheit nicht beſtreiten; es iſt aber offenbar, daß ſie nur für den beſchränkten Kreis der Mittheilung gilt, in welchem die wiſſenſchaftliche Ausbildung der Erfahrungen ſich vollzieht, und alſo höchſtens eine Allgemeingültigkeit des wiſſenſchaftlichen Denkens für die Menſchen verbürgen kann. Unter der Vorausſetzung, daß man weiter mit der Wiſſenſchaft nicht reichte, würde es als eine Sache der Uebereinkunft ſich herausſtellen, daß wir das für wiſſenſchaftlich wahr erklärten, was unter Menſchen nicht beſtritten werden könnte. Die Erfahrungswiſſenſchaften gehn von dieſer Vorausſetzung aus, wenn ſie den Menſchen und die Natur ſchildern, wie ſie uns erſcheinen. Auch die allgemeinen Arten und Gattungen der Dinge, welche wir anzunehmen pflegen, ſelbſt die Menſchenart nicht ausgenommen, in deren Ueberlieferungen die Wiſſenſchaft ſich entwickelt, tragen die deutlichen Spuren davon an ſich, daß ſie vom menſchlichen Standpunkte ausgegangen ſind, und der menſchliche Standpunkt gehört zu unſerm perſönlichen Standpunkte. Wenn wir die Dinge, ihre Arten und Gattungen nach ihren ſon-

hen Erſcheinungsweiſen überſichtlich uns ordnen, ſo treiben wir
ne Zweifel ein Werk, welches zu unſerer Orientirung in unſerer
elt nicht entbehrt werden kann; aber die Weiſe, wie wir dabei
f die irdiſchen Dinge oder auf unſern Geſichtskreis von der
de aus uns beſchränkt ſehen, wie unſere menſchliche Empfindungs-
kſe zur Eintheilung der Natur angewandt wird, ſollte uns doch
hl daran erinnern, daß wir mit allen ſolchen Hülfsmitteln für
e Wiſſenſchaft nur den perſönlichen Geſichtskreis unſeres Denkens
n ein Kleines erweitern, nur für die Uebereinſtimmung unſerer
edanken mit den Gedanken anderer Menſchen ſorgen und das zu
er Sache allgemeiner Ueberlieferung machen, was urſprünglich
f den engern Kreis unſeres Bewußtſeins beſchränkt war. Von
er andern Ordnung ſind die Elemente unſeres Denkens, welche
n dem allgemeinen Geſetze unſerer Vernunft für die Bearbeitung
s ſinnlichen Materials ausgehn. Wenn wir uns herausnehmen
rfen das Vernünftige von dem zu unterſcheiden, was wir von
nſerm perſönlichen und auch von unſerm menſchlichen Standpunkte
s denken müſſen (85 Anm.), ſo dürfen wir von jenem behaup-
n, daß es nicht allein für alle Menſchen, ſondern auch für alle
ernunft, ſelbſt für die ſchlechthin wiſſende, ſeine Gültigkeit be-
nſprucht. In dieſem Sinn ſtellen wir allgemeine Geſetze für alle
ſcheinungen und Gründe der Erſcheinungen nach den Grundſätzen
Vernunft auf; ſie machen Anſpruch darauf nicht allein für die
herige Erfahrung und nicht allein für unſern perſönlichen Stand-
kt zu gelten. Schon die Betrachtung der mathematiſchen Ge-
e führt uns über den relativen Sinn des Allgemeingültigen hin-
, wenn ſie auch nur zur Beſtimmung der Verhältniſſe unter
Erſcheinungen dienen ſollen. Einen noch höhern Anſpruch
r haben die Grundſätze, welche das Sein, Leben und Weſen
Dinge uns beurtheilen laſſen, auf die Betrachtung der ganzen
elt in ihrem geſetzmäßigen Zuſammenhange, weil ſie uns die
ahrheit des Ueberſinnlichen aus den Verhältniſſen der Erſchei-
ung heraus zur Erkenntniß bringen ſollen. Daß alle Vernunft
eſen Zuſammenhang anzuerkennen habe, kann in keiner Wiſſen-
haft bezweifelt werden, welche nur nach dieſen Grundſätzen die
inge der Welt denken kann. Sie ſtellen ſich als Ausflüſſe des
illens der Vernunft dar, welcher auf das Wiſſen gerichtet iſt,
d von jeder Vernunft, welche das Wiſſen will, werden ſie daher
ch beachtet werden müſſen. Wenn daher auch die Welt von
em jeden denkenden Dinge von ſeinem Standpunkte aus betrach-
werden und ſich ihm anders darſtellen muß als andern Dingen,
lche ſie von andern Standpunkten aus auffaſſen, jedes denkende
ng alſo eine ihm eigene Welt in ſeinem Innern hegt, ſo ordnet
doch allen Dingen die Welt nach denſelben Geſetzen und ſtellt

ſich den verſchiedenen Dingen als daſſelbe nur von verſchiedenen Geſichtspunkten aufgefaßt dar.

301. Von den Elementen, welche die Erfahrung in unſere Wiſſenſchaft bringt, werden wir angewieſen über das Sein der einzelnen Dinge hinauszugehn und dieſen Dingen ihren Begriffen nach ihre beſondere Stellung in dem Syſteme der Dinge beizulegen, damit ihre Erſcheinungen aus ihnen erklärt werden können (218). Da wir aber dieſe Stellung nur nach allgemeinen Regeln zu beurtheilen wiſſen, ſie jedoch eine Berückſichtigung des beſondern Weſens eines jeden Dinges verlangt, können wir die Claſſification der einzelnen Dinge nach allgemeinen Arten und Gattungen nur mit Berückſichtigung jener Regeln in Anſchluß an unſere perſönliche Stellung zur Erfahrung betreiben. Unſere Gedanken, von der Erfahrung geleitet und nach dem allgemeinen Wiſſen ſtrebend, ſind zwei entgegengeſetzten Seiten zugewendet, weil die Erfahrung an das Beſonderſte der Erſcheinung uns heranzieht, unſer vernünftiges Streben dagegen das Allgemeinſte bedenken läßt. Indem wir nun beide äußerſte Punkte dieſer entgegengeſetzten Beſtrebungen mit einander zu verknüpfen ſuchen, führt uns doch die Erfahrung nur die Erkenntniß allgemeiner Arten und Gattungen zu, welche weder ſchlechthin allgemein, noch ſchlechthin beſonders ſind und deren Erkenntniß von unſerer perſönlichen Stellung abhängig bleibt. Denn ſoweit wir über die Erkenntniß der Erſcheinungen hinausgehend uns über andere Dinge zu verſtändigen ſuchen, finden wir einen ſichern Anknüpfungspunkt hierzu nur in der intellectuellen Anſchauung unſerer eigenen freien Thaten und Gedanken (254), welche wir zur Erkenntniß anderer Dinge nur dadurch anwenden können, daß wir ihre Gleichartigkeit mit uns anerkennen (217) und ſie nach Analogie mit uns beurtheilen, wie wir auch uns nach Analogie mit ihnen zu denken haben (286). Hieraus geht uns zwar eine allgemeine logiſche Verwandtſchaft aller Dinge hervor (vergl. 217 Anm.), durch welche wir im Stande ſind in das Leben und Weſen der Außenwelt einzudringen; da ſie aber doch nur aus der Verwandtſchaft unſerer

Ich mit andern Dingen entnommen und zur fruchtbaren Anwendung auf unſere Erfahrungen gebracht werden kann, hängt alles, was wir über die allgemeinen Arten und Gattungen der Dinge zu erforſchen vermögen, von dem Grade der Verwandtſchaft ab, welcher ſich in Entwicklung unſeres eigenen Lebens zwiſchen uns und andern Dingen herausgeſtellt hat.

Die Sätze, daß wir in das Innere anderer Dinge nur durch die Analogie derſelben mit uns eindringen können (260), daß wir auch von der andern Seite unſer Handeln nach außen in Analogie mit den Wirkungen anderer Dinge auf uns zu denken haben (286), daß überhaupt das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt wird (289), hängen alle mit dem Satze zuſammen, daß alle Verſtändigung über das Thatſächliche von der Verſtändigung über unſer Ich ausgehn muß (196). Da wir keine andere Erſcheinungen kennen, als die Erſcheinungen, welche wir in uns finden, müſſen wir in der Empirie von unſern Erfahrungen ausgehn und ſie zum Anknüpfungspunkte und Maßſtabe in allen unſern Verſtändigungen über die wirkliche Welt machen. Was uns Andere von ihren Erfahrungen mittheilen, verſtehen wir nur, wenn wir ähnliche Erfahrungen gemacht haben (154); dem Blinden, welcher nie geſehn hat, iſt es unmöglich eine empiriſche Vorſtellung von der Farbe mitzutheilen. Die Erweiterung daher, welche unſere Erfahrung für die Erkenntniß des Allgemeinen ſuchen muß, können wir nur im Kreiſe der Dinge finden, welche in ihrer Empfindungsweiſe und überhaupt in ihrer Natur die meiſte Aehnlichkeit mit unſerm Ich zeigen. Dieſe Dinge zählen wir zu unſerer Art und es bleibt daher unſerm praktiſchen und wiſſenſchaftlichen Denken kein Zweifel darüber zurück, daß ſie ihrer Natur nach und nicht bloß nach willkürlicher Vorſtellungsweiſe uns näher verwandt ſind, als andere Dinge, mit welchen wir keine Gemeinſchaft der Gedanken und der Empfindungen pflegen können. So findet der praktiſche und der theoretiſche Menſch an die Menſchenart ſich herangezogen, in deren Kreiſe er ſich einwohnen muß, deren Artbegriff ihm ſicherer ſteht, als jeder andere. Von ihm aus ſucht er andere Arten auf, welche ihm ähnliche Kreiſe durch ähnliche Natur verbunden zu verrathen ſcheinen und erhebt ſich alsdann auch zu den allgemeinern Begriffen der Gattungen, Familien und Claſſen der Dinge. So ſtellt ſich ihm allmälig ein Reich der Natur her, welches verſchiedene Grade der Verwandtſchaft unter den einzelnen, ihm angehörigen Dingen zeigt, und der denkende Menſch kann aus den Erſcheinungen, welche auf dieſe Verwandtſchaft deuten, nur darauf ſchließen, daß ſie ihrem Weſen oder Begriff nach mit einander in näherer

oder entfernterer Verwandtſchaft ſtehen. Wenn wir dieſes in den Begriffen der Dinge gegründete Verhältniß mit dem bildlichen Namen der logiſchen Verwandtſchaft bezeichnen, ſo wird dies nach den früher darüber gegebenen Erörterungen (217 Anm.) wohl keiner weitern Rechtfertigung bedürfen. An der natürlichen Fortpflanzung der einzelnen lebendigen Dinge im Kreiſe ihrer Art zeigt ſich eine ſolche Verwandtſchaft am augenſcheinlichſten; die Gattungen, Familien und Claſſen der Dinge werden aber nur in der Fortſetzung derſelben logiſchen Thätigkeit erkannt, in welcher die Verwandtſchaft der Individuen derſelben Art uns einleuchtet. Was die Natur uns andeutet, ſollen wir in ihrer logiſchen Auslegung zu verſtehen ſuchen. Dabei werden wir die Erſcheinungen näher an einander heranzuziehen haben, welche in Art und Gattung an einander ſich anſchließen, als die Erſcheinungen, welche in räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen einander näher ſtehen. Unſer Forſchen nach dem Bande der urſachlichen Verbindung kann ſich nicht allein nach dem Aneinanderliegen der Erſcheinungen in Raum und Zeit richten, ſondern wird ein innigeres Ineinandergreifen der Urſachen unter Dingen anzunehmen haben, welche weit auseinanderliegend doch in Weſen und Begriff eine verwandtſchaftliche Gemeinſchaft zeigen. Wir werden dies nicht verkennen, wenn wir bedenken, wie viel enger wir aus weiter Entfernung mit andern denkenden Menſchen zuſammenhängen, als mit unſern nächſten Umgebungen der todten Natur, welche doch unmittelbar auf unſer Leben einwirkt, aber kaum die Aufmerkſamkeit unſerer Vernunft wecken kann. Auch in dieſer Betrachtung hebt ſich uns die erklärende Macht der logiſchen Form hervor, welche uns gebietet die Elemente der Erſcheinung in andere Verbindungen zu bringen, als in welchen ſie urſprünglich gefunden werden. In einer ſolchen logiſchen Verwandtſchaft finden wir uns nun zunächſt in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen mit den übrigen wiſſenſchaftlich denkenden Menſchen; in Gemeinſchaft mit ihnen legen wir ein logiſches Netz der Begriffe über die natürlichen Erzeugniſſe der Erde, dringen auch über die Erde hinaus um die Maſſen unſeres Sonnenſyſtems und begriffsmäßig zu ordnen und der weiteſte Raum des Himmels eröffnet unſern Forſchungen ein immer weiter ſich ausdehnendes Gebiet. Daß wir aber mit dieſen begriffsmäßigen Eintheilungen zu einem Abſchluß gelangen ſollten, welcher bis zu dem allgemeinſten Begriffe der ganzen Welt hinanreichte, wird niemand annehmen wollen, welcher nicht den Umkreis der Welt nach dem Geſichtskreiſe des Menſchen abzumeſſen geneigt iſt. Demnach können wir nicht anders als urtheilen, daß zwiſchen dem ſchlechthin Beſondern und dem ſchlechthin Allgemeinen ein zu weites Gebiet liegt, als daß unſer Denken an unſere beſchränkten Er-

hrungen ſich anſchließend es zu ordnen vermöchte. Von den be-
ndern Thatſachen ſteigen wir zu allgemeinen Begriffen auf in
mer weitern Kreiſen um uns den Gedanken des Allgemeinſten
erfüllen, welchen die Forderung der Vernunft als Ziel uns vor-
eckt; aber wir müſſen uns eingeſtehn, daß wir nur in weiter
erne mit allen unſern wiſſenſchaftlichen Mitteln an dieſe unüber-
hliche Aufgabe hinanreichen, daß ſie in eine Weite uns verweiſt,
r welche uns alle ſinnliche Anſchaulichkeit fehlt, und daß auch
e Gebiete der allgemeinen Begriffe, welche wir uns veranſchauli-
en können, nur von dem beſchränkten Standpunkte unſerer Per-
nlichkeit oder der menſchlichen Vorſtellungsweiſe zeugen. Dies
nd Klagen, welche uns ausgepreßt werden, wenn wir die allge-
meine Aufgabe der Wiſſenſchaft mit dem vergleichen, was wir
r ſie leiſten können. Sie ſtreifen an den Charakter ſkeptiſcher
betrachtungen, weil ſie im Blick auf eine unbeſtimmte Weite der
iſſenſchaftlichen Aufgabe und in der Berückſichtigung der Einmi-
hung perſönlicher Meinungen in das wiſſenſchaftliche Geſchäft auch
nem unbeſtimmten Zweifel Raum geben; doch werden ſie wohl
ie bodenloſe Unſicherheit des allgemeinen Zweifels von ſich fern
alten können, wenn ſie die Sicherheit der Idee des Wiſſens,
elche die Aufgabe ſtellt, und die Ausgangspunkte für die Ver-
irklichung dieſer Idee in der intellectuellen Anſchauung der freien
haten und Gedanken nicht außer den Augen verlieren.

302. Wenn wir nun die Weiſe, wie unſer Denken die
rkenntniß des Allgemeinen zu betreiben hat, nach ihren all-
emeinen Geſetzen uns entwickeln wollen, ſo werden wir die
nwendungen dieſer Geſetze, welche in unſerm wirklichen Den-
n vorkommen, nur zu einer ſehr mangelhaften Veranſchauli-
ung derſelben gebrauchen können, weil unſer Denken nur
der Mitte zwiſchen dem Beſonderſten und Allgemeinſten
ch ſchwankend bewegt. Zu einer vollkommenen Geſetzmäßig-
eit im Uebergange von dem einen zu dem andern der beiden
ußerſten Enden in einem lückenloſen Zuſammenhange läßt
ns der beſchränkte Standpunkt unſeres Erkennens nicht ge-
ngen. Wir fordern eine allgemeine durch nichts unter-
rochene urſachliche Verbindung unter den Thätigkeiten aller
Dinge, ſind aber nur in vereinzelten Punkten im Stande ſie
achzuweiſen. Die Forderung derſelben dürfen wir doch des-
egen nicht aufgeben. Der urſachliche Zuſammenhang der

Dinge in ihren Thätigkeiten ſetzt voraus, daß ein allgemeines Band ſie miteinander verbindet. Wir ſind in der Lage dieſes allgemeine Band begriffsmäßig zu erkennen in den Arten und Gattungen der Dinge, welche uns umgeben und in näherer Verwandtſchaft mit uns ſtehn, ſo daß wir ſie einigermaßen begreifen können; aber dieſe Erkenntniß des Allgemeinen wird doch nur bruchſtücksweiſe von uns gewonnen und reicht nicht zum Allgemeinſten hinauf, welches das Band für alle beſondere Dinge abgeben ſoll. So wie überhaupt das Wiſſen und die Formen unſeres Denkens, in welchen es ſich verwirklichen ſoll, als Ideale betrachtet werden müſſen, deren Ausführung wir zu fordern und anzuſtreben haben, ohne ſie in der Mitte unſeres Denkens erreichen zu können (45; 91), ſo ſetzt auch die Erkenntniß des Allgemeinen ein Ideal und das Ideale in den wiſſenſchaftlichen Forderungen tritt uns nur beſonders ſtark in der Forderung das Allgemeine zu erkennen heraus, weil zur Erkenntniß des Allgemeinen die Erkenntniß jedes Beſondern ihren Beitrag liefern muß, wir daher auch in der Erkenntniß des Allgemeinen die Aufgabe der Wiſſenſchaft überhaupt ſehen können, ſoweit ſie in der Erkenntniß der Welt gelöſt werden kann (299). An der Lösbarkeit dieſer Aufgabe dürfen wir doch nicht verzweifeln, weil von ihr die Lösbarkeit jeder andern Aufgabe abhängig iſt; denn alles haben wir in der Welt, im Syſtem der Begriffe und der Dinge zu erkennen (218); daher müſſen wir auch unſerm Verſtande das Vermögen zutrauen des Syſtems der Begriffe und der Dinge in der Erkenntniß der Welt ſich zu bemächtigen. Ein ſolches Vermögen liegt im Weſen eines jeden Dinges; denn in demſelben Sinne, in welchem wir von dem einzelnen Dinge zu ſagen haben, daß es ein Menſch, ein organiſches Weſen ſei, d. h. ſeiner Art und ſeiner Gattung angehöre, haben wir von ihm auch zu behaupten, daß es eine Welt ſei, d. h. der höchſten Gattung, dem Allgemeinſten angehöre. Wir haben in ihm eine Welt im Kleinen (Mikrokosmos) anzuerkennen, indem wir ein Glied der ganzen Welt in ihm erblicken (218). Es wie es nun in ſeinem Sein die ganze Welt in ſich ſchließt, werden wir auch in ſeinem Bewußtſein ihm zuſchreiben müſſen,

daß es Theil hat an dem Bewußtſein des Ganzen und daſſelbe in ſeinem Erkennen ſich aneignen kann. Indem wir aber ſo das Ideal der wiſſenſchaftlichen Aufgabe uns vergegenwärtigen, werden wir auch auf das ſtärkſte an die Schranken unſeres wirklichen Erkennens gemahnt.

303. Weil das Allgemeinſte nur als eine Forderung der Vernunft ſich uns darſtellt, an welche wir in anſchaulicher Erkenntniß nur in weiteſter Ferne hinanreichen, werden wir es aufgeben müſſen, was den jetzigen Standpunkt unſerer Wiſſenſchaft betrifft, eine Claſſification der Dinge und eine Forſchung nach dem Zuſammenhange der Wechſelwirkungen im Allgemeinen zu unternehmen, welche in die Mannigfaltigkeit unſerer Erfahrungen eingehend uns ein anſchauliches Bild der Welt geben könnte. Unſere philoſophiſche Betrachtung des Allgemeinen wird ſich daher darauf beſchränken müſſen die Forderungen der Vernunft an eine ſolche Claſſification und an eine ſolche Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge in abſtracter Weiſe geltend zu machen und ſie als Maßſtab der Kritik für die Beurtheilung deſſen, was wir in unſerer anſchaulichen Erkenntniß der Welt zu leiſten vermögen, uns vorzuhalten. Es ſind Regeln der Kritik, was wir aus dem Gedanken des allgemeinen Syſtems der Dinge ziehen können; ſie ſollen dienen die allgemeine Form zu beſtimmen, nach welcher unter allen Umſtänden in der Ausbildung unſerer Gedanken zu ſtreben haben, indem wir ein jedes Beſondere als ein Glied des Allgemeinen betrachten. Die Erfahrungen, welche die allgemeine Form erfüllen ſollen, können durch ſie nicht erworben werden; nur von ihnen iſt es zu erwarten, daß ſie in die Durchführung des Syſtems eingreifend und der Geſtaltung deſſelben ihre Fülle gebend, die Abſtraction des Verſtandes erſetzen werden. Die Nothwendigkeit ſolcher Ergänzungen weiſt darauf hin, daß wir von beiden Seiten her, vom Beſondern aus, welches die ſinnliche Erſcheinung uns darbietet, vom Allgemeinen aus, welches der Verſtand fordert, die Wiſſenſchaft angreifen müſſen, um dem Beſondern wie dem Allgemeinen in gleicher Weiſe gerecht zu werden.

Es gehört zu den naiven Auffassungsweisen des Alterthums, daß es die Welt als eine Kugel sich zu veranschaulichen gesucht hat und von dieser Anschauung aus auch dazu fortgeschritten ist die Welt in ihre verschiedenen Sphären zu zerlegen um so eine Eintheilung des ganzen Weltsystems zu gewinnen. Daß die scharfsinnigsten und tiefsinnigsten Denker des Alterthums von diesem Unternehmen sich nicht haben zurückschrecken lassen, kann als ein Beweis angesehn werden, wie tief die Beweggründe, welche uns an das Ganze denken lassen, im menschlichen Verstande wurzeln. Diese alterthümliche Ansicht ging vom Standpunkte unserer Erfahrung aus, machte daher die Erde zum Mittelpunkte der Welt und suchte von ihr aus über das Weltall sich zu verständigen, konnte dabei aber doch nicht umhin das Ganze zu postuliren und nach einem allgemeinen Schema der Vollkommenheit seine Kugelgestalt vorauszusetzen. Sie kann daher ein recht auffallendes Beispiel abgeben von der Nothwendigkeit, in welcher wir uns finden, in dem Gedanken an das Allgemeine nach den beiden oben bezeichneten Seiten unsere Forschungen gehen zu lassen. Vor den Untersuchungen der neuern Wissenschaft, vor der Erweiterung der Erfahrungen und der Genauigkeit ihrer mathematischen Forschungen über den Zusammenhang der Erscheinungen, durch welche sie sich auszeichnet, ist jene alte Ansicht unwiderbringlich dahingefallen, und es hat sich uns dagegen eine unbestimmte Weite unseres Blicks in unermessene Räume und Zeiten eröffnet. Es würde vermessen sein den Zusammenhang dieser Weiten durch irgend eine anschauliche Eintheilung umspannen zu wollen. Dies haben auch die neuen Versuche die Welt zu construiren, sei es als Maschine, sei es als sich entwickelnde Kraft, kaum anzugreifen gewagt; sie zeigen nur, daß man Analogien suchte um das Ganze, dessen Gedanken uns doch nicht beseitigen konnte, sich vorstellig zu machen. Was aber von diesen Versuchen haltbar ist, wird bei genauerer Untersuchung darauf sich zurückführen lassen, daß die allgemeinen logischen Gesetze auf die Beurtheilung der Natur und der Geschichte zur Anwendung gebracht und zu Eintheilungen der Welt, soweit sie übersichtlich uns vorliegt, benutzt werden müssen; in Anschluß an die gegebenen Erfahrungen werden sie zwar eine etwas concretere Bedeutung annehmen, aber doch ihren Ursprung in logischen Abstractionen nur wenig verschleiern können.

304. Der Gedanke des Allgemeinsten, welchen der Verstand fordert, kann also nur in Gesetzen sich geltend machen, welche in der wissenschaftlichen Forschung unbedingt anerkannt werden müssen als gültig für alle mögliche besondere Fälle, wie sie auch die Erfahrung bringen möge. Für sie werden wir

ch eine Form unſeres Denkens uns auszubilden haben. eil ſie als bleibende Geſetze gedacht werden müſſen, welche allen Verhältniſſen anerkannt werden und im Weſen unſerer rnunft liegend zur Erklärung der Erſcheinung dienen ſollen, rden wir ihre Form an die Begriffsform anzuſchließen haben. e können als Stellvertreter des Begriffes der Welt und des ſtems der Dinge gelten, welches wir in concreten Begriffen ht auszuführen vermögen, aber auch nur als ſolche Stell= treter, und wir haben daher auch die Begriffe der Weltge= e von den concreten Begriffen der Glieder und des Ganzen : Welt zu unterſcheiden. Weil ſie nur allgemeine Geſetze eichnen, deren Erfüllung von der Erfahrung zu erwarten , können ſie nur in abſtracten Gedanken von uns gedacht rden. Deswegen nennen wir die Form des Denkens, in lcher ſie ausgedrückt werden ſollen, den abſtracten Be= iff.

1. Nur mit einigem Zögern, muß ich geſtehn, ſchließe ich ch dem gewöhnlichen Sprachgebrauche in Bezeichnung der Ge= nkenformen an, welche die Geſetze des Denkens und des Seins sdrücken ſollen, weil ich die Verwechslungen kenne, welche dar= s hervorgegangen ſind, daß man abſtracte und concrete Begriffe derſelben Form des Denkens gezählt hat und nach demſelben aße hat meſſen wollen. Im ſtrengen Sinne kann ich nur die ncreten Begriffe als die wahren Begriffe anerkennen, auf welche ſere Wiſſenſchaft in der Erklärung der Erſcheinung ausgeht, die griffe der Individuen, der natürlichen Arten und Gattungen und etzt der Welt. Sie geben die wahren bleibenden Gründe für Erſcheinung ab. Die Dinge, welche ſie darſtellen, ſind als endige Dinge anzuſehn, weil ſie durch ihre ihnen zuzurechnenden aten und Handlungen die Erſcheinungen hervorbringen. Daß f ihre Erkenntniß, auf die Einſicht in ihr Weſen und ihr Leben e Wiſſenſchaft in ihrem Endergebniß ausgehn muß, kann niemand weifeln, welcher nicht durch Abſtractionen ſich fangen läßt und er die Mittel den Zweck außer Augen ſetzt. Die Erklärung der ſcheinungen zu geben, davon ſind aber die abſtracten Begriffe it entfernt. Für dieſen Zweck der Wiſſenſchaft können ſie nur Mittel dienen. Weil wir aber allmälig aus der ſinnlichen rworrenheit uns herausarbeiten müſſen, können wir nicht immer leich zu den rechten Urtheilen und Begriffen gelangen und es leben ſich daher viele vermittelnde Formen unſeres Denkens ein,

zu welchen wir auch die abſtracten Begriffe zu zählen haben. In der ſinnlichen Vorſtellung haben ſich ſolche Mittelformen wohl zum Theil herausgearbeitet, aber zu der vollkommenen Geſtalt überſinnlicher Erkenntniß ſind ſie doch nicht gelangt. Wir bedürfen daher auch eines Ausdrucks, welcher ſie bezeichnet und von den ſinnlichen Vorſtellungen ebenſo, wie von den Formen unſeres concreten Denkens unterſcheidet. Was nun die Gedanken der abſtracten Geſetze betrifft, welchen unſer Verſtand in ſeinem methodiſchen Denken folgen ſoll, ſo zeigen ſie die größte Aehnlichkeit mit der Form des Begriffs, weil ſie an das Allgemeine ſich anſchließend große Maſſen von Erſcheinungen zuſammenfaſſen und begreiflich zu machen ſuchen, deswegen auch bleibende Geſetze für die Erkenntniß der Dinge abgeben. Daher gehen auch die Regeln für die Bildung concreter Begriffe zum großen Theil auf die Bildung abſtracter Begriffe über. Wie wir geſehn haben, ſind dieſe Regeln großentheils nur in dem allgemeinen Geſetze gegründet, welches Unterſcheidung und Verbindung unſerer Gedanken in jeder Weiſe des Denkens fordert (217 Anm.). Die abſtracten Begriffe, welche die Geſetze des Verſtandes uns einſchärfen, werden dieſem Geſetze ſich nicht entziehen können. Wir werden daher für ſie ebenſo, wie für die concreten Begriffe, die Unterſcheidung ihres Umfangs und ihres Inhalts zu fordern haben. Sie umfaſſen viele Beſonderheiten, weil ſie ihre Anwendung auf viele Beſonderheiten der Erſcheinung erhalten ſollen und nur nach Maßgabe der beſondern Weiſe der Erſcheinungen in beſonderer Weiſe erhalten können. Ihrem Inhalte nach müſſen ſie einem größern Kreiſe von Geſetzen, dem allgemeinen Geſetze des Weltalls, ſich unterordnen, müſſen aber auch von den übrigen Geſetzen, welchen ſie nebengeordnet ſind, ſich unterſcheiden, ſo daß die Regel der Definition, welche für die individuellen Begriffe gilt, daß ſie durch den nächſthöhern Begriff und den charakteriſtiſchen Unterſchied gegeben werden müſſe (217), auf ſie ihre Anwendung findet. Hierdurch läßt es ſich rechtfertigen, daß dieſe Gedanken der Verſtandesgeſetze als Begriffe betrachtet werden. Daß ſie aber als abſtracte Begriffe anzuſehn ſind, kann bei einer Vergleichung derſelben mit den concreten Begriffen nicht verkannt werden. Denn nicht das verbinden ſie, was von Natur zuſammenhängt in Individuen, Arten und Gattungen, ſondern nur die gleichartigen Geſchäfte unſeres Verſtandes geben die Rückſicht ab, in Beziehung auf welche wir die Momente ihres Umfangs zu einem Begriffe vereinen. Die Abſtraction, welche bei ihrer Bildung waltet, iſt nur nicht mit der ſinnlichen Abſtraction (156) zu verwechſeln. Der Unterſchied zwiſchen der ſinnlichen und der Verſtandesabſtraction iſt einleuchtend. Jene läßt unwillkürlich Elemente der Erſcheinung aus dem Bewußtſein fallen; wenn aber der Ver-

bſtrahirt von Elementen der Erſcheinung, dann geſchieht es
n Bewußtſein des Zwecks, daß er in einer wiſſenſchaftlichen
chung, um die Erklärung der Erſcheinung zu gewinnen, einſt-
von dem einen Elemente der Erſcheinung abſehen müſſe, um
ur den Gedanken des andern Elements in ſeiner Reinheit
zuſtellen. So denken wir uns die Reihe der freien Thaten,
lexiven Lebens der Dinge, ebenſo auch die Menge der ver-
den Umſtände, und ſehen dabei, indem wir dem einen Be-
folgen von dem andern Begriffe ab; ein concreter Begriff
ſich daraus nicht, aber dieſe einſtweilige Abſtraction dient
zu die Elemente concreter Begriffe unterſcheiden zu lernen
abſtracten Begriffe des Verſtandes greifen als Mittel in
enntniß des Concreten ein.

Was die regelrechte Ausbildung abſtracter Begriffe be-
o kann ſie von der Philoſophie nur zum Theil geleitet wer-
weit ſie nemlich einestheils, wie ſo eben bemerkt wurde, den
inen Regeln der Begriffsbildung unterworfen ſind, und an-
ils eine rein philoſophiſche Geltung haben. Beide Geſichts-
hängen mit einander zuſammen und unterſcheiden nur die
Seiten unſeres Denkens, die ſubjective und die objective.
er Seite der logiſchen Form haben wir alle unſere Gedan-
o ſo auch die abſtracten Begriffe den Forderungen an eine
htige Entwicklung des Denkens zu unterwerfen und daher
eidungen in der Eintheilung dieſer Begriffe, in der Erkennt-
es Umfangs, Verbindungen in der Erklärung der Begriffe
rem Inhalt zu ſuchen, welche ſie fähig machen an das
unſerer Gedanken in Uebereinſtimmung und ohne Wider-
mit ſeinen übrigen Gliedern ſich anzuſchließen. Von der
der metaphyſiſchen Bedeutung aller unſerer logiſchen Unter-
en haben wir ebenſo die Kategorien auszubilden und nach-
n, wie eine jede an ihrer Stelle unſerer Verſtändigung über
ſcheinungen dient und in die Bildung des Syſtems unſerer
en eingreift. Aber alle dieſe Geſchäfte der Philoſophie für
sbildung der abſtracten Gedanken, ſoweit ſie einen rein phi-
chen Charakter haben, ſchließen ſich auch der allgemeinen
e der Philoſophie an die Erklärung der Erſcheinungen ver-
des concreten Denkens zu betreiben und daher wird auch
iloſophie kein beſonderes Geſchäft ſich daraus zu machen
die logiſchen Vorſchriften für die abſtracten Begriffe und den
nenhang der Kategorien in einer eigenen Lehre, abgeſondert
Unterſuchungen über die Geſchäfte des Denkens überhaupt
enzuſtellen, oder wenn jemand eine ſolche Zuſammenſtellung
hme, ſo würde es nur dazu dienen können die von anderer
er ſchon gewonnene Ueberſicht durch eine von dieſem Ge-

ſichtspunkte aus betriebene Nachrechnung zu überwachen. Die eigentliche philoſophiſche Begründung der logiſchen Regeln und der metaphyſiſchen Kategorien wird aber immer nur an der Stelle des Syſtems geſchehen können, wo die Beweggründe für ſie aus der theoretiſchen Forderung der Vernunft heraustreten. Ihr Grund liegt in ihrem Zwecke; als Mittel für die Betreibung des concreten Denkens können die abſtracten Begriffe nur da begriffen werden, wo ſie von ihrem Zwecke gefordert werden. In dieſem Lichte werden wir auch alle andere abſtracte Begriffe zu betrachten haben, welche keine rein philoſophiſche Bedeutung in Anſpruch nehmen dürfen. Solche Abſtractionen ergeben ſich uns in der mannigfaltigſten Weiſe in den Forſchungen der empiriſchen Wiſſenſchaften, ſich anſchließend an die Beſonderheiten der Erfahrung, von welchen wir ſchon geſehn haben, daß ſie von perſönlichem Standpunkte und für verſchiedene Lagen der Forſchenden auch nicht nach einem ſchlechthin allgemeingültigen Maßſtabe ſich bilden laſſen. Sie ſind nicht den ſinnlichen Vorſtellungen, wenigſtens nicht in ihrer Geſammtheit zuzurechnen, weil ſie Verſuche machen, wenn auch nicht die concreten Begriffe der Individuen, Arten und Gattungen unmittelbar zu gewinnen, ſo doch die Eigenſchaften, Kräfte und Erſcheinungsweiſen der Individuen, Arten und Gattungen zu unterſcheiden und zu vergleichen um in dieſer Weiſe Mittel für die concrete Erkenntniß herbeizuſchaffen; aber den ſinnlichen Vorſtellungen wenden ſie ſich zu, ſuchen in ihnen die beſondern Anknüpfungspunkte für die Erkenntniß des Beſondern und weil die Philoſophie ihnen hierin nicht folgen kann, welche nur die Erſcheinung im Allgemeinen, aber nicht die beſondern Erſcheinungen zu bedenken hat (61), kann es auch nicht Aufgabe der Philoſophie ſein für die Bildung ſolcher Abſtractionen beſondere Vorſchriften zu geben. Sie hat es den einzelnen Wiſſenſchaften zu überlaſſen ihre Mittel ſich beizuſchaffen und ihnen die Form zu geben, welche ſie zu brauchbaren Werkzeugen für ihre Zwecke macht. Dies wird nur an der Stelle geſchehn können, an welcher ſie in den Fortgang der Unterſuchung eingreifen ſollen, alſo in den einzelnen Wiſſenſchaften ſelbſt und eben an dem Flecke ihrer vorliegenden Ausbildung, dem zeitigen Standpunktes. Es wird ſich daher auch nicht verkennen laſſen, daß die abſtracten Begriffe der einzelnen Wiſſenſchaften eine ſehr wandelbare Geſtalt haben und nur in ſolchen Fällen eine ſichere Form annehmen, in welchen die Ueberlieferung der Wiſſenſchaft zu einer allgemein anerkannten Terminologie gelangt iſt weil man allgemeingültige Regeln für die Erforſchung und Beſtimmung der Thatſachen gefunden hat. Wir werden hierbei beſonders an die abſtracten Begriffe der Mathematik zu denken haben welche deswegen mit unvergleichlicher Sicherheit ſich feſtſtellen

ie eben nur für die Erforſchung des Quantitativen,
u zu Vergleichenden in allen Erſcheinungen zu ſorgen
dennoch treten auch dieſe Abſtractionen nicht mit dem
unwandelbar in derſelben Bedeutung feſtgehalten zu
rn ſie machen ſich an der einen Stelle der Wiſſen-
weniger entwickelten, an einer andern Stelle in einer
eſtalt geltend, zum deutlichen Beweiſe, daß ſie eben
:heit an ihrer Stelle zu behaupten haben. In einer
Weiſe aber tritt dies an andern Abſtractionen der
enſchaften heraus, welche auf das Qualitative der
ſich beziehn und deswegen auch die perſönlichen Ver-
perſönliche Stimmung. und Empfänglichkeit der em-
d durch die Wahrnehmung zum Denken angeregten
u berückſichtigen haben. Es wird ſich nicht verkennen
n großer Theil dieſer Abſtractionen nur die Aufgabe
ieferung zu ordnen und eine Gleichmäßigkeit in der
r Wahrnehmung hervorzubringen. Wenn ſie ſo für
des Sprachgebrauchs unter den wiſſenſchaftlich For-
, ſo ſcheint dies ein untergeordnetes Geſchäft zu ſein,
niemand, welcher die Vortheile des geregelten wiſ-
Verkehrs kennt, die Wichtigkeit einer ſolchen Ausbil-
Begriffe verkennen. Nur würde man ſich täuſchen,
ubte, mit den Bemühungen Worte zur Ueberlieferung
ſicher zu ſtellen dahin gelangen zu können, daß
aller perſönlicher Beimiſchung frei gemacht würden.
, welches man in der Ausbildung allgemeingültiger
:iffe ſich ſtecken könnte, reicht die Ausbildung einer
n Terminologie für die Ueberlieferung der Thatſachen
weil die Ueberlieferung doch nur eine ſinnliche Ver-
bezwecken kann und dieſe von der Erinnerung an
ehmungen und Empfindungen, alſo an perſönliche
mkte unſeres Denkens abhängt. Es zeigt ſich hierin,
bſtraction des Verſtandes in den einzelnen Wiſſen-
r ſinnlichen Abſtraction zuſammenhängt. Wer ſich
will, wie in dem Zuſammenhange der abſtracten
Gleichmäßigkeit des Syſtems nicht gefordert werden
in den concreten Begriffen angeſtrebt werden muß,
veiſen auf die verſchiedene Rolle, welche die einen
in der Sprachbildung ſpielen. Nicht ſelten hat
:ptiſchen Beweisgrund aus der Verſchiedenheit der
ommen, deren Worte ſich nicht decken, deren Ver-
n der etymologiſchen Verwandtſchaft der Worte auch
e Weiſen der Begriffsbildung und der Begriffsver-
ſen laſſen. Die Thatſache läßt ſich nicht leugnen;

ſie erklärt ſich aus den verſchiedenen Standpunkten, welchen die Völker in der Ausbildung ihrer Sprache einnehmen, dabei anknüpfend an verſchiedene Lagen und Orte, an verſchiedene Wahrnehmungen, an einen verſchiedenen Gang ihrer Entwicklung; alles dies bringt auch Verſchiedenheiten in die ſprachliche Ueberlieferung ihrer Gedanken, für welche ſie ihre abſtracten Begriffe ſich ausbilden. Die Tragweite dieſer Thatſache für den Beweis wird aber überſpannt, wenn man glaubt aus ihr entnehmen zu können, daß die in Worten ſich ausdrückenden Gedanken der Menſchen alle Uebereinſtimmung in der Begriffsbildung ausſchließen. Wenn die Worte verſchiedener Sprachen nicht völlig einander decken, ſo decken ſie ſich doch einigermaßen und eine Ausgleichung derſelben unter einander durch den wiſſenſchaftlichen Verkehr und die Ausbildung techniſcher Ausdrücke iſt auch nicht unmöglich. Aber auch in der urſprünglichen Sprachbildung läßt ſich ein Beſtandtheil der Sprachen unterſcheiden, welcher weniger Gleichmäßigkeit und Feſtigkeit der Bedeutungen, ein anderer, welcher größere Gleichmäßigkeit und Feſtigkeit bei verſchiedenen Völkern zeigt. Den feſtern Beſtandtheil finden wir in den Worten, welche concrete Begriffe, den weniger feſten Beſtandtheil in den Worten, welche abſtracte Begriffe bezeichnen. Wenn wir auch die Worte außer Rechnung laſſen, welche Individuen bezeichnen und aus der einen Sprache in die andere ohne Schwierigkeit und ohne Aenderung der Bedeutung übergehen, wenn wir damit auch ſo ausgezeichnete Worte für concrete Begriffe beſeitigen, wie Erde, Sonne und Mond, die anders in verſchiedenen Sprachen lauten, aber in eigentlichem Sinn genommen in allen Sprachen eine vollkommen ſich deckende Bedeutung haben, ſo werden wir doch überdies die Worte für allgemein bekannte Arten, Gattungen und Claſſen von Dingen anführen dürfen, wie Mensch, Hund, Vogel, Fiſch, Thier, Pflanze, um feſtſtehende Gedankenkreiſe in dem eigentlichen Sinn dieſer Worte in allen Sprachen nachzuweiſen. Die wiſſenſchaftliche Kunſtſprache hat für die Bedeutung und den Gebrauch ſolcher Worte nur wenig nachzuhelfen, dem fügt ſich alsdann auch der gewöhnliche Sprachgebrauch leicht. Viel weniger übereinſtimmend zeigen ſich die Sprachen in den Worten, welche Abſtractes bezeichnen ſollen. Man vergleiche die Worte, welche allgemeine Eigenſchaften, Tugenden und Laſter, phyſiſche oder ſittliche Vorgänge oder Fehler, welche Farben und andere Erſcheinungsweiſen der Dinge ausdrücken, mit den angeführten Namen der Arten und Gattungen, man wird dieſe in allen Sprachen regelmäßig wiederkehrend finden oder, wo ſie vermißt werden ſollten, den Grund ſich leicht nachweiſen können, während für jene faſt kein Wort in der einen Sprache das andere in der andern Sprache deckt, es müßte denn ſein, daß eine wiſſenſchaftliche Be-

ng der Kunſtausdrücke ſchon ſo weit Platz gegriffen hätte
uch der gewöhnlichen Ausdrucksweiſe einen Halt zu geben.
erden hierin eine Hinweiſung darauf finden können, daß die
ıg der abſtracten Begriffe von ſehr vielen Zufälligkeiten ab-
; iſt; da ſie Mittel ſind, hängen ſie nicht allein von den
n, ſondern auch von den Ausgangspunkten ab, und ſo wie
ıicht allein für verſchiedene Menſchen, ſondern auch für ver-
ne Völker verſchieden ſind, ſo werden auch die Veranlaſſun-
cht fehlen ſie in verſchiedenen Sprachen bald ſo, bald anders
ilden. Wir haben es aber den einzelnen Wiſſenſchaften zu
ſſen in Beziehung auf ſie regelnd in den gewöhnlichen Sprach-
ch einzugreifen und die abſtracten Begriffe kunſtgemäß feſtzu-
, ſoweit es möglich und für die Ueberlieferung nöthig iſt.
Philoſophie und der Logik im Beſondern kann es nur zu-
n von ihrer Seite die allgemeinen Regeln für die Begriffs-
g hierbei in Erinnerung zu bringen, ihr iſt aber nicht das
ſt aufzubürden zu zeigen, wie an jeder beſondern Stelle die
der Abſtraction in Anwendung zu ſetzen ſind, vielmehr wird
h von der Seite der einzelnen Wiſſenſchaften die Erinnerung
fallen laſſen müſſen, daß von der Bildung abſtracter Be-
nicht dieſelbe logiſche Strenge gefordert werden kann, welche
: Bildung concreter Begriffe an ihrer Stelle iſt. Sie hän-
n dem Vorſtellungskreiſe ab, in welchem die Sprachbildung
Volkes ſich bewegt hat, haben ſich daher nach verſchiedenen
und Bildungsſtufen der Denkweiſe zu richten, weil ſie nur
eſtimmt ſind aus ihnen heraus zur reinen logiſchen Bildung
egriffen und Urtheilen zu führen. Der Zweck der abſtracten
e ſtrebt nichts Abſolutes an; ſie ſind eben nur zu Mitteln
s concrete Denken beſtimmt. Der abſolute Zweck darf ſein
es Gebot geltend machen; bei den Mitteln aber, welche zu
hren ſollen, weil ſie von der Natur in verſchiedener Weiſe
ten werden, bleibt Wahl und Willkür, welche Rückſicht auf
ondere Lage der Umſtände zu nehmen hat, Ueberlegung des
oder mehr Zweckmäßigen, Berückſichtigung des längern oder
Wegs, des mehr oder weniger Sichern und Genauen und
len dieſen Geſichtspunkten müſſen wir es geſtatten, daß der
ders als der andere ſeine Abſtractionen ſich zu bilden für
ı hält. Für die concreten Begriffe daher haben wir ein
ſſelbe Syſtem für alle Menſchen in allen Zungen zu fordern
ar eine Eintheilung des Allgemeinen nach der natürlichen
ıg der Dinge kann die richtige ſein; bei den abſtracten Be-
dagegen können wir zugeben, daß von verſchiedenen Aus-
unkten und nach verſchiedenen Graden in der wiſſenſchaftli-
ntwicklung auch verſchiedene Syſteme derſelben ſich bilden

laſſen, daß man ſie nach verſchiedenen Rückſichten, wie es für die Unterſuchung ſo eben bequem iſt, auch verſchieden eintheilen, verſchiedene Merkmale ihnen beilegen darf. Daraus aber, daß die ſcholaſtiſche Logik auch auf dieſe Willkür in der Bildung abſtracter Begriffe eingegangen iſt, ſind ihr nicht geringe Nachtheile erwachſen. Nicht allein daß hieraus die Meinung ſtammt, daß unſer Denken ſo wie unſere Sprache nur im Schwanken ſich finde, eben dieſe Schwankungen ſind auch auf die Regeln für die Begriffsbildung übergegangen, ſo daß man eine unſichere und nach verſchiedenen Rückſichten auseinanderlaufende Eintheilung und Anordnung der Begriffe nicht nur für erlaubt, ſondern auch für geboten gehalten hat. Hierdurch mußte ein jeder feſte Maßſtab für das Syſtem der Begriffe verloren gehn, das Syſtem mußte ſich verwirren, weil man nicht das Ausführbare, welches für jeden zeitlichen und örtlichen Standpunkt des Denkens ein anderes iſt, als das ewige Geſetz der Forderungen unſerer Vernunft bedachte. Nur einer ſehr in das Einzelne eingehenden Didaktik, welche den gegenwärtigen Standpunkt des Unterrichts in den verſchiedenen Wiſſenſchaften berückſichtigte, mochte es geſtattet ſein dieſe wandelbaren, in der Bildung begriffenen Geſtalten abſtracter Begriffe an die allgemeinen Geſetze des Denkens heranzuziehn. Daß man aber die abſtracten und die concreten Begriffe in gleiche Linie ſtellte, was für die einen geſtattet war, muß, auch für die andern gelten ließ, hat mehr als alles andere dem Nominalismus in die Hände gearbeitet. Denn daß die Realiſten von der Realität der Begriffe nicht allein den wahren, concreten Begriffen ihr unwandelbares Weſen ſichern wollte, ſondern auch den nach Umſtänden und Rückſichten gebildeten Abſtractionen dieſelbe Bedeutung beilegte, gab zu den wirkſamſten Angriffen die Veranlaſſung und Recht, weil es nothwendig und nicht ſchwer war nachzuweiſen, daß alle Abſtractionen nur Machwerke des Verſtandes ſind, nur für unſer Forſchen nach der Wahrheit vorübergehende Geltung haben und als Mittel zur Erkenntniß nicht für den Gedanken, welche das wahre Sein darſtellen ſollen, verwendet werden dürfen.

305. In der Erkenntniß der Welt werden wir hingewieſen nach zwei entgegengeſetzten Seiten zu blicken haben, nach dem Beſondern, durch welches das Allgemeine ſeine Erfüllung erhalten ſoll, weil kein Allgemeines ohne ſeine Beſonderheiten beſtehn würde, und nach dem allgemeinen Geſetz, welches die Beſonderheiten zu einem Ganzen zu vereinigen hat. Auf dieſer Weiſe ſtellt ſich uns das Syſtem der Dinge und ihrer Begriffe dar, zwar nicht als ein ausgeführtes, aber als

führendes und ausführbares, für welches uns das Geſetz
Bildung beiwohnt und das Material zur Ausführung
und mehr zuwächſt. An das Ideal dieſes Gedankens
wir uns zu erinnern, weil wir alle unſere wirklichen
ken an ihm meſſen müſſen. In dem Blicke auf die Be-
heiten, welche uns noch immer weiter zukommen ſollen,
wir beſtändig an die Bedingungen unſeres Denkens
nt, an unſere Schranken und an unſere Obliegenheiten
e Abhülfe unſerer wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſe; an dieſe
ungen ſchließt ſich aber auch unmittelbar der Blick auf
llgemeine an, weil wir unſere Schranken und Bedürf-
ur gewahr werden, indem das Streben unſerer Vernunft
en Gedanken an das Schrankenloſe und an die Befrie-
unſerer Bedürfniſſe in der Verwirklichung des wiſſen-
chen Ideals eröffnet. Auf der entgegengeſetzten Richtung
r Gedanken nach dieſen beiden Seiten zu beruht der
ſatz, welchen man zwiſchen dem Realen und dem Tran-
entalen in unſerm Denken gemacht hat. Das Reale
, wozu die Anknüpfungspunkte und Mittel für die Er-
iß in der ſinnlichen Anſchauung uns vorliegen und was
in den Formen unſeres Denkens wirklich von uns er-
werden kann; im Gegenſatz gegen das Reale bezeichnet
as Tranſcendentale von verneinender Seite, was in kei-
orm unſerer ſinnlichen Anſchauung vorgeſtellt und in
Form unſeres verſtändigen Denkens gedacht werden
aber von bejahender Seite uns angedeutet iſt in allen
Formen, weil ſie nur als Mittel zur Erkenntniß und
ung der Erſcheinungen dienen ſollen und daher auf einen
hinweiſen, welcher in unſerm gegenwärtigen Denken uns
eranſchaulicht werden kann.

Daß wir das Tranſcendentale oder Ueberſchwängliche in un-
Denken nicht aufgeben dürfen, geht aus der ganzen Anlage
philoſophiſchen Forſchungen hervor. Wenn wir den Ge-
des Wiſſens als das Princip der Philoſophie betrachten
ihm das Ideal der theoretiſchen Vernunft erblicken (45),
wir die Vernunft als den Grund zweckmäßiger Thätigkeiten
en (168 Anm.), ſo werden wir in unſerm wiſſenſchaftlichen

und in unſerm ganzen vernünftigen Leben von dem Gegenſ
zwiſchen dem Wirklichen und zwiſchen dem, was die Wirklich
überſteigt, nicht loskommen können. Das Tranſcendentale iſt
Zweck und die Vernunft, welche des Gedankens an den Zweck
nicht entſchlagen und ihn doch im Bewußtſein der Wirklich
nicht vollziehn kann, wird auch unwiderſtehlich des Tranſcend
talen zu gedenken ſich gedrungen fühlen. So wie aber dieſer G
danke uns beſtändig beſchäftigt, ſo haben wir auch der Gefahr
begegnen, daß er nicht vom Gedanken an das Reale ſich losli
und in das Unbeſtimmte, Schwärmeriſche uns verlocke. Ihr vo
zubauen dient die Erinnerung an die enge Verbindung des Reale
mit dem Tranſcendentalen. Den Zweck erkennen wir nur, indem
wir ihn wollen, was in ihm liegt, wirklich vollziehn, aber auch
in ſeiner Vollziehung über das nur in beſchränkter Weiſe Gewonnene uns hinausgetrieben ſehn und die Kritik über ſeine Mängel
verhängen müſſen. Daher hat man zur Beglaubigung des Tranſcendentalen mit Recht hingewieſen auf unſer Verlangen, unſere
Sehnſucht nach der Wahrheit und dem Gutem, welche wir noch
nicht haben, aber hoffen und zu erlangen bemüht ſein ſollen. Es
läßt ſich nicht überſehn, daß wir vom Mangel und von den
Schranken, über welche wir klagen, nur dadurch wiſſen, daß wir
ſie in unſerm Streben über ſie hinauszukommen fühlen. Wenn
unſer Wille mehr zu gewinnen, als wir haben, nicht wäre, würden
wir von keinem Bedürfniß, von keinem Uebel wiſſen. Da ſetzt
ſich aber auch der träumeriſchen Schwärmerei einer myſtiſchen Vertiefung in das Tranſcendentale das kritiſche Beſtreben entgegen nicht
allein unſern Mangel überhaupt anzuerkennen, ihn in einem unbeſtimmten Zweifel über die Unzulänglichkeit unſeres Lebens geltend
zu machen, ſondern auch zu erkennen, worin er beſtehe und was
zu thun uns obliege um ihn zu überwinden. Dieſer kritiſche
Zweifel, ſo wie er die erſte Regung des wiſſenſchaftlichen Denkens
abgiebt (5), ſchließt das Tranſcendentale an das Reale an und
ſieht in dieſem nur den unentwickelten Anfang deſſen, was in der
Wiſſenſchaft zur Entwicklung gebracht werden ſoll, ſolange es aber
noch nicht zur Wirklichkeit gebracht iſt, als etwas Tranſcendentales
ſich uns darſtellt. Hieraus ergiebt ſich, daß der Gedanke des
Tranſcendentalen nicht ſo gefaßt werden dürfe, als wenn derſelbe
unſer Erkenntnißvermögen überſchritte; nur unſer gegenwärtiges
Erkennen und die gegenwärtige Realität überſchreitet es. Kant
hatte daher Grund das Tranſcendentale und das Tranſcendente zu
unterſcheiden, wie willkürlich auch der Wahl des Ausdrucks, wie
ungenügend auch ſeine Weiſe die Unterſcheidung ſein mag. Unſern
Zwecke, in welchen wir das Ueberſchwängliche ſuchen, ſollen ſich
überall an das Wirkliche anſchließen und nur das erſtreben, was

n vorhandenen Dingen ſich hervorziehen läßt. Das Tran=
ale iſt das Mögliche und die Vernunft nimmt nur das
je zu ihrem Zweck. Daher ſchließt ſich auch das Tranſcen=
an alle Formen unſeres Denkens an und wir haben ſchon
daß in dem Begriffe jedes einzelnen Dinges, wie er in
nüberſehbaren Reihe von Urtheilen ſich verwirklichen ſoll,
nſcendentale Aufgabe liegt (359 Anm.). Ein jeder Be=
ellt uns ein Ideal dar, deſſen Ausführung in weiteſter
iegt, weil er eine Forderung der Vernunft enthält, welche
Erfüllung ſeiner allgemeinen Bedeutung durch alle ihre
rdneten Beſonderheiten und durch Anſchluß an das allge=
yſtem der Begriffe befriedigt werden könnte. Hieraus aber
ſich auch die Beziehung des Tranſcendentalen auf das All=
. Jeder Zweck erſcheint uns als ein Allgemeines, welches
ine unüberſehbare Zahl der Beſonderheiten erfüllt werden
eder Begriff bezeichnet uns einen ſolchen Zweck und fordert
che Erfüllung der in ihm liegenden Aufgabe. Daher haben
Allgemeine überhaupt als das Tranſcendentale in unſern
en zu betrachten und in der Aufgabe es zu erkennen tritt
Augenfälligſten das Ideal in der Forderung der theoreti=
ernunft entgegen (302). Jedes Allgemeine, auch das Ab=
gemeine, ſetzt eine unendliche Menge der Möglichkeiten, in
es zur Anwendung, zur Ausführung und Verwirklichung
n ſoll; erſt in der Anwendung und Ausführung erfüllt es
Zweck, bewährt es ſeine Bedeutung; das Allgemeinſte fügt
sdann nur noch den Gipfel hinzu, indem die beſondern
inheiten, welche in ihm liegen, doch auch nur in ihrer Ver=
mit dem Allgemeinſten und als Glieder deſſelben zur voll=
n Erkenntniß gebracht werden können. Wie übrigens in
ndern Unterſuchungen der Wiſſenſchaft der Misbrauch des
ndentalen gemieden werden könne und ſolle, müſſen wir uns
ſten in unſern weitern Auseinanderſetzungen zu zeigen

)6. Das wiſſenſchaftliche Verfahren, in welchem wir
iehungen zwiſchen dem Beſondern und dem Allgemeinen
führen haben, wird nun in einer doppelten Richtung
en müſſen, indem von der einen Seite her das Beſon=
f das Allgemeine, von der andern Seite her das All=
e auf das Beſondere uns hinweiſt. Hieraus gehen die
Methoden der Wiſſenſchaft hervor, welche wir als die
inſten in allen theoretiſchen Unterſuchungen anzuſehn
indem wir von der einen Seite vom Beſondern zum

Allgemeinen aufſteigen müſſen, von der andern Seite vom Allgemeinen herabſteigen müſſen zum Beſondern. Das aufſteigende Verfahren bezeichnen wir mit dem Namen der Induction oder Aufleitung, das abſteigende Verfahren mit dem Namen der Deduction oder Ableitung.

Wenn es auf Namen ankäme, ſo würde man freilich über den mehr oder weniger verbreiteten Gebrauch, über das Zweckmäßige und Bezeichnende in der angenommenen Terminologie rechten können und es würden vielleicht die meiſten vorziehn für Induction und Deduction ſynthetiſches und analytiſches Verfahren zu ſetzen. Doch iſt auch dieſer Sprachgebrauch nicht unbedingt gebräuchlich und ſchon früher (219 Anm.) haben wir auf die Vieldeutigkeit, welche in ihm liegt, aufmerkſam gemacht. Was unſere Bezeichnungsweiſe betrifft, ſo iſt das Wort Induction von den erſten Urſprüngen der Logik an zur Bezeichnung des aufſteigenden Verfahrens üblich, und nachdem Ariſtoteles es in Gegenſatz gegen den Syllogismus oder den Schluß vom Allgemeinen aus gebraucht und Bacon dieſe Methode der Induction als die einzig wiſſenſchaftliche für die Auslegung der Natur empfolen hat, wird gegen die Anwendung deſſelben wohl nichts einzuwenden ſein. Nicht ſo ſicher freilich ſteht es mit dem Gebrauche des Wortes Deduction, welches noch von Kant in einem ſehr ſchwankenden und beſchränktern Sinne gebraucht wurde und von den ihm folgenden Philoſophen bei häufigem Gebrauche doch zu keiner feſtſtehenden Bedeutung gebracht worden iſt. Nur Schleiermacher hat den Ausdruck vollkommen in dem Sinn genommen, welchen wir uns mit Andern angeeignet haben. Das Bedürfniß einen bezeichnenden Ausdruck für das Gegentheil der Induction zu haben läßt uns den Ausdruck Deduction wählen; die deutſchen Wörter, welche beigeſetzt worden ſind, geben die Bedeutung dieſer Verfahrungsweiſen noch deutlicher an. Daß der Syllogismus, welchen Ariſtoteles der Induction entgegenſetzte, keinen reinen Gegenſatz mit dieſer bildet, wird ſogleich einleuchten; wir werden ſpäter zeigen, daß er an die Deduction ſich nur anſchließt, indem er aus ihr die Folgerungen zieht. Daß wir in der Aufleitung und Ableitung der Begriffe die allgemeinſten wiſſenſchaftlichen Methoden zu ſehn haben, wird auf unzweideutige Weiſe ſich herausſtellen, wenn anerkannt wird, daß auf Bildung vollſtändiger Begriffe oder Herſtellung des richtigen Syſtems der Begriffe alle unſere wiſſenſchaftlichen Forſchungen ausgehn. Wir haben geſehn, daß die reflexiven Urtheile nur zur Erkenntniß des Weſens und des Begriffs des individuellen Dinges dienen ſollen (257); das tranſitive Urtheil ſoll uns alsdann auf den Zuſammenhang

Dinge und auf den allgemeinen Begriff führen, in welchem das Weſen und den Begriff des individuellen Dinges in ſei- Gemeinſchaft mit allen Dingen zu erkennen haben (298 f.), wir werden hieraus erſehen, daß die Begriffsform das endliche niß uns darſtellt, in welchem das Werden unſeres Denkens Abſchluß finden ſoll. Dabei werden wir zwar die Wahrheit rtheilsform anzuerkennen haben, weil wir in ihr die Bildung r Begriffe betreiben nnd die Wirklichkeit des Weſens erken- müſſen, welches im Begriff nur als Vermögen, ſich uns dar- aber wir werden doch alle unſere Urtheile als Mittel be- en können, durch welche wir zur Erkenntniß der Begriffe und Weſens der Dinge in ſeiner Wirklichkeit gelangen ſollen (259 ; 298 Anm.). Ohne Zweifel haben wir uns in der Bildung Syſtems der Begriffe der Unterſuchung über das Werden und der Dinge hinzugeben und die Begriffe auch nur in ihrer den, ſich bildenden Form zu betrachten, in welcher ſie in der unſerer Urtheile ſich darſtellen (258); aber als leitende Ge- unkte ſind dabei doch nur die Begriffe anzuſehn in ihrer fe- Geſtalt, welche ſie in allen Punkten gewonnen haben müſſen, t ſie nur immer einen wiſſenſchaftlichen Abſchluß gewähren. egen ſtellen ſich auch die wahren Prädicate des reflexiven ils, ſowie ſie gewonnen worden ſind, als Elemente ihrer Sub- griffe und weſentliche Charakterzüge dar (255), und nicht er beruhn die Verhältniſſe, in welchen nebeneinander geord- Dinge in ihrem gemeinſchaftlichen Thun und Leiden gedacht n müſſen, auf den Verhältniſſen, welche zwiſchen nebengeord- Begriffen anzunehmen ſind, weil ſie die natürliche oder lo- Verwandtſchaft der Dinge bezeichnen (297). Das Syſtem rtheile muß auf das Syſtem der Begriffe zurückgeführt wer- veil eine jede Thätigkeit, welche einem Subjecte zugeſchrieben ſoll, vom Begriff dieſes Subjects umfaßt iſt und aus der dung dieſes Subjects mit andern Subjecten in der Wechſel- g und im allgemeinen Syſtem der Dinge ihre Erklärung

Auf dieſes Verhältniß der Urtheilsform zur Begriffsform es hin, daß die Formen des reflexiven und tranſitiven Ur- in der Erklärung der Erſcheinungen nur die mittlere Stelle n dem individuellen und allgemeinen Begriff haben (298 . Daher kann auch die Aufgabe der Wiſſenſchaft als auf rkenntniß ausgehend angeſehn werden, d. h. ſie würde gelöſt wenn wir den vollſtändigen Begriff unſeres Ich gewonnen ſo wie er als unablösbares Glied des Syſtems der Be- ſich darſtellt und daher auch den Zuſammenhang aller Be- in ſich ſchließt. So wie nun aber unſere Selbſterkenntniß us der Reihe der Urtheile über unſere Thaten hervorgeht, ſo

ſchließt ſich auch beſtändig die Bildung der Urtheile an die Bildung der Begriffe an und vermittelt es nur, daß der Inhalt der Begriffe ſich uns verwirklicht und was in ihm zuerſt und abgeſehen von der Urtheilsform als Vermögen der Dinge ſich darſtellt, als Wirklichkeit ihres Weſens zum Vorſchein kommt. Wenn ſo die Urtheilsform die Vermittlung für die Begriffsform abgiebt, ſo zeigt ſie auch die nothwendige Verbindung der Verfahrungsweiſen vom Allgemeinen zum Beſondern und vom Beſondern zum Allgemeinen, denn in ihr werden wir beſtändig vom beſondern Prädicat zum allgemeinen Subject und vom allgemeinen Subject zum beſondern Prädicat hingewieſen; weil wir keins ohne das andere zu denken vermögen. Unſere wiſſenſchaftlichen Verfahrungsweiſen haben also beſtändig bald das allgemeine Princip bald die beſondern Anknüpfungspunkte unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens zu ihren Stützpunkten zu nehmen und wir werden daher auch ſagen müſſen, daß die Lehren in gleicher Weiſe einſeitig ſind, welche nur vom Allgemeinen aus das Beſondere oder vom Beſondern aus das Allgemeine begründen wollen, d. h. entweder die Methode der Induction oder die Methode der Deduction für die alleinige wiſſenſchaftliche Verfahrungsweiſe halten. Man wird nicht ſagen können, daß [illegible] deres oder Allgemeines uns früher das eine vor dem andern Bewußtſein käme, denn ebenſo urſprünglich wie die Empf[illegible] wohnt uns auch das Beſtreben der Vernunft ſie zu deute[illegible] Sobald wir Zeichen empfangen, wollen wir ſie auch verſtehe[illegible] daß wir Zeichen ſuchen und empfangen, fließt nur aus [illegible] Fähigkeit ſie zum Verſtändniſſe zu gebrauchen. Was wir [illegible] Allgemeinen ſetzen, wird bei weiterer Unterſuchung der aufle[illegible] und ableitenden Methode nur mehr im Einzelnen ſich beſtäti[illegible]

307. Induction und Deduction haben beide die [illegible] lung des Syſtems der Begriffe durch Ueber- und Un[illegible] nung zu ihrem Zwecke (218), ſuchen aber von entgegenge[illegible] Seiten dieſes Ziel zu erreichen, indem die Induction vo[illegible] Beſonderheiten des Umfangs eines Begriffs ausgeht un[illegible] Inhalt des Begriffs und mithin die Definition zu [illegible] Zwecke nimmt (214), die Deduction vom Inhalt des B[illegible] anhebt und den Umfang deſſelben zu beſtimmen ſucht, al[illegible] Eintheilung des Begriffs im disjunctiven Satze betreibt (
Weil ſie daſſelbe Ziel von entgegengeſetzter Seite her verf[illegible] können ſie zu gegenſeitiger Prüfung dienen und müſſen [illegible] Verfahrungsweiſen angeſehn werden, welche zuſammenge[illegible] indem die eine die Vorausſetzungen der andern zu prüfen [illegible]

nimmt. Da ſie auf alle Momente, welche in der Herſtel-
g des Syſtems der Begriffe in Betracht kommen, ſich er-
cken, wird keine dritte gleich allgemeine Verfahrungsweiſe
en zur Seite geſtellt werden können.

Es pflegt anerkannt zu werden, daß auf Definition und Di-
on die Kraft des wiſſenſchaftlichen Verfahrens mit den Begriffen
ıht; zu der erſten ſoll die Induction, zu der andern die De-
tion in ordnungsmäßigem Fortſchritt die Wege bereiten. Außer
Ueberordnung der Begriffe, welche die Induction, und der
terordnung der Begriffe, welche die Deduction bedenkt, iſt aller-
gs auch die Nebenordnung derſelben zu berückſichtigen; ſie iſt
r in der Ueber- und Unterordnung eingeſchloſſen, weil die Ein-
llung nur durch die Ableitung der nebengeordneten Begriffe
geſtellt werden kann und die Definition das charakteriſtiſche
rkmal des Begriffs nur durch Vergleichung deſſelben mit den
engeordneten Begriffen gewinnen kann. Auf Vergleichung ähn-
r Begriffe mit einander hat unter Andern Locke ein großes
ıcht gelegt und ſie wie eine beſondere wiſſenſchaftliche Methode
ıchtet; ſie wird aber an das Verfahren der Induction und
uction herangezogen werden müſſen, denn wenn man nicht
ſpielende und unweſentliche Aehnlichkeiten ſich verleiten laſſen
muß man bei jeder wiſſenſchaftlichen Vergleichung ähnlicher
iffe die weſentlichen Vergleichungspunkte aus der Unterordnung
ordinirten Begriffe unter einem höhern Begriff ſchöpfen.

308. Die beiden Verfahrungsweiſen der Induction und
ction entſprechen den allgemeinſten Thätigkeiten unſeres
andes, der Verbindung und der Unterſcheidung (126),
die Induction mehr und mehr Maſſen des Beſondern
menfaßt, die Deduction auf eine Zerlegung des Allgemei-
n ſeine Glieder ausgeht. Was Unterſcheidung und Ver-
ng in der Bildung der einzelnen Gedanken leiſten, wird
die Induction und Deduction nur in einem weitern
e und in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange ausgeführt.
Wie aber Unterſcheidung und Verbindung einander gegen-
vorausſetzen (127), ſo werden auch Induction und De-
on nicht ſo von einander zu trennen ſein, daß nicht in
Durchführung des einen Verfahrens auch das andere Ver-
n in Anſpruch genommen würde. Die Zuſammenfaſſung

mehrerer Begriffsgebiete zu einem geordneten Ganzen wird voraussetzen müssen, daß diese Gebiete als zu ihm gehörig von einander unterschieden worden sind, und die Unterscheidung derselben auch wieder voraussetzen, daß sie als zu einem und demselben Ganzen gehörig zusammengefaßt worden sind. Daher können Induction und Deduction nur als zwei Seiten eines und desselben wissenschaftlichen Verfahrens angesehn werden, welche einander gegenseitig bedingen. Wir werden aber nicht zu besorgen haben, daß im Zusammengehören beider entgegengesetzten Verfahrungsweisen nur ein Kreis im wissenschaftlichen Beweise sich ergebe; denn in der That sind beide Thätigkeiten unseres Denkens, Verbindung und Unterscheidung, Aufsteigen zum Allgemeinen und Absteigen zum Besondern, mit einem Schlage in unserm Erkennen vorhanden und der Schein eines Kreises im Beweise entsteht nur dadurch, daß wir in der Analyse unseres Denkens entgegengesetzte, aber zusammengehörige Thätigkeiten von einander absondern, als wenn sie in zeitlicher Abfolge sich vollzögen, wärend sie doch nur in unserer analysirenden Abstraction von uns nacheinander gedacht werden.

Zu den stärksten skeptischen Bedenken gehört der Nachweis, daß unsere Beweise im Kreise sich drehen. Er kann nur durch eine genauere Untersuchung der Beweisgründe und der Bedeutung der Beweise für unser Denken überwunden werden. Was nun die Bildung der einzelnen Gedanken betrifft, so haben wir dies schon vorgearbeitet, indem wir zeigten, daß die Erkenntniß des Besondern durch die sinnliche Empfindung und der Gedanke des Verstandes, welcher das Allgemeine im Auge hat, zu gleicher Zeit sich vollziehn (150 Anm.); hierauf haben wir auch in Bezug auf die Methoden der Induction und der Deduction verwiesen (306 Anm.). Der Schein aber, daß hierbei ein Früher und Später eintrete, ergiebt sich natürlich bei Reihen von Gedanken, in welchen der eine zum Grunde des andern gemacht wird, viel stärker, als bei einzelnen Gedanken, weil jene gesondert von einander in unserm Denken auftreten, und von diesem Schein haben sich denn auch die gewöhnlichen Beweistheorien fangen lassen. Es sind ja doch nur künstlich gemachte Schwierigkeiten, welche uns entstehn, nachdem wir die in der Wirklichkeit unseres Denkens verbundenen Thätigkeiten unterscheiden gelernt haben, wenn wir die Frage auf

gen, wie zu dem Beſondern das Allgemeine, wie zu dem All-
inen das Beſondere hinzukomme; denn in unſerm unmittelba-
rkennen ſind beide urſprünglich vereinigt, weil wir ſchon beim
Beginn des Denkens auf der einen Seite unſerer beſondern
in der Empfindung uns bewußt ſind, auf der andern Seite
llgemeine Wiſſen wollen und den allgemeinen Grund zu der
dern Erſcheinung hinzudenken. Es muß auch einleuchten, daß
Theorie des Beweiſes in unauflösliche Schwierigkeiten ſich
ckeln muß, welche das unmittelbare Erkennen nicht unterſucht
die in ihm gegebene Grundlage für den Beweis nicht aner-
Wer alles Erkennen auf den Beweis zurückführen und nur
ewieſene Denken für ein Wiſſen anerkennen will (114 Anm.),
damit den Beweis ſelbſt auf, weil das mittelbare Erkennen,
es dieſer gewähren ſoll, das unmittelbare Erkennen vorausſetzt.
nun im Beweiſe einen Kreis vom Beſondern zum Allgemei-
nd vom Allgemeinen zum Beſondern als unvermeidlich nach-
ı wollte, würde darthun müſſen, daß im Beweiſe zuerſt nur
Allgemeine oder das Beſondere, nachher das Beſondere oder
Allgemeine erkannt werde, und da die Beweisgründe dem be-
ıen Denken vorausgehn müſſen, daß in ihnen entweder nur
neine Grundſätze oder nur beſondere Erkenntniſſe geſetzt wür-
um nun bald abſteigend vom Allgemeinen auf das Beſondere,
aufſteigend vom Beſondern auf das Allgemeine ſchließen zu
n. Wir haben dagegen ſchon geſehn, daß im unmittelbaren
der intellectuellen Anſchauung das Allgemeine im Beſondern
das Beſondere im Allgemeinen ergriffen und feſtgehalten wird
Anm. 2). Ueberdies aber, was für das mittelbare Erken-
nd den Beweis entſcheidend iſt, haben unſere Unterſuchungen
ıt, daß auch ein jeder Fortſchritt im Erkennen einen unmittel-
geſetzmäßig ſich vollziehenden Act des Willens und alſo auch
nmittelbares Erkennen in ſich ſchließt (250 f.), und es wird
auch in jedem wahren Beweiſe ein unmittelbares Erkennen
llgemeinen und Beſondern nicht fehlen dürfen. Ueber dieſen
ſind zahlreiche Vorurtheile verbreitet, welche im Allgemeinen
Verhältniß zwiſchen unmittelbarem und mittelbarem Erkennen
en und daher auch ſchon bei der Unterſuchung über das Un-
bare in der intellectuellen Anſchauung berührt werden konnten
Anm. 2), hier aber bei der Erkenntniß des Allgemeinen noch
eitere Erledigung finden müſſen. Das Allgemeine weiſt uns
an, daß wir jedes beſondere Erkennen nur als ein Vorläu-
anſehn können; es wird ſich immer nur als ein Glied des
ı Syſtems zu betrachten haben und ſeine Ergänzungen ſuchen
ı. Wenn ihm daher auch eine unmittelbare Gewißheit bei-
, ſo iſt es doch hierdurch noch keineswegs den Anfechtungen

des Zweifels enthoben. Wir haben ſie ſchon kennen gelernt
Erwähnung der Schwankungen, in welche die intellectuelle Anſch
ung der freien That durch das Periodiſche in der Entwicklung
ſeres Lebens gezogen wird. Dieſe Anfechtungen würden nur
durch vollkommen gehoben werden können, daß jede beſondere
kenntniß mit aller andern beſondern Erkenntniß in Uebereinſtimm
ſich zeigte. Eine ſolche herzuſtellen darauf gehen unſere wiſſen
ſchaftlichen Verfahrungsweiſen aus und in dieſen Wegen der Wi
ſenſchaft gewinnen wir denn auch wirklich eine Beruhigung unſere
Forſchens, welche uns im Fortſchreiten unſeres Denkens in den
Kreiſen einzelner Wiſſenſchaften ſicher ſtellt, uns beſonders in der
Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten beruhigt, weil ſie in unzähligen
Fällen ſich bewährt haben und noch immer weiter ſich zu bewähren
verſprechen. Aber wir dürfen nicht glauben hiermit im Laufe unſe
res Denkens zu Ende gekommen zu ſein; noch immer neue Pro
bleme treten hervor; die einzelnen Wiſſenſchaften ſollen in den all
gemeinen Verband aller Wiſſenſchaften aufgenommen werden, ſelbſt
ihre Grundſätze bleiben vom Skepticismus nicht unangefochten und
die völlige Ausſcheidung des Zweifels würde erſt gewonnen ſein,
wenn ſich gezeigt hätte, daß jeder beſondere Gedanke mit allen
andern Gedanken in Uebereinſtimmung ſtände. Daher haben alle
Gedanken ihre Stützen, ihren Beweis zu ſuchen und finden ihn
nur in andern Gedanken, welche ebenſo ihren Beweis zu finden
haben. Selbſt das Princip der Philoſophie iſt hiervon nicht ausge
genommen; es muß ſich bewähren in dem Syſtem der Gedanken,
welche es hervortreibt. Dies ſieht einem Kreislaufe der Beweiſe
ähnlich, wie ein Ei dem andern, und es würde ein Kreislauf ſein,
wenn nicht in jedem wahren Gedanken eine unmittelbare Kraft der
Ueberzeugung, eine intellectuelle Anſchauung läge, welche ihn bei
allen Anfechtungen von andern Gedanken doch aufrecht erhielte und
unberückſichtigt ihn fallen zu laſſen nicht geſtattete in der Aufgabe
chung der Gedanken, welche wir unternehmen müſſen. Selbſt der
Zweifel der Skeptiker, welcher überall vollſtändigen Beweis ſucht
und den Kreislauf der Beweiſe vermieden wiſſen will, iſt ein ſolcher
cher Grundſatz, welcher angefochten wird und ſich doch behauptet.
Wenn man nun die Gegenſeitigkeit berückſichtigt, in welcher die
einzelnen Glieder des Syſtems ſich ſtützen, ſich beweiſen, aber auch
für ſich eine beweiſende Kraft behaupten, ſo wird die Beſorgniß
ſchwinden vor der Kreisbewegung in den Beweiſen. Man wird
aber auch hieraus erſehen, daß nicht allein den Beweisgründen,
ſondern auch den bewieſenen Sätzen eine beweiſende Kraft beizulegen
iſt. Die Paradoxie, welche hierin zu liegen ſcheint, fließt nur aus
den Vorurtheilen des abſtracten Denkens. Man glaubt einem
Widerſpruch zu begegnen, wenn man im Bewieſenen auch ein Be-

ndes anerkennen ſoll; das Bewieſene meint man als ein
hthin Leidendes betrachten zu müſſen, uneingedenk des Satzes,
es kein abſolutes Leiden in der Welt giebt (275); in allen
en, welchen auch die wiſſenſchaftlichen Folgerungen angehören,
kt man nur das Nothwendige, überſieht aber das Freie, wel=
im Fortſchritt an das Nothwendige der Folgen ſich anſchließt
). Man bedenkt nicht, daß unſer Wille in jedem Fortſchrei=
unſerer Gedanken iſt, daß er im Gedanken an das Wiſſen zu
Folgerungen uns treibt und die Beweisgründe nur als Mittel
tzt um ſich der Folgerungen zu bemächtigen und deswegen
h die Folgerungen auch die Gründe beſtimmt. Man wird
t überſehen dürfen, daß unſere Grundſätze erſt in der Reiſe un=
s Denkens ſich feſtſetzen, in ihren Anwendungen erkannt werden,
indem ſie ſich fortwährend fruchtbar für unſer Erkennen be=
ſen, nicht allein neue Beſtätigung erhalten, ſondern auch in
n Anwendungen ſich bereichert haben. Dieſe beweiſende Kraft
Folgerungen wird nur leicht überſehen, weil unſere Beweis=
rien, wie ſie gewöhnlich ausgebildet worden ſind, die logiſche
eutung mit der didaktiſchen Bedeutung der Beweiſe verwechſelt
n. In didaktiſcher Rückſicht betrachtet man den Beweis nur
Lehrmittel; man will durch ihn Andern etwas beweiſen, was
ſchon bekannt iſt. Hat man nur dieſe Bedeutung des Be=
s vor Augen, ſieht man dabei davon ab, daß wir auch im
en lernen, ſo wird durch den Beweis kein Fortſchritt in unſerm
ten Denken gewonnen und die Freiheit des Denkens und mit
die überzeugende Kraft im unmittelbaren Erkennen kommt dabei
nicht in Frage; dies trifft ebenſo ſehr die Beweisgründe als
Folgerungen, denn alles iſt im Lehrer ſchon fertig vor dem
eiſe und er legt in ſeinen Worten nur die von ihm vollzogene
nung der Gedanken ſeinem Schüler in einer verſtändlichen
ſe auseinander. Nach Analogie mit dieſen Beweiſen für An=
betrachtet man nun auch die Beweiſe, welche wir uns ſelbſt
geben ſuchen. Die Beweisgründe ſieht man als ſchon erkannte
hrheiten an; die Folgerungen will man aus ihnen beweiſen,
m man meint, daß nur dargethan werden ſolle, wie ſie ſchon
den Beweisgründen enthalten ſind; man will ſich alſo beweiſen,
man, was jetzt anerkannt werden ſoll, in den Beweisgründen
der That ſchon anerkannt hat. Hierin ſucht man die Vollſtän=
keit des Beweiſes; die Folgerung ſoll nichts Neues, nichts Un=
ieſenes ſetzen, alſo nichts, was in den Beweisgründen nicht ent=
ten wäre. Es iſt deutlich genug, daß hierbei kein Fortſchreiten
der Erkenntniß ſtattfinden würde, daß die Folgerung in der
at ganz müßig wäre. Wenn die Vollſtändigkeit der Beweiſe
unter dieſer Bedingung gewonnen werden könnte, ſo würde

jede Folgerung nur in einer Veränderung des Ausdrucks früher erkannter Gedanken beſtehn. Wir werden wohl anerkennen müſſen, daß es von keinem geringen Gewinn für das Leben der Wiſſenſchaft iſt, wenn man einen neuen, bequemen Ausdruck für ſchon anerkannte Wahrheiten findet; auch für unſere eigene Betrachtung wird dies nicht ohne Erfolg ſein. Man muß ſich über den eigenen Sprachgebrauch zu verſtändigen ſuchen, die vollzogenen Gedanken auch in den Worten und den mit ihnen verknüpften Unterſcheidungen und Verbindungen ſich zurecht rücken, und wer weiß, wie eng unſer Denken mit unſerer Sprache verbunden iſt, wird hierauf kein kleines Gewicht legen. Daß auf ſolche Verfahrungsweiſen unſere Beweistheorien ihr Augenmerk gerichtet haben, giebt ſich aus der weiten Berückſichtigung, welche ſie der Umformung der Sätze zugewendet haben, obwohl aus ihr kein neues Erkennen hervorgeht. So wenig nun ſolchen Theorien ihr Recht abgeſprochen werden darf, ſo werden wir es doch nicht für unſer Geſchäft in der philoſophiſchen Logik zu halten haben, dieſe Erörterungen über den didaktiſchen Beweis ihren Fleiß zuzuwenden. Am wenigſten aber dürfen wir uns verleiten laſſen den Beweis des Lehrers mit dem Beweiſe zu verwechſeln, welcher unſern Gedanken aus ihrem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange zuwachſen ſoll. Durch dieſe Verwechslung iſt es geſchehn, daß man in der Entwicklung der Gedanken den bewieſenen Satz, wie in didaktiſchen Erörterungen, in Beziehung auf den Gehalt des Gedankens ein rein paſſives Ergebniß aus den Beweisgründen gehalten hat. Es würde hieraus nur gefolgert werden können, daß im logiſchen Beweiſe kein Fortſchritt des Erkennens ſich ergäbe. Dagegen haben wir feſtzuhalten, daß die Entwicklung der Wiſſenſchaft es nicht auf Bildung neuer Begriffe und neuer Erkenntniſſe abgeſehen hat, daß die Anordnung ſchon gebildeter Gedanken ſelbſt auf Selbſtändigkeit Anſpruch machen müſſe, wenn ſie nicht müßig ſein ſoll, daß auch die Folgerung in einem Beweiſe, wenn ſie die Ergebniſſe der Beweisgründe zuſammenzieht, nicht ohne beweiſende Kraft ſein kann. Es wird ſich hieraus auch für unſere beiden Methoden ergeben, daß in beiden Schlußweiſen, vom Allgemeinen auf das Beſondere und vom Beſondern auf das Allgemeine, ein Rückſchluß von beiden Seiten her auf die entgegengeſetzte nicht allein möglich und berechtigt, ſondern auch geboten ſei. Wenn vom Beſondern auf das Allgemeine geſchloſſen wird, ſo iſt es deutlich, daß die beſondern Fälle, welche nun zu einem allgemeinen Reſultate zuſammen gezogen werden, an ſich die Kraft nicht haben die allgemeine Folgerung zu rechtfertigen beizuführen; die Folgerung gewährt ihnen dieſe Kraft erſt, indem ſie die beſondern Fälle als genügend anerkennt die allgemeine Anſicht zu begründen. Wenn vom Allgemeinen auf das Beſondere

wird, ſo gewinnen wir in der Folgerung eine Erkenntniß
Beſondern, in welchem der allgemeine Begriff ſich be-
ıd ein jeder beſondere Fall dient nicht allein zur Beſtäti-
allgemeinen Regel, ſondern auch zur genauern Beſtim-
Gebiets, über welches ſie ſich erſtreckt. Es liegt daher
ıken des wiſſenſchaftlichen Beweiſes, daß die Gegenſeitig-
in ihm verbundenen Glieder einem jeden derſelben eine
gſchaft und eine Erweiterung des Blicks über ihren Zu-
ng zufügt. Der Zuſammenhang im Beweiſe vertritt die
heit des Wiſſens, welche wir anſtreben, indem die be-
)lieder des Beweiſes als einem und demſelben Syſteme
ns angehörig ſich darſtellen. In einem ſolchen Syſteme
)ch alle Glieder ihre Selbſtändigkeit und die Gedanken
ihre überzeugende Kraft bewahren; nur durch ihr Eingrei-
inander gewinnt das ganze Syſtem ſeinen Halt. Wir
)arauf zurück, daß wir den Beweis nur ſuchen um den
ı überwinden; er läßt ſich gegen jedes einzelne Denken
weil es abgeſondert für ſich in den Verdacht kommen
ß es in Widerſpruch mit einem andern beſondern Denken
ur durch die Nachweiſung der Uebereinſtimmung der be-
Gedanken unter einander, läßt ſich dieſer Verdacht des
überwinden; wäre ſie durch das ganze Syſtem aller Ge-
ırchgeführt, ſo würde kein Zweifel übrig bleiben, ein
rde das andere fordern, ein Glied das andere beſtätigen
würde zum Beweiſe für alles dienen, weil ein jedes
übrigen in entſprechender Weiſe vorausſetzen und von
ıusgeſetzt werden würde.

Im Fortſchreiten jedoch zum Wiſſen können wir
ı Gedanken nach dem andern entwickeln und müſſen
)lge der Gedanken den einen als Grund, den andern
rung betrachten. Daher werden wir auch nicht ver-
)nnen im wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange, in wel-
ı Allgemeine in allen Beſonderheiten ſich darſtellen
Anordnung der Gedanken eintreten zu laſſen, in
ıtweder das Allgemeine oder das Beſondere zum Aus-
kte genommen wird um aus dem Allgemeinen das
abzuleiten oder vom Beſondern zum Allgemeinen
ı, und mithin entweder die Methode der Deduction
Methode der Induction zum wiſſenſchaftlichen Beweiſe
ıchen. Dies giebt zwei verſchiedene Anordnungen in

der Entwicklung des Syſtems der Begriffe ab, welche wir mit dem Namen der ſpeculativen Wiſſenſchaft (demonſtrative Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft a priori) und der Erfahrungswiſſenſchaft (empiriſche Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft a posteriori) zu bezeichnen pflegen. Beide Weiſen der Wiſſenſchaft haben zwar zu ihrem endlichen Zweck die Erkenntniß deſſelben Objects, der Welt; da jedoch die Anknüpfungspunkte für die Erkenntniß des Beſondern vom Einfluſſe unſeres perſönlichen Standpunkts ſich nicht losmachen können (300) und wir im Ausgehn vom Allgemeinen uns damit begnügen müſſen abſtracte Regeln für die Erkenntniß des Beſondern geltend zu machen (304), wird auch nicht ausbleiben können, daß ſie einen ſehr verſchiedenen Inhalt gewinnen und daß dieß mit der Verſchiedenheit der wiſſenſchaftlichen Methoden und die Verſchiedenheit des Inhalts der Wiſſenſchaften in enger Verbindung ſteht (20). Aus der Verſchiedenheit nach beiden Seiten geht bei praktiſcher Betreibung unſerer Forſchungen die Theilung der Wiſſenſchaft in einzelne Wiſſenſchaften hervor (15).

310. Beide Arten der Wiſſenſchaft, die empiriſche und die ſpeculative, gehn darauf aus einen vollſtändigen Zuſammenhang unſerer Gedanken zur Darſtellung zu bringen. Mögen wir vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigen oder vom Allgemeinen zum Beſondern herabſteigen, in beiden Fällen haben wir die vollſtändige Einheit der ganzen Wiſſenſchaft im Auge, welche wir nur von zwei Seiten her zu betreiben nicht unterlaſſen können. Von der einen Seite her legt uns die Betrachtung des Beſondern die Verpflichtung auf es in ſeinem Zuſammenhang mit allem andern Beſondern zu erforſchen, weil es nur aus ſeiner Stelle in der Ordnung der Dinge mit welchen es in Wechſelwirkung ſteht, erklärt werden kann. Von der andern Seite fordert uns die Betrachtung des Allgemeinen dazu auf den abſtracten Gedanken deſſelben und das in ihm liegenden Geſetze durch die Erkenntniß der beſondern Fälle zu vervollſtändigen, in welchen ſich ſeine Kraft bewährt. Die Form der wiſſenſchaftlichen Verbindung geht daher auf den Zuſammenſchluß aller der unter ihr befaßten Glieder aus.

› derſelbe unter einzelnen Gliedern unſerer Gedanken ſich
›innen läßt, bezeichnen wir ihn mit dem Namen des
Schluſſes. In dieſer Geſtalt geht er durch alle wiſſenſchaft-
e Unterſuchungen, ja durch alle Entwicklungen unſerer Ge-
ken hindurch und kann auch in der Bildung der einzelnen
griffe und Urtheile nicht entbehrt werden. Wenn man ihn
egen als eine beſondere Form in der Geſtaltung unſerer
enſchaftlichen Lehren betrachtet, ſo hat man dabei die Kunſt
der Anordnung der Gedanken im Auge, welche darauf aus-
t durch eine Verkettung von Schlüſſen ein vollſtändiges
ſtem der Wiſſenſchaft herzuſtellen. Nur in dieſer Geſtalt,
welcher es auf die Erkenntniß des Allgemeinen abgeſehn iſt,
n der Schluß auf eine beſondere Unterſuchung ſeiner wiſ-
ſchaftlichen Form Anſpruch machen.

Wir haben es ſchon früher (205 Anm.) als eine Verirrung
formalen Logik bezeichnen müſſen, daß ſie in der Vergleichung
Formen des Denkens mit den Formen der Sprache von der
cht ausging, daß der Begriff dem Worte entſprechend das
che Element des einzelnen Gedankens abgebe, das Urtheil eine
nüpfung von Begriffen zu einzelnen Gedanken ausdrücke (238
.) und der Schluß eine Verbindung mehrerer Urtheile zu einem
nkenzuſammenhange, darſtelle und ſo drei Formen des Denkens
ſchied, den Begriff, das Urtheil und den Schluß, welche nur
das Einfache zum Zuſammengeſetzten ſich verhalten ſollten.
ar weder gerechtfertigt, noch zu rechtfertigen, daß man in
t Formen vom Einfachern zum Zuſammengeſetztern fortſchreiten
e, aber dabei ſtehen blieb nur drei ſolcher Formen anzunehmen
nicht vielmehr in der Analyſe des Zuſammengeſetzten und in
Syntheſe des Einfachen in das Unbeſtimmte weiter fortging;
da Begriffe, wenn ſie etwas begreifen ſollen, doch nicht das
hthin Einfache bezeichnen können, die Zuſammenſetzungen aber
Schluß auch immer zu weiter und weiter gehenden Verkettungen
Schlüſſe ſich treiben laſſen, iſt kein Grund abzuſehn, warum
nicht nach beiden Seiten zu weiter in der Unterſuchung der
kformen getrieben werden ſollte. Was ſchon früher über das
aſſende dieſer Theorie geſagt worden iſt (205 Anm.; 237
.), wird hinreichen um das Unklare in ihren Unterſcheidungen
rklich zu machen, nur vom Schluſſe iſt nachzuholen, wie wenig
enügen kann ihn in ſeiner weiteſten Bedeutung an das Ende
Theorie zu ſtellen, wenn man die Entſtehung und Bildung

unſerer Gedanken ſich erklären will. Den Schluß im Einzelnen können wir ohne Zweifel für die Bildung unſerer Begriffe und Urtheile nicht entbehren. Ein jedes geſetzmäßige Uebergehn von dem einen zu dem andern Gedanken wird als ein Schluß zu betrachten ſein. Wir ſchließen von der Erſcheinung auf den übersinnlichen Grund, von dem Accidens auf die Subſtanz, von der Folge auf den vorhergehenden Grund, von der Wirkung auf die Urſache, vom Leiden auf das Thun, von dem Worte auf den Gedanken, von der Handlung auf die Abſicht und überall, wo von dem einen Gliede des Weltzuſammenhangs ein anderes Glied gefordert wird, findet ein Schließen ſtatt, weswegen wir im Allgemeinen die correlativen Begriffe, welche ein Schließen und Rückſchließen einleiten, als die Hülfsmittel für die Bildung unſerer Gedanken und mithin für jede beſondere Form des Denkens haben anſehn müſſen (22). Wenn nun ohne ſolche Schlußweiſen kein Gedanke zu Stande kommt, ſo wird auch hieraus hervorgehn, wie vergeblich es ſein würde die Formen einzelner Gedanken oder einzelner Gedankenelemente in Bezug auf ihre geſetzmäßige Bildung unterſuchen zu wollen, ohne dabei auf den Schluß Rückſicht zu nehmen, und wie wenig die Theorie, welche Begriffe und Urtheile früher ſetzt als den Schluß, die wahre Bildung unſerer Gedankenformen darzulegen vermag. Wir haben daher auch nicht vermeiden können in unſern frühern Unterſuchungen über Bildung der Begriffe und Urtheile auf die beſondern Weiſen des Schließens zu verweiſen, in welchen wir aus ſinnlichen Erſcheinungen zur Erkenntniß überſinnlicher Gründe gelangen. Anders dagegen ſtellt ſich das Verhältniß der Schlußform zu den Formen des einzelnen Denkens, wenn ſie als Form des wiſſenſchaftlichen Beweiſes oder der ſyſtematiſchen Anordnung der Gedanken betrachtet wird. In dieſem Sinne gedacht ergiebt ſie ſich als Grund der Verkettung unſerer Gedanken in lückenloſem Zuſammenhange; die Reihen der untereinander zuſammengeſchloſſenen Gedanken zeigen ſich in dieſer Form als darauf angelegt nicht bloß den Abſchluß irgend eines beſondern Ergebniſſes herbeizuführen, ſondern die Grundlage zu immer weiter fortſchreitenden Folgerungen abzugeben; es tritt damit der Gedanke einer ſyſtematiſchen Verkettung der Erkenntniſſe hervor. Von dieſem Geſichtspunkte aus hat ſchon Ariſtoteles den beweiſenden (apodiktiſchen) Schluß betrachtet; von dieſem Geſichtspunkte ging auch Bacon in ſeiner Unterſuchung des inductiven Schluſſes aus, wenn er ihn zum Aufbau der Pyramide unſerer Wiſſenſchaft ausbilden wollte. Daß die Ausbildung der Theorien über das Schlußverfahren dieſen Geſichtspunkt nicht ganz außer Augen ſetzen konnte, wenn ſie ihn auch nicht deutlich ſich zu Bewußtſein gebracht hatte, erſieht man daraus, daß ſie bei ihren Unterſuchungen über die

der einzelnen Schlüſſe darauf Bedacht nahm die Schlüſſe
vorzugen, welche geſchickt wären als Glieder von Kettenſchlüſſen
fortzuführenden Zuſammenhang der Wiſſenſchaft zu begründen.
Lehren von der vollkommenen Schlußform verweiſen hierauf.
weniger werden wir es hierauf zurückzuführen haben, daß in
ehren über das Schlußverfahren immer vorzugsweiſe auf die
ſſe vom Allgemeinen auf das Beſondere und vom Beſondern
as Allgemeine Rückſicht genommen worden iſt, obwohl ſie
wie es nach dieſen Lehren ſcheinen könnte, die einzig mögli-
Schlußweiſen bilden. Aus den von uns angeführten Folge-
n aus Correlativbegriffen muß ſich ergeben, daß Allgemeines
Beſonderes nicht die einzigen Correlate ſind, welche zu einem
ßverfahren berechtigen, und die Schlußtheorien, welche nur
Schließen vom Allgemeinen auf das Beſondere und umgekehrt
ichtigen, würden daher auch unbedingt als mangelhaft ange-
verden müſſen, wenn ſie beabſichtigten alle Schlußweiſen auf-
m. Vielmehr die Schlußweiſen, welche die wichtigſten ſind
e Bildung unſerer Gedankenformen, laſſen ſie ganz unbeachtet,
m deutlichſten daraus erhellen wird, daß ſie kein Mittel an
and geben von der Erſcheinung auf den überſinnlichen Grund,
em Zeichen auf das Bezeichnete den Uebergang zu finden.
uns jemand ſagen könnte, wie nach den üblichen Schluß-
die Rede eines Menſchen verſtanden werden könnte, ſo wür-
ir bereit ſein dieſen Vorwurf fallen zu laſſen; wenn uns
darzuthun vermöchte, daß wir im Lehren und Lernen, in
ntwicklung der Wiſſenſchaft überhaupt ohne das Verſtändniß
de abkommen könnten, ſo würden wir es für möglich halten,
e Schlußweiſen, welche man in den gewöhnlichen Theorien
t, für die Bildung unſeres Denkens ausreichten. Dagegen
wir zugeſtehn müſſen, daß der Schluß vom Allgemeinen
s Beſondere und umgekehrt für die wiſſenſchaftliche Glede-
unſerer Erkenntniſſe den Vorzug vor allen andern Schluß-
hat und allein zu berückſichtigen iſt, wenn es auf die ſyſte-
e Anordnung der Gedanken ankommt. Nur weil man dieſe,
ber die Bildung der einzelnen Gedanken in der Unterſuchung
das Schließen bedachte, konnte man damit auskommen die
n Schlußweiſen zu vernachläſſigen und nur über die Schlüſſe
m Verhältniß zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern
Theorie zu erſtrecken; denn erſt durch dieſes Verhältniß kommen
uf die Wiſſenſchaft im Allgemeinen. Wenn auch andere
weiſen, wie der Schluß von der Erſcheinung auf ihre Gründe,
r Urſach auf die Wirkung, dazu geeignet ſind die Verkettung
chlüſſe immer weiter zu führen und über die Erkenntniß des
n auszubreiten, ſo beruhen doch dieſe Schlußweiſen ſelbſt auf

der Vorausſetzung, daß alles Beſondere nur aus einer allgemei
Verkettung in der Welt verſtanden werden könne, und wenn
den Widerſpruch zu meiden, die Uebereinſtimmung eines jeden
allem Seienden zu ſuchen haben, ſo hat dies keinen andern Gru
als daß nichts abgeſondert für ſich, ſondern alles in ſeinem
ſammenhange mit jedem andern Denkbaren zu erkennen ſei.
haben daher auch geſehn, daß nur die Vernunft, welche das al
meine Wiſſen fordert, uns über die Einheit der Welt außer Zw
fel ſetzt (299) und in dieſer Forderung iſt alsdann eingeſchloſſ
daß wir jede beſondere Erkenntniß an das Ganze unſeres Erkenn
heranziehen müſſen und nichts annehmen können, was nicht
voller Uebereinſtimmung mit allem ſonſt noch Anzuerkennend
ſtände. Sie geht durch alle unſere wiſſenſchaftlichen Gedank
hindurch, bringt die allgemeinen Methoden und die allgemein
Grundſätze in unſer Denken und trägt den Gedanken des Allg
meinen ſelbſt in die Unterſuchungen, welche von den beſonderſt
Thatſachen der Erfahrung ausgehn. So beherſcht der Gedanke de
Allgemeinen die ganze Wiſſenſchaft. Er hat auch die Theorie
über den Beweis geleitet und ſogar zu der Meinung verführt, da
der inductive Schluß vom Allgemeinen ausginge, obwohl er vom
Beſondern ausgehend das Allgemeine nur als ſeinen Zweck vo
ausſetzt. So wie nun das Schlußverfahren in der gewöhnlichen
Theorie betrachtet wird, kann es freilich ſcheinen, als hätte ſeine
Unterſuchung auch nur eine Methodenlehre für die einzelnen Wiſ
ſenſchaften im Auge; aber die Verkettung der Schlüſſe, welche ſie
fordert, geht doch in das Unbeſtimmte und wenn man den Zuſamm
menhang der einzelnen Wiſſenſchaften unter einander bedenkt und
wie die Schlußtheorie dazu auffordert fremdartige Vorausſetzungen
nicht zu dulden, ſo wird man wohl nicht leugnen können, daß es
mit dem wiſſenſchaftlichen Schluſſe auf eine Wiſſenſchaft ohne
Lücke und im Ganzen abgeſehn iſt.

311. Im Beweiſe durch Induction gehen wir von den
Beſonderheiten aus, welche die Thatſachen der Erfahrung bie
ten; durch Sammlung derſelben hoffen wir das Allgemeine zu
erkennen, welches ſie zuſammenhält. Wenn ſie vollſtändig ge
ſammelt wären, würden wir die Materie für unſere Erkenntniß
ohne Lücke beiſammen haben und jede neue Thatſache der Er
fahrung iſt ein Beitrag zu unſerer Erkenntniß dieſer Materie.
In der Kenntniß der Materie, welche für unſere wiſſenſchaft
liche Bearbeitung den Gegenſtand der Forſchung darbietet, iſt
daher der Ausgangspunkt für das inductoriſche Verfahren zu

n; als ſolcher muß ſie aber rein und noch ungeformt
werden, damit nicht Vorausſetzungen, welche zu Irr-
n führen könnten und auf jeden Fall ungerechtfertigt
das wiſſenſchaftliche Verfahren der Induction verunrei-
Wir würden alſo eine reine Erfahrungswiſſenſchaft nur
der Bedingung gewinnen können, daß die thatſächlich
en Materialien für unſer Denken dazu hinreichten uns
iſen, wie wir ſie unter Begriffe zu bringen und zur
tniß des Allgemeinen anzuordnen hätten, und der Ge-
der Materie überhaupt, welche noch rein Materie
geformt iſt, ergiebt ſich uns in dem Beſtreben einen
ſetzungsloſen Anfang der Erfahrungswiſſenſchaft zu finden.
ie ſolche erſte Grundlage für das empiriſche Erkennen
an ſie auch die erſte Materie nennen.

ie hier aufgeſtellte Erklärung über das, was wir unter
in rein wiſſenſchaftlichem Sinne zu verſtehen haben, giebt
emeinſte Bedeutung des Wortes an, gegen welche gehalten
idere Sprachgebrauch nur eine beſchränkte Bedeutung haben
Daß Materie nicht allein im körperlichen, ſondern auch im
Stoff zu ſehen ſei, iſt ſchon früher bemerkt worden (185
und nur praktiſche Rückſichten und die in unſerer neuern
ohie vorherſchende naturaliſtiſche Richtung hat dem Gebrauche
rtes Materie in überwiegender Weiſe den beſchränkten Sinn
perlichen Materials oder des körperlichen Subſtrats der
ungen unterſchieben können. Dem Gedanken der Materie
s zu bildenden Stoffes liegt im Allgemeinen zu Grunde,
für die Thätigkeit, welche unſere Vernunft praktiſch oder
ch üben will, einen Gegenſtand zu ſetzen haben, welcher ſich
oder zu einer Form bringen läßt, und es bezeichnet daher
ort Materie überhaupt das Leidende im Verhältniß zu un-
ätigen Vernunft (275 Anm.). Ariſtoteles hat daher mit
ie Materie als das dem Vermögen nach Seiende bezeich-
nen; doch giebt dies nur die objective Seite des Gedankens
bezeichnet die Materie nur als den Gegenſtand der Thä-
für die bildende Kraft. Man würde nichts dagegen einzu-
haben, wenn man den Gedanken der Materie nur in dieſer
en Bedeutung nehmen wollte, wenn dabei anerkannt würde,
nur beziehungsweiſe zu der formenden Kraft zu denken
Aber man ſucht ſie auch von dieſer relativen Bedeutung
ngig zu denken. Alsdann wird nichts anderes übrig bleiben

als nur der Gedanke des Gegebenen, der Thatſache, welche Vernunft anzuerkennen hat. In dieſem Sinn faſſen wir ſie in ihrer allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bedeutung auf. Sie iſt theoretiſcher Beziehung nichts anderes als die gegebene Erſcheinu überhaupt, an welche wir die Erforſchung des wirklichen Se anzuknüpfen haben. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſer G danke eines ſchlechthin Gegebenen, eines abſolut leidenden Stoff nur eine Abſtraction bezeichnet (275 Anm.). Nur der Anha pfungspunkt ſchlechthin für unſer Denken von empiriſcher Se wird in ihm ausgedrückt; in unſerm wirklichen Denken wird a ihn immer eine Form ſich anſchließen, welche das verſtändig Nachdenken hinzugebracht hat. So beſteht auch die Materie i ihrer objectiven Bedeutung nie rein, als erſte Materie; denn da Gegebene wird immer abgeleitet werden müſſen von einer formen den Kraft, welche es gegeben hat.

312. Wenn die gegebene Materie für unſere Erfahrung ohne alle Vorausſetzung genommen werden ſollte, ſo würde ſie nur als ein ſtetiger Verlauf der Erſcheinungen ſich darſtellen, ohne daß irgend ein Abſchnitt in dieſem Verlaufe ſich ergäbe, welcher uns berechtigte die eine Erſcheinung von der andern abzuſondern oder Momente der Erſcheinung zu unterſcheiden, von welchen der eine auf den einen, der andere auf den andern Grund der Erſcheinung bezogen und der eine zur Bildung des einen, der andere zur Bildung des andern Begriffs benutzt werden dürfte. Denn eine ſolche Unterſcheidung der Momente der Erſcheinung in ihrer verſchiedenen Beziehung auf verſchiedene Gründe würde ſchon nicht gerechtfertigte Vorausſetzungen enthalten. Die gegebene Materie für unſer Denken rein genommen bietet daher nur eine gänzlich unterſchiedloſe und verworrene Maſſe von Erſcheinungen dar, in welcher kein Anhaltpunkt für das Nachdenken zu finden iſt, und man wird deswegen ſie allein nicht für genügend halten können ein wiſſenſchaftliches Verfahren einzuleiten, vielmehr werden von anderer Seite zu rechtfertigende Vorausſetzungen hinzutreten müſſen, wenn aus dem für die Erfahrung gegebenen Stoff eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich bilden ſoll. Das Nachdenken über die Erſcheinung ſetzt ſchon den Gegenſatz zwiſchen dem gegebenen Stoff und der nachdenkenden Vernunft und

eine Unterſcheidung voraus, welche der gegebene Stoff
rechtfertigen kann. Ohne Unterſcheidung beſonderer Kreiſe
rſcheinungen wird ſich überhaupt kein wiſſenſchaftliches
hren von dem für die Erfahrung gegebenen Material
hend denken laſſen. Wenn die Induction darauf ausgeht
lig aufſteigend aus weniger allgemeinen allgemeinere Be-
zu bilden, ſo muß ſie ſchon jene weniger allgemeinen
ffe unterſchieden haben und auf die beſondern Kreiſe ihrer
:inungen die Aufmerkſamkeit richten, um aus ihnen wei-
kunde über ihre Bedeutung zu ziehen. Hierbei wird die
erkſamkeit auf die Erſcheinungen durch Begriffe des Ver-
:s gerichtet um noch unbekannte Momente für dieſe Be-
aus den ihnen angehörigen Erſcheinungen zu ziehn.
ſolche durch den Verſtand geleitete Aufmerkſamkeit nennen
Beobachtung. Sie muß im Allgemeinen als das Mit-
:r Induction angeſehn werden, indem ſie den paſſenden
: für die Bildung der Begriffe aus der verworrenen
: herausfindet und ſammelt. Um aber die Beobachtung
:en Kreis der Erſcheinungen richten zu können, welcher
ie Bildung eines Begriffs brauchbar iſt, müſſen wir ſchon
:ekannt vorausſetzen, daß der zu bildende Begriff in einer
ſen Art der Erſcheinung ſich uns zu erkennen giebt und
nn daher das Verfahren der Induction auch nicht einmal
n Anfang nehmen ohne Vorausſetzungen und zwar der-
n Begriffe, welche es auszubilden ſucht. In einer rohen
unbeſtimmten Geſtalt werden ſie von ihm vorausgeſetzt
en müſſen, damit es ihnen eine entwickelte und beſtimmte
alt gebe.

Schon Bacon, obgleich er die Erfahrungswiſſenſchaften in
ichſter Reinheit zu bewahren ſuchte, hat zugeben müſſen, daß
im Verfahren der Induction nicht ohne alle Vorausſetzungen
Werke gehen könnten. Er meint die Begriffe der niedrigſten
n und die unmittelbaren Wahrnehmungen der Sinne, worunter
ewiſſe Arten der ſinnlichen Wahrnehmungen verſteht, z. B. des
:men, des Kalten, des Weißen, des Schwarzen, als ſichere
ndlagen der Induction annehmen zu dürfen, weil ſie nicht ſehr
hten. Selbſt wenn wir ſein ſchwankendes Vertrauen auf die

unmittelbaren Wahrnehmungen und auf die Begriffe der niedri
ſten Arten theilen könnten, würden wir doch von einer ſolch
Grundlage keine ſichere Wiſſenſchaft zu erwarten haben. Ueberdi
aber bleibt es bei ſolchen Vorausſetzungen in der Induction ni
ſtehen. Denn auf welchen Begriff auch ſie ihr Augenmerk geri
tet haben mag, indem ſie die Beobachtung gebraucht um durch
in ſeinen Umfang fallenden Erſcheinungen ihn zu beſtimmen, wi
ſie denſelben vorausſetzen müſſen. Um den Sokrates zu beobachte
muß ich ihn ſchon zuvor mir kenntlich gemacht haben; um mei
Aufmerkſamkeit in der Beobachtung auf die Biene, auf das Insec
auf das Thier zu richten, muß ich die Begriffe dieſer Art, dieſ
Gattung, dieſer Claſſe von Weſen ſchon zuvor ſoweit haben, da
ich die Erſcheinungen, welche ihnen angehören, von den Erſchei
nungen anderer Arten, Gattungen und Claſſen zu unterſcheiden
weiß. Daher werden alle Begriffe, welche durch die Erfahrungs-
wiſſenſchaften ausgebildet werden ſollen, nicht durch die Erfahrung
erſt gefunden oder entdeckt, ſondern ſind Vorausſetzungen für die
Erfahrung, welche durch ſie nur weiter entwickelt und berichtigt
werden ſollen. Wir haben unſere Beiſpiele von concreten Begriffen
hergenommen, es wird aber keines Beweiſes bedürfen, daß die
allgemeine Regel ebenſo ſehr für abſtracte Begriffe gilt, da ſie
nur im allgemeinen Verfahren der Beobachtung gegründet iſt.
Auch die Erſcheinungen des Lichtes, der Schwere, der Electricität
muß ich von andern dieſen Begriffen nicht angehörigen Erſcheinun-
gen zu unterſcheiden wiſſen und dieſe Begriffe alſo vor der Beob-
achtung ſchon einigermaßen kennen, ehe ich zu ihrer Beobachtung
ſchreiten kann; ſie werden durch die Erfahrungswiſſenſchaft nicht
ſchlechthin gefunden, ſondern nur weiter ausgebildet. Daß dieß
oft überſehen wird, ſelbſt von ſolchen, welche über die Methode der
Erfahrungswiſſenſchaft nicht ohne Nachdenken geblieben ſind, zeigt
nur, daß unſere Gewohnheit Vorausſetzungen zu machen es ſehr
erſchwert auf die letzten Gründe unſeres Denkens vorzudringen.
Daher iſt es nöthig die allgemeine Betrachtung deſſen, was gege-
ben iſt, der Data oder Facta der Erfahrung, der reinen Materie
der Erſcheinungen, in größter Strenge geltend zu machen und hier-
durch zu der Erkenntniß zu führen, daß wir ohne Vorausſetzung
allgemeiner Begriffe zu gar keiner Unterſcheidung im Verlauf der
Erſcheinungen gelangen würden. Nehmen wir an, daß wir den
Erſcheinungen folgten ohne irgend etwas von dem Unſrigen, von
den Unterſcheidungen unſeres Nachdenkens einzumiſchen, ſo würden
wir ohne Zweifel nur einen ſtetigen Fluß, eine ununterbrochene
Maſſe der Erſcheinungen vor uns haben, in welcher wir kein In-
dividuum von dem andern, in welcher wir nicht einmal unſer be-
obachtendes Ich von dem beobachteten Objecte unterſcheiden könnten.

heinungen ſind nur Producte, in welchen die Thä-
Producenten, auch die Thätigkeit des Ich und des
nderfließen. Man wird ſagen, die Erfahrung belehre
unſer Ich, von den Dingen außer uns uns unterſchei-
r Leiden, die Beſchränktheit unſeres Erkennens, uns
r vom Aeußern in unſerm Denken beſtimmt werden
nſer Thun in der Reaction gegen die Hemmung, in
n, uns von dem Gegenſatze zwiſchen dem Ich und
iberzeuge. Man wird ſagen, die Erfahrung zeige
bare Maſſen von Erſcheinungen, welche auf einzelne
weiſen; es laſſe ſich nicht verkennen, was die Er-
e, daß ähnliche Erſcheinungen, in einer regelmäßigen
er in einem regelmäßigen Verlaufe begriffen, auf
aftlichen Grund hindeuteten und von andern Maſſen
gen ſich abſonderten, ſo daß ſie auch eine geſonderte
erlangten. Wir ſind weit davon entfernt ſolche Zeug-
hrung verſchmähen zu wollen. Unſere Meinung iſt
ſie geltend gemacht werden, dem vieldeutigen Worte
weiter gehender Sinn untergeſchoben wird, als es
n man unter ihm nur die in Thatſachen der Erſchei-
Grundlage der empiriſchen Wiſſenſchaften verſteht.
üpfungen von Erſcheinungen, welche wir ſchon im
ihre allgemeinen Gründe vornehmen, wenn wir uns
Thatſachen auf concrete Individuen verwieſen ſehn;
chen ſolcher Individuen finden wir in den Erſchei-
aber wir müſſen ſolchen Andeutungen ſchon eine
ben haben, wenn wir ſie verſtehen ſollen. Hierin
Vorausſetzung, welche aus dem Nachdenken unſeres
loſſen iſt, daß wir die Erſcheinungen zunächſt auf
nge zurückzuführen haben. Solche individuelle Dinge
sdann nach der Analogie mit unſerm Ich (203).
r Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nichtich,
für das Geſchäft der Beobachtung der unentbehr-
ed iſt, wird nur als eine Vorausſetzung für die Er-
hn werden können, weil er nur aus unſerm Nach-
e Erſcheinungen fließt; denn es wird ſich nicht ver-
daß in ihm nicht eine reine Hinnahme der Thatſa-
t, ſondern eine Zurückführung derſelben auf ihre
Factoren. Wir ſetzen in allen den angeführten
daß verſchiedene Gründe der Erſcheinung zu unter-
nd wie gut begründet dieſe Vorausſetzung auch ſein
Thatſache iſt ſie doch nicht anzuſehn, ſondern als
inem allgemeinen Grundſatze der Vernunft. Aus
aber zwiſchen Ich und Nichtich fließt auch wie ge-

zeigt worden (252 Anm.), das Periodiſche in unſerm Leben und erſt durch daſſelbe kommen Abſchnitte in den ſtetigen Verlauf der Erſcheinungen; ſie machen auch erſt die Beobachtung möglich, weil ſie auf dem Gegenſatze zwiſchen dem beobachtenden Ich und dem beobachteten Objecte beruht, und daher iſt klar, daß ſie dem ununterbrochenen Laufe der Erſcheinungen nicht folgen kann, ſondern in die Betrachtung derſelben die Unterſcheidung deſſen bringen muß, was der Subjectivität des Beobachters und der Objectivität der beobachteten Dinge zugerechnet werden ſoll. Den ausführlichſten Beweis hiervon giebt die Gefahr ab, gegen welche alle empiriſche Wiſſenſchaften ſich zu ſchützen immer für nöthig gehalten haben, daß wir von ſogenannten Sinnentäuſchungen irre geleitet werden möchten. Denn ſie fließt eben nur daraus, daß die Unterſcheidung des Subjectiven und des Objectiven in der Erforſchung nicht genau genug durchgeführt worden iſt. Wenn wir die Erſcheinung für etwas rein Objectives gelten laſſen, ohne das Verhältniß des empfindenden Subjects zum Objecte in Anſchlag zu bringen, ſo bleibt ſie ebenſo unbrauchbar für die Erkenntniß, welche wir aus der Erfahrung ziehen ſollen, als wenn wir die Erſcheinung nur als einen ſubjectiven Vorgang im Innern des Beobachters anſehn, ohne ſie zur Erkenntniß des Objects zu benutzen. Es muß aber einleuchten, daß die Beobachtung der Erſcheinungen nur das gemeinſchaftliche Ergebniß des Subjectiven und Objectiven auffaſſen und nicht die Unterſcheidung beider Elemente vollziehen kann.

313. Um der Induction zu dienen muß die Beobachtung die beſondern Erſcheinungen, welche auf den Umfang eines Begriffes hindeuten, ſo vollſtändig als möglich zu ſammeln ſuchen. Es ſetzt dies voraus, daß die Unterſcheidungen des Verſtandes, ohne welche gar keine Beobachtung ſein könnte, ſo weit gediehen ſind, daß in den Erſcheinungen das Charakteriſtiſche der verſchiedenen Begriffsgebiete ſich erkennen läßt. Auch in der Sammlung der Erſcheinungen werden doch Lücken bemerklich machen, weil die Dinge, ihre Arten und Gattun noch nicht vollſtändig in die Erſcheinung eingetreten ſind; ſolche Lücken für den Behuf der Induction ſich zu erk geben, wird man darauf ausgehen müſſen durch praktiſche den Gegenſtänden der Beobachtung neue charakteriſche Er nungen zu entlocken. Das Charakteriſtiſche in den Erſchei gen wird auch immer durch den ſinnlichen Schein verdeckt, ſo mehr, je verworrener die Wechſelwirkung unter den Di

ihre Wirkungen untereinander zuſammenmiſcht; es wird daher darauf ankommen die einfachſten Verbindungen in der Wechſelwirkung der Dinge aufzuſuchen, weil ſie am deutlichſten und am wenigſten verworren das Charakteriſtiſche in den Erſcheinungen heraustreten laſſen. Auch in dieſer Beziehung wird die praktiſche Kunſt nachhelfen müſſen, indem ſie die Erſcheinungen möglichſt vereinfacht, die Gegenſtände der Beobachtung den Einwirkungen unbekannter Kräfte entzieht und ſie nur den Einflüſſen ſolcher Umgebungen überläßt, deren Wirkungen von uns geſchätzt werden können. Die praktiſche Thätigkeit, welche in dieſer doppelten Rückſicht, zur Vervollſtändigung und Vereinfachung der Erſcheinungen angewandt wird, bezeichnen wir mit dem Namen des Verſuchs. Die wiſſenſchaftliche Bedeutung des Verſuchs darf nur darin geſucht werden, daß er durch praktiſche Vorrichtungen der Beobachtung als Hülfsmittel dient um für die Induction brauchbare Erſcheinungen ihr darzubieten. Wenn daher der Verſuch angeſtellt worden iſt, ſchließt ſich die Beobachtung ſeines Erfolges an ihn an und ſein Ergebniß wird der Reihe der Beobachtungen zur Vollziehung der Induction zugefügt.

Nachdem Bacon den Verſuch mit dem entſchiedenſten Erfolge empfolen hat, wird man nicht nöthig haben darauf aufmerkſam zu machen, welche wichtige Dienſte er der empiriſchen Naturwiſſenſchaft geleiſtet hat und noch fortwährend zu leiſten verſpricht. Auch in den Gebieten des Wiſſens, in welchen wir es nicht bloß mit Natur zu thun haben, kann er nicht entbehrt werden. Wir experimentiren im vernünftigen, praktiſchen Leben, in der Erziehung, im Staate, in der Kirche mit unſern und mit fremden Kräften; das praktiſche Leben iſt nur eine Kette von Verſuchen (279); nur ſind in den Gebieten, in welchen die Vernunft ein Gegenſtand des Verſuchs wird, die Verſuche zu koſtſpielig, die Kräfte von zu hohem und unbedingtem Werth, daß man es wagen dürfte ohne Rückſicht auf den praktiſchen Nuzen nur aus reiner Wißbegier ſie anzuſtellen. Ueber den großen Werth der experimentalen Methode hat man zuweilen überſehn, daß ſie doch nur der Beobachtung als ein beſonderes Hülfsmittel ſich anſchließt. Dies zeigt ſich darin, daß jeder Verſuch mit der Beobachtung ſeines Ergebniſſes endet und von der reinen Beobachtung nur dadurch ſich unterſcheidet, daß er durch künſtliche Mittel den Verlauf der Erſcheinungen einleitet, welche beobachtet werden ſollen.

Er iſt daher nichts anderes als eine durch Kunſt, d. h. durch praktiſche Thätigkeit eingeleitete Beobachtung. Wegen ihres Zuſammengehörens hält man auch oft Verſuche für reine Beobachtungen. Wenn man optiſche oder andere künſtliche Inſtrumente benutzt, ſo pflegt man dies nur Beobachtung zu nennen und doch iſt es nur eine beſondere Weiſe des Verſuchs, welche durch tragbare oder für wiederholte Verſuche brauchbare Vorrichtungen bewirkt wird. Es ſind aber zwei Mängel der im natürlichen Verlauf der Erſcheinungen ſich darbietenden Beobachtung, welche zu einem praktiſchen Eingreifen in unſer theoretiſches Geſchäft uns veranlaſſen, theils daß die ungeſucht ſich ergebenden Erſcheinungen zu wenig, theils daß ſie zu viel bieten für die Begriffsbildung durch Induction. Sie bieten zu wenig, weil wir Lücken bemerken, welche uns im Fortgange der Entwicklung der Dinge Verborgenes ahnen laſſen, wenn ihre Glieder nicht die volle Uebereinſtimmung zeigen, welche wir annehmen müſſen. Sie bieten zu viel, weil die Verwicklung der Umſtände uns den Schein ahnen läßt, welcher das Weſen der erſcheinenden Dinge uns umhüllt. Auch dieſe Ahnungen ſind Vorausſetzungen, welche wir in das Verfahren der Induction hineintragen. Von ihnen ausgehend forderte Bacon, daß wir die Natur preſſen ſollten durch den Verſuch, daß ſie ihre der Erfahrung verborgenen Geheimniſſe enthülle. Aus jenen beiden Fällen, welche uns zur künſtlich vorbereiteten Beobachtung führen, geht die doppelte Weiſe des Verſuchs hervor theils durch Combination, theils durch Iſolation den zu beobachtenden Gegenſtänden die Erſcheinungen zu entlocken, welche in ihren gewöhnlichen Umgebungen ſich nicht ergeben. Durch Iſolation ſucht man einfachere Erſcheinungen zu gewinnen, welche den gewöhnlich den Dingen anklebenden Schein von ihnen entfernen. Durch Combination gewöhnlich nicht vorhandener Verhältniſſe will man die Dinge dazu zwingen in ihrer Wechſelwirkung Thätigkeiten und Eigenſchaften zu offenbaren, welche verborgen zu bleiben pflegen. Daß beide Seiten des Verſuchs mit einander ſich verbinden, liegt in der Natur der Erſcheinung, welche nur im Zuſammenwirken der Dinge ſich ergeben kann und durch das Zuſammenwirken mit dem einen das unmittelbare Zuſammenwirken mit dem andern Dinge theilweiſe oder ganz aufhebt. An eine völlige Iſolation des Gegenſtandes durch den Verſuch iſt daher auch nicht zu denken; man kann nur darauf ausgehn ihn mit dem Beobachter in möglichſt unmittelbare Verbindung zu bringen oder nur ſolche Mittelglieder zwiſchen ihnen auf die Erſcheinung einwirken zu laſſen, deren Einmiſchung leicht aus der Beurtheilung des Gegenſtandes ſich entfernen läßt. Die Miſchung des Subjectiven und Objectiven läßt ſich hierdurch nicht beſeitigen.

314. Beobachtung und Verſuch ſetzen voraus, daß die

cken und Verworrenheiten in den Begriffen, welche durch Induction gebildet werden ſollen, ſich gezeigt haben und durch weitere Erforſchung der Erſcheinungen beſeitigt werden ſollen. Wenn aber eine wiſſenſchaftliche Methode durch ſie hervorgerufen werden ſoll, ſo dürfen jene nicht bloß in unbeſtimmter Weiſe von uns geahnt werden, ſondern es muß ſich ſchon der Gedanke ergeben haben, daß an einer beſtimmten Stelle im Umfange eines Begriffs eine genauere Beſtimmung deſſelben zu ſuchen ſei, damit die Aufmerkſamkeit des Beobachters auf dieſe Stelle ſich richten könne; ſonſt würde nur ein ſpielendes Beobachten und Verſuchen eintreten können. Daher fordert man mit Recht einen beſtimmten Plan für die Beobachtung und den Verſuch. Er kann nur in der Abſicht entworfen werden eine Vermuthung über das bisher Verborgene beſtätigt oder widerlegt zu ſehn und beruht daher auf einer Hypotheſe. Daher greifen auch Hypotheſen über das noch zu Erforſchende in das Verfahren der Erfahrungswiſſenſchaften ein. Wenn ſie aber nicht etwas der Wiſſenſchaft durchaus Fremdartiges ſein ſollen, dürfen ſie nicht ohne Grund angenommen werden, ſondern müſſen auf ein wiſſenſchaftliches Verfahren ſich ſtützen. Ein ſolches kann nur darin gefunden werden, daß die zu beſeitigende Lücke oder Verworrenheit uns angezeigt iſt durch ein anderes uns bekanntes Glied der Wiſſenſchaft, mit welchem die noch zu erforſchende Stelle des Begriffs im Zuſammenhang ſteht. Es wird alsdann vorausgeſetzt werden müſſen, daß auch dieſe Stelle in entſprechender Weiſe beſchaffen ſei. Daher muß die wiſſenſchaftliche Hypotheſe auf der logiſchen Verwandtſchaft der verſchiedenen Begriffsgebiete beruhn (301) und aus der Analogie derſelben gezogen werden. Die Verwandtſchaft verſchiedener Begriffsgebiete beruht aber darauf, daß ſie einem allgemeinen Begriff untergeordnet ſind und deßwegen wird auch die Bildung wiſſenſchaftlicher Hypotheſen nicht vom Beſondern ausgehn, ſondern nur von der Seite des Deductionsverfahrens gerechtfertigt werden können.

1. Die Einmiſchung der Hypotheſen in unſer wiſſenſchaftliches Verfahren hat von jeher Beſorgniß erregt und iſt ohne Zwei-

fel als ein Zeichen der Unvollkommenheit unſerer Wiſſenſch
anzuſehn, weil ſie etwas Unſicheres und der Wiſſenſchaft
durchaus Gleichartiges in die Unterſuchung bringt. Daß wir
bei allen Zweifeln, welche gegen das Hypothetiſche in unſerm
fahren erhoben werden können, es nicht ausſchließen dürfen,
man wohl gemeint hat, wenn man dem Gedanken einer
Wiſſenſchaft nachging, zeigt am deutlichſten der Verſuch, der
zur Beſtätigung oder Widerlegung einer Hypotheſe angeſtellt
den kann, wenn er nicht ſpielend angeſtellt werden ſoll. Er
weiſt auch an die Quelle des Hypothetiſchen, welches nicht
ger reichlich im Praktiſchen, als im Theoretiſchen fließt, indem er
der Einmiſchung eines praktiſchen Verfahrens in die wiſſenſch
liche Unterſuchung hervorgeht. Bei aller Praxis, mag ſie der Th
rie dienen oder nicht, müſſen wir verſuchen, uns in die Zuk
wagen und können dabei nur unſichere Vermuthungen zu Gr
legen (12). Auch jedes praktiſche Betreiben der Wiſſenſchaft
als ein Verſuchen angeſehen werden und wird von Vermuthu
ſich nicht losſagen können. Iſt nun das Hypothetiſche nicht
vermeiden, ſo kommt es nur darauf an ſeine Vermuthungen
ſchickt, im Charakter der Wiſſenſchaft zu ſtellen und die Gefa
meiden, welche ſie mit ſich führen. Es reicht nicht hin den wo
nenden, aber auch wohlfeilen Rath zu ertheilen, daß man die H
potheſen ſo unbeſtimmt als möglich faſſe; denn eine völlig un
ſtimmte Hypotheſe würde gar keine Hypotheſe ſein; vielmehr
beſtimmt als möglich muß ſie gefaßt werden um die Aufmerkſa
keit des Beobachters, die Veranſtaltungen des Verſuchs auf
entſcheidenden Punkt zu leiten. Die Gefahr der Hypothe
nur durch die kritiſche Sonderung ihrer Beſtandtheile gemi
Es hat aber jede Hypotheſe zwei Beſtandtheile; an den Gedan
eines Bekannten ſchließt ſich der Gedanke eines noch Unbekannt
an, welches erforſcht werden ſoll. Weil in jenem eine Lücke
Verworrenheit ſich zu erkennen giebt, wird die Lücke durch
Fiction des ergänzenden Moments ausgefüllt, die Verwor
durch die Fiction einer Unterſcheidung gehoben. An das Mo
eines Wiſſens ſchließt ſich das Moment einer Thätigkeit der
finderiſchen Einbildungskraft an, welches für kein Wiſſen
werden darf. Dabei iſt die Gefahr vorhanden, daß die Ueb
gung, welche dem erſten Momente beiwohnt, auch auf das
mit ihm verbundene ſich übertrage. Ihr iſt nur dadurch
gegnen, daß man beide Momente geſondert zu halten
ſich bewußt bleibt, daß in dem zweiten Momente die Th
der erfinderiſchen Einbildungskraft die Thätigkeit des
vertritt. Die Gefahr iſt dadurch nur größer, daß die Einbildu
kraft in der Bildung der wiſſenſchaftlichen Hypotheſe ihr

Leitung des Verſtandes entwirft. Die Fiction wird nur
)t, weil ein Geſetz unſeres Denkens ſie fordert. Denn die
in unſerm Erkennen leuchtet uns nur ein, weil der Verſtand
inem allgemeinen Geſetze ein anderes noch unbekanntes Glied
um mit dem bekannten Gliede eine vollſtändige Gedankenform
eßen zu können. So ſuchen wir für das bekannte Subject
rädicat, für die bekannte Wirkung eine Urſache u. ſ. w., nach
r Weiſe von einem Gliede auf das andere Glied einer Cor-
n zu ſchließen. Reichen alsdann die Weiſungen der Erfah-
nicht aus, ſo ſehen wir uns veranlaßt an ihre Stelle eine
n der Einbildungskraft zu ergreifen. Auch die Verworren-
ı unſerm Erkennen leuchtet uns nur ein, weil unſer Verſtand
ı gegebenen Thatſachen der Erfahrung nur Erſcheinungen ſieht,
lchen ſeine Unterſcheidung die Wahrheit vom Schein zu ſon-
hat. Wird eine ſolche Unterſcheidung von den vorliegenden
achen nicht hinlänglich unterſtützt, ſo bleibt nichts übrig als
achen zu fingiren, welche über die richtige Unterſcheidung Aus-
geben könnten. In beiden Fällen wird die Analogie mit
bekannten Thatſachen die Erfindung leiten müſſen. Ver-
te Begriffsgebiete, welche uns bekannt ſind, müſſen uns ver-
ın laſſen, daß in dem Begriffsgebiete, welches wir durch Beob-
ıg und Verſuch erforſchen ſollen, die Verhältniſſe in ähnlicher
ſich zeigen werden. Der wiſſenſchaftliche Grund für eine
heſe ergiebt ſich nur daraus, daß wir nach der Form unſerer
ſe überall entſprechende Glieder an entſprechender Stelle zu
n haben. Dies iſt das analoge Verfahren, welches wir
)ftmals haben erwähnen müſſen, weil es in die Bildung
rfahrungen eingreift; daß es ſeinen guten Grund hat, ver-
ms der Zuſammenhang der ganzen Welt. Daß wir aber
en allgemeinſten Begriff uns verwieſen ſehen, wenn wir un-
potheſe für den Verſuch und die Beobachtung rechtferti-
'en, daß wir auch die Erkenntniß der Lücken und Verwor-
, welche uns zur Bildung von Hypotheſen auffordert, nur
allgemeinen Form unſeres Denkens ableiten können, muß
iſen, daß unſere Induction nicht ohne Hülfe der Deduc-
des Verfahrens vom Allgemeinen aus ſich durchführen
er wir haben auch ſchon darauf aufmerkſam machen müſ-
vir leere Analogien zu meiden und deswegen in der Er-
'e Ergänzung der Analogie zu ſuchen haben (287 Anm.).
en wir keine Hypotheſe als ein abgeſchloſſenes Ergebniß
Erkennen aufnehmen, ſondern von ihr aus nur zum
) zur Beobachtung uns aufgefordert ſehen. Der Gefahr
'ſen baut die Kritik vor, indem ſie die Elemente des
) die Elemente der Fiction, aus welchen die Hypothe-

ſen ſich zuſammenſetzen, in Unterſcheidung erhält. Der erfinderiſ
Geiſt iſt geneigt ſeinen Erfindungen mehr als billig zu vertrau
die Kritik muß dies Selbſtvertraun zügeln und uns daran mahn
daß wir die Erfahrung abzuwarten haben, ob ſie die Beſtätigu
oder Widerlegung der Fiction bringen werde. Dies iſt die U
parteilichkeit, welche man an dem kalten Beobachter rühmt. (
iſt warm für die Erforſchung der Wahrheit, aber ein kalter Richt
über die Hypotheſe, auf deren Widerlegung er ebenſo ſehr, wie a
ihre Beſtätigung gefaßt iſt.

2. Wir haben bemerkt, daß Vermuthungen und Verſuch
nicht weniger in unſer praktiſches als in unſer theoretiſches Leben
eingreifen. Daher machen ſie ſich auch in unſerm ſprachlichen Aus
drucke bemerklich genug und die beobachtende Logik hat die pro
blematiſchen Sätze, welche Vermuthungen ausdrücken nicht überſe
hen können. Daß man ſie ſchlechthin für Urtheile genommen hab
können wir mit unſerer ſtrengern Unterſcheidung zwiſchen Urtheil
und Begriff nicht vereinigen; aber überdies müſſen wir gegen die
Stellung, welche man dem problematiſchen Urtheil in der Unterſu
chung der Urtheilsformen gegeben hat, Einſpruch erheben. Wenn
Kant nach dem Vorgange früherer Logiker das unendliche Urtheil
dem bejahenden und verneinenden zur Seite geſtellt hat, ſo wird
dies wohl gegenwärtig kaum noch Vertheidiger finden; denn es
iſt offenbar, daß dieſe Urtheilsform nur eine grammatiſche Bedeu
tung hat und auf einem Scheine der Rede beruht. Wenn ver
kappte Verneinungen mit in die Unterſuchung der Urtheilsformen
aufgenommen werden ſollten, ſo würden verkappte Bejahungen hier
auf ebenſoſehr Anſpruch haben und es würde alſo nicht eine drei
fache, ſondern eine vierfache Eintheilung unter die fälſchlich ſo
genannte Qualität der Urtheile fallen. Wir berühren dies nur
flüchtig, weil es einen der offenbarſten Schäden einer lange fort
geführten Theorie aufdeckt. Verkappungen der Bejahung wie der
Verneinung können nur den ſprachlichen Ausdruck treffen, die Form
men des Denkens haben aber nicht den Schein der Rede, ſondern
die wahre Bedeutung der Gedanken zu berückſichtigen. Dagegen
wird nun das problematiſche Urtheil dem bejahenden und dem
verneinenden ſich zur Seite ſtellen laſſen; denn es ſchwebt zwiſchen
Bejahung und Verneinung; ein ſolches Schweben unſerer Urtheile
wird in der Bildung derſelben ſehr häufig eintreten; ſo lange wir
in der Unterſuchung über eine Thatſache begriffen ſind, ſo lange
wir ſchwanken, was wir von ihr einem oder dem andern Subjecte
zuzurechnen haben, muß das problematiſche Urtheil eintreten; wir
bilden alsdann unſere Hypotheſen über Subject und Prädicat,
welche die Entſcheidung von noch zu ermittelnden Thatſachen zu
erwarten haben. Ein jeder Fall der Criminaljuſtiz kann hierzu

Beiſpiel dienen. Aber man wird hieraus auch abnehmen kön-
, daß in einem ſolchen Fall noch kein Urtheil über die That-
e gefällt iſt; man iſt noch damit beſchäftigt ſich ein Urtheil zu
en und das problematiſche Urtheil iſt alſo kein abgeſchloſſenes
heil, ſondern nur ein vorläufiger Schritt in der Urtheilsbildung,
her entweder zur bejahenden oder zur verneinenden Urtheilsform
chlagen kann. Es wird hieraus auch das Verhältniß des beja-
en und des verneinenden Urtheils zu einander einleuchten. Mit
Qualität des Prädicats haben beide Formen nichts zu thun; es
delt ſich in ihnen nur um die Copula, ob ſie eintreten ſoll oder
t; das bejahende Urtheil vollzieht die Verbindung zwiſchen Subject
Prädicat, das verneinende Urtheil lehnt ſie ab. Gewiß kommt
nun aber darauf an in der Urtheilsbildung die Verbindung
chen Subject und Prädikat zu vollziehn und es kann daher
nur das bejahende Urtheil als der Zweck der Urtheilsbildung
ſehn werden. Für den Verſuch und die Beobachtung iſt es
glücklichere Fall, wenn wir unſere Hypotheſe beſtätigt finden
ſo zum bejahenden Urtheil gelangen; finden wir nur die Wi-
egung der Hypotheſe im verneinenden Urtheil, ſo werden wir
Hypotheſen bilden müſſen über die Gründe der vorliegenden
ſache um durch ſie zu einem bejahenden Ergebniß der Unter-
ung zu gelangen. Daher können wir in dem verneinenden Ur-
nur ein Mittel in unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſe-
In unſerm Streben nach Erkenntniß kann es uns endgültig
darauf ankommen eine Verneinung zu finden; ſie ſetzt nur
Wiſſen vom Nichtſein, wärend wir das Wiſſen vom Sein zu
n haben. Aber als ein Mittel um zum Wiſſen zu gelangen
n wir das verneinende Urtheil anzuerkennen, weil wir durch
otheſen zur Wahrheit kommen ſollen und dabei bereit ſein müſ-
unſere Vermuthungen widerlegt zu ſehen und auch dies als
Fortſchritt in der Unterſuchung zu betrachten haben, wenn
von einer irrigen Hypotheſe befreit worden ſind. Durch dieſen
der Verneinungen würden wir in der That auch bejahende
Griffe gewinnen können, wenn es uns gelänge alle mögliche
Annahmen zu widerlegen, ſo daß nur die eine richtige Annahme
bliebe. Es iſt dies die Methode des indirecten Beweiſes,
e wir häufig zu Hülfe rufen müſſen. Mit Recht hat Bacon
ie großes Gewicht gelegt; ſie hat für unſere menſchliche For-
gsweiſe eine große Macht, weil wir nicht allein aus Meinun-
ſondern auch aus Irrthümern und Vorurtheilen zur Erkennt-
der Wahrheit gelangen müſſen. Es wird aber auch die Schwie-
it eines vollſtändigen indirecten Beweiſes einleuchten, weil er
mögliche Fälle einer andern Annahme zu widerlegen haben
e, und man wird nicht überſehen dürfen, daß er doch nur ein

ſen ſich zuſammenſetzen, in Unterſcheidung erhält. Der erfinderiſ
Geiſt iſt geneigt ſeinen Erfindungen mehr als billig zu vertraun
die Kritik muß dies Selbſtvertraun zügeln und uns daran mahne
daß wir die Erfahrung abzuwarten haben, ob ſie die Beſtätigun
oder Widerlegung der Fiction bringen werde. Dies iſt die Un
parteilichkeit, welche man an dem kalten Beobachter rühmt. E
iſt warm für die Erforſchung der Wahrheit, aber ein kalter Richt
über die Hypotheſe, auf deren Widerlegung er ebenſo ſehr, wie a
ihre Beſtätigung gefaßt iſt.

2. Wir haben bemerkt, daß Vermuthungen und Verſuch
nicht weniger in unſer praktiſches als in unſer theoretiſches Lebe
eingreifen. Daher machen ſie ſich auch in unſerm ſprachlichen Aus
drucke bemerklich genug und die beobachtende Logik hat die pro
blematiſchen Sätze, welche Vermuthungen ausdrücken nicht überſe
hen können. Daß man ſie ſchlechthin für Urtheile genommen hat,
können wir mit unſerer ſtrengern Unterſcheidung zwiſchen Urtheil
und Begriff nicht vereinigen; aber überdies müſſen wir gegen die
Stellung, welche man dem problematiſchen Urtheil in der Unterſu
chung der Urtheilsformen gegeben hat, Einſpruch erheben. Wenn
Kant nach dem Vorgange früherer Logiker das unendliche Urtheil
dem bejahenden und verneinenden zur Seite geſtellt hat, ſo wird
dies wohl gegenwärtig kaum noch Vertheidiger finden; denn es
iſt offenbar, daß dieſe Urtheilsform nur eine grammatiſche Bedeu
tung hat und auf einem Scheine der Rede beruht. Wenn verk
kappte Verneinungen mit in die Unterſuchung der Urtheilsformen
aufgenommen werden ſollten, ſo würden verkappte Bejahungen hier
auf ebenſoſehr Anſpruch haben und es würde alſo nicht eine drei
fache, ſondern eine vierfache Eintheilung unter die fälſchlich ſo
genannte Qualität der Urtheile fallen. Wir berühren dies nur
flüchtig, weil es einen der offenbarſten Schäden einer lange fort
geführten Theorie aufdeckt. Verkappungen der Bejahung wie der
Verneinung können nur den ſprachlichen Ausdruck treffen, die For
men des Denkens haben aber nicht den Schein der Rede, ſondern
die wahre Bedeutung der Gedanken zu berückſichtigen. Dagegen
wird nun das problematiſche Urtheil dem bejahenden und dem
verneinenden ſich zur Seite ſtellen laſſen; denn es ſchwebt zwiſchen
Bejahung und Verneinung; ein ſolches Schweben unſerer Urtheile
wird in der Bildung derſelben ſehr häufig eintreten; ſo lange wir
in der Unterſuchung über eine Thatſache begriffen ſind, ſo lange
wir ſchwanken, was wir von ihr einem oder dem andern Subjecte
zuzurechnen haben, muß das problematiſche Urtheil eintreten; wir
bilden alsdann unſere Hypotheſen über Subject und Prädicat,
welche die Entſcheidung von noch zu ermittelnden Thatſachen zu
erwarten haben. Ein jeder Fall der Criminaljuſtiz kann hiervon

iel dienen. Aber man wird hieraus auch abnehmen kön-
in einem ſolchen Fall noch kein Urtheil über die That-
llt iſt; man iſt noch damit beſchäftigt ſich ein Urtheil zu
d das problematiſche Urtheil iſt alſo kein abgeſchloſſenes
ndern nur ein vorläufiger Schritt in der Urtheilsbildung,
tweder zur bejahenden oder zur verneinenden Urtheilsform
n kann. Es wird hieraus auch das Verhältniß des beja-
d des verneinenden Urtheils zu einander einleuchten. Mit
tät des Prädicats haben beide Formen nichts zu thun; es
ch in ihnen nur um die Copula, ob ſie eintreten ſoll oder
bejahende Urtheil vollzieht die Verbindung zwiſchen Subject
icat, das verneinende Urtheil lehnt ſie ab. Gewiß kommt
ber darauf an in der Urtheilsbildung die Verbindung
Subject und Prädikat zu vollziehn und es kann daher
das bejahende Urtheil als der Zweck der Urtheilsbildung
werden. Für den Verſuch und die Beobachtung iſt es
ichere Fall, wenn wir unſere Hypotheſe beſtätigt finden
m bejahenden Urtheil gelangen; finden wir nur die Wi-
der Hypotheſe im verneinenden Urtheil, ſo werden wir
otheſen bilden müſſen über die Gründe der vorliegenden
um durch ſie zu einem bejahenden Ergebniß der Unter-
i gelangen. Daher können wir in dem verneinenden Ur-
ein Mittel in unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſe-
unſerm Streben nach Erkenntniß kann es uns endgültig
uf ankommen eine Verneinung zu finden; ſie ſetzt nur
i vom Nichtſein, wärend wir das Wiſſen vom Sein zu
en. Aber als ein Mittel um zum Wiſſen zu gelangen
das verneinende Urtheil anzuerkennen, weil wir durch
i zur Wahrheit kommen ſollen und dabei bereit ſein müſ-
Vermuthungen widerlegt zu ſehen und auch dies als
tſchritt in der Unterſuchung zu betrachten haben, wenn
iner irrigen Hypotheſe befreit worden ſind. Durch dieſen
Verneinungen würden wir in der That auch bejahende
gewinnen können, wenn es uns gelänge alle mögliche
ihmen zu widerlegen, ſo daß nur die eine richtige Annahme
e. Es iſt dies die Methode des indirecten Beweiſes,
häufig zu Hülfe rufen müſſen. Mit Recht hat Bacon
ßes Gewicht gelegt; ſie hat für unſere menſchliche For-
ſe eine große Macht, weil wir nicht allein aus Meinun-
ern auch aus Irrthümern und Vorurtheilen zur Erkennt-
ahrheit gelangen müſſen. Es wird aber auch die Schwie-
es vollſtändigen indirecten Beweiſes einleuchten, weil er
che Fälle einer andern Annahme zu widerlegen haben
d man wird nicht überſehen dürfen, daß er doch nur ein

Hülfsmittel für die directe Erkenntniß der Wahrheit darbietet, indem zuletzt der Abſchluß unſerer Gedanken davon abhängen muß, daß wir die logiſche Nothwendigkeit Subject und Prädicat mit einander zu verbinden aus ihrem Verhältniſſe zum Syſtem der Begriffe erſehn (vergl. 253).

315. Damit die Induction zu einem Abſchluſſe in der Erkenntniß des allgemeinen Begriffs führe, muß ſie vollſtändig ſein, d. h. alle Fälle, welche im Umfange des Begriffs liegen, müſſen durch die Beobachtung erforſcht worden ſein und zu dem Ergebniſſe führen, welches dem Begriff ſeinen Charakter zueignen ſoll. Die Induction kann nur von allen Fällen, welche im Umfange des Begriffs liegen, auf den Inhalt des ganzen Begriffs mit Sicherheit ſchließen. Nur die Schwierigkeit eine ſolche vollſtändige Induction zu gewinnen, ja die Unmöglichkeit zu ihr zu gelangen, wenn man auf die erſten Anfänge der Induction in der Erfahrung des Beſonderſten zurückgeht, hat die wiſſenſchaftliche Forderung einer vollſtändigen Induction verleugnen laſſen. Angenommen, daß wir in vielen Fällen von einem Dinge oder einem Begriffe hätten beobachten können, daß ihm ein gewiſſes Merkmal beiwohnte, ſo würde daraus nur die Vermuthung ſich ergeben, daß es auch in den übrigen, noch nicht beobachteten Fällen ihm beiwohnen werde. Dieſe Vermuthung würde auf Analogie beruhen, indem wir als Hypotheſe annähmen, daß die noch unbekannten Fälle den bekannten analog ſein würden; eine vorläufige Wahrſcheinlichkeit würde hierin liegen, aber die Hypotheſe würde doch ihre Beſtätigung oder Widerlegung von der Beobachtung aller noch unbekannten Fälle zu erwarten haben. Man hat nun wohl gemeint, daß durch die Beobachtung vieler Fälle die Wahrſcheinlichkeit mehr und mehr wachſe und zuletzt eine ſolche Größe gewinnen könne, daß ſie der Gewißheit gleichzuſchätzen ſei; wenn dies aber irgend einen Sinn haben ſollte, ſo würde es doch unter der Bedingung ſtehn, daß wir in irgend einer Weiſe die Zahl der Fälle abſchätzen und darnach beſtimmen könnten, in welchem Verhältniſſe die Maſſe des Bekannten zu der Maſſe des Unbekannten ſtände. Dieſe Bedingung kehrt bei der unvollſtändigen Induc-

›n wieder, wenn wir den Grad der Wahrſcheinlichkeit, wel-
en ſie gewähren ſoll, ermeſſen ſollen, wie ſie bei der voll-
indigen Induction gemacht werden muß, wenn wir erkennen
llen, daß wir alle Fälle in ihr zuſammenhaben. Wie viel
lle aber unter einen allgemeinen Begriff fallen, wird ſich
cht aus der Erfahrung und durch Induction entnehmen laſ-
n, ſondern kann nur aus dem Ganzen des allgemeinen Be-
riffs fließen. Daher hängt auch der Abſchluß des Induc-
onsverfahrens von einer Vorausſetzung ab, welche vom all-
emeinen Begriff ausgeht.

Schon Bacon, obwohl der eifrigſte Parteigänger der inductiven
Biſſenſchaften, hat ebenſoſehr die Forderung einer vollſtändigen In-
uction für ein rein wiſſenſchaftliches Verfahren, als die Schwie-
gkeiten in ihrer Ausführung eingeſehn. Wenn man dagegen von
er Induction behauptet hat, daß ſie von vielen Fällen auf alle
älle und von allen Fällen alsdann auf den allgemeinen Begriff
ließe, ſo geſchieht dies nur in Berückſichtigung deſſen, was ge-
öhnlich geſchieht, aber nicht deſſen, was die Vernunft fordern
uß. Es gehört dieſe Lehrweiſe nur der formalen Logik an, welche
e Geſetze des Denkens aus der Beobachtung entnehmen will und
durch ſich verleiten läßt die Mängel des gewöhnlichen Denkens
s Regeln für die Beurtheilung gelten zu laſſen, anſtatt die Re-
ln der Kritik zur Erkenntniß der Mängel unſers Denkens zu ge-
auchen. Die Lücken in den Erkenntniſſen, welche von der Er-
hrung beſonderer Erſcheinungen ausgehn, laſſen ſich nicht über-
hn und doch möchte man ſich rühmen eine exacte Erfahrungswiſ-
ſchaft in inductiver Methode ausbilden zu können. Dies Be-
eben einer vollkommenern Wiſſenſchaft ſich zu rühmen, als die
, welche die Methoden unſerer einzelnen Wiſſenſchaften gewähren
nnen, kann nur dazu führen, daß man die Strenge der Denk-
ſetze zu beugen ſucht. Bei der Unterſuchung der Geſetze für die
duction möchte es daher für die gegenwärtige Forſchung weni-
r darauf ankommen ihre Hülfsmittel ihr nachzuweiſen, als ſie
f ihre Gebrechen aufmerkſam zu machen und den Schein aufzu-
cken, als wenn in dieſem Wege eine genaue Erkenntniß der Ge-
ze für die Erſcheinungen gewonnen werden könnte ohne Voraus-
ſung anderer, von der Induction verſchiedener Hülfsmittel. Es
rd ſich aber hieran noch als zweite Aufgabe anſchließen, zu zei-
n, wie die Lücken der Erfahrungswiſſenſchaften durch das Ein-
eifen ſpeculativer Grundſätze zwar nicht völlig gedeckt, aber doch
weit ergänzt werden, daß daraus eine wahrſcheinliche Erkennt-

niß ſich ergeben kann. Was den Schein einer exacten Wiſſenſch
den empiriſchen Wiſſenſchaften gegeben hat, beruht hauptſächlich a
der Benutzung mathematiſcher Lehren für die genauere Beſtimmu
der Erſcheinungen, aus welcher die Naturwiſſenſchaften die reichlich
ſten Früchte gezogen haben. Daß ſie durch die geſchickte Benutzu
dieſes Mittels im Stande ſind eine große Genauigkeit in manch
Gebiete ihrer Unterſuchungen zu bringen, wird niemanden einfalle
zu leugnen, welcher nur einigermaßen die Geſchichte unſerer neue
Wiſſenſchaft überſieht; aber es ſollte auch keinem Empiriker verborg
bleiben, daß er, wenn er rechnet und mißt, nicht auf dem Boden d
Erfahrung ſteht und nicht Mittel der inductiven Wiſſenſchaft anwend
ſondern von allgemeinen Grundſätzen, welche weit über die Grenz
der bisherigen Erfahrung hinausgehn, und von einer Wiſſenſchaft d
Deduction Gebrauch macht. Die Vermiſchung mathematiſcher Lehr
mit den Erfahrungswiſſenſchaften hat nun doch auch ihre Gefahr
gehabt für die methodiſche Beurtheilung deſſen, was die Inductio
leiſten kann. Man hat bemerkt, daß die Mathematik ſich auch
der Induction bedient, und weil ſie eine genaue Erkenntniß in ih
rem Gebiete zu gewähren im Stande iſt, ſo hat man geglaubt,
daß der Gebrauch der Induction in den Erfahrungswiſſenſchaften
nicht hindern würde eine gleiche Genauigkeit in ihnen zu erreichen.
Die Beiſpiele aber, welche den Gebrauch der Induction in d
Mathematik zeigen, werden ſich ſchwerlich auf die Erfahrungswiſ
ſenſchaften anwenden laſſen. Man ſollte doch wohl bedenken, daß
aus einer Wiſſenſchaft, welche gleich der Mathematik von allg
meinen Grundſätzen auf Beſonderes ſchließt, nicht wohl Beiſpiele
für eine Wiſſenſchaft entnommen werden können, welche das umg
kehrte Verfahren beobachtet. Die mathematiſchen Inductionen
gehen der Natur ihrer Wiſſenſchaft entſprechend alle vom Allgemei
nen aus; entweder bringen ſie das Allgemeine zu vollſtändiger
Eintheilung und wenden ſich dann zur Betrachtung der einzelnen
Glieder um an ihnen das allgemeine Geſetz nachzuweiſen, oder ſie
faſſen Reihen in das Auge, deren allgemeines Bildungsgeſetz im
voraus bekannt iſt um an den beſondern Gliedern es zu verans
ſchaulichen. Der erſte Fall kommt in den Erfahrungswiſſenſchaften
ſelten und in letzter Entſcheidung nie vor, weil zwar in mittlern
Gebieten der Begriffsleiter, aber nicht bis zum Beſonderſten hinab
eine vollſtändige Eintheilung ſich gewinnen läßt; nur der zweite
Fall kann die Täuſchung begünſtigen, als ließe ſich auf empiriſchem
Wege etwas Aehnliches gewinnen mit dem, was die Induction in
der Mathematik leiſtet. In ihm ſind Reihen von Größen, welche
nach einem beſtimmten Geſetze ſich verändern, der Gegenſtand der
Unterſuchung. Von ihnen wird dargethan aus dem Verhältniß
des einen beſondern vorhergehenden Gliedes zum folgenden, wie ſi

iner Reihe von Fällen ſich beobachten läßt, daß auch für alle :nde Fälle in das Unbeſtimmte fort daſſelbe Verhältniß ſich e finden müſſen. In dieſer Beweisart hat es den Schein, könnte die Beobachtung der beſtimmten Reihe von Fällen den nd abgeben die Regel auch für alle folgende Fälle als nothwendig nehmen; daß dies aber nur ein Schein iſt, ſollte doch wohl ſelbſt einleuchten bei der unmäßigen Laſt, welche bei der An= ne einer ſolchen Beweisart der Sammlung weniger Fälle auf= rdet wird. Ohne Zweifel geht in allen ſolchen Beweiſen der luß nicht von den einzelnen Fällen aus, ſondern von der all= einen Unterſuchung der Fälle nach einem nothwendigen Geſetze der allgemeine Gedanke dieſes Geſetzes wird in dem Verhält= einzelner Glieder nur veranſchaulicht um den Oberſatz für einen lmäßigen deductoriſchen Schluß abzugeben. Wird man nun an= nen können, daß auch unter den Gliedern der in der Erfah= nachgewieſenen Erſcheinungen eine ähnliche Verkettung nach ei= nothwendigen Geſetze ſich finde? Auf jeden Fall würde ſie nachzuweiſen ſein und wenn ſie alsdann zur Grundlage eines uſſes gemacht würde, ſo würde der Schluß kein Schluß der uction, ſondern der Deduction ſein. Man wird alſo davon hn müſſen die Inductionen der Mathematik zum Beweiſe da= u gebrauchen, daß man in der Erfahrung durch rein inductive ode zu einer exacten Erkenntniß des Allgemeinen gelangen e, denn die Inductionen der Mathematik ſind keine reine uctionen, ſondern gehn von dem Gedanken des Allgemeinen

Es iſt aber beſonders in den Naturwiſſenſchaften ſehr auf= id, mit welcher Leichtigkeit ſie ſich über das ſtrenge Geſetz der uction hinwegſetzen und dennoch eine ſichere Erfahrung zu Stande ingen glauben. Wer nur der Erfahrung folgen will, wird ken müſſen, daß er von den beſondern Erſcheinungen in den viduen auszugehn hat, um durch ihre Sammlung zuerſt den iduellen Begriff zu bilden, daß er dann erſt dazu ſchreiten die Begriffe der Individuen zu ſammeln um von ihnen aus Artbegriffe zu gewinnen und ſo weiter fort aufſteigend in der mide der Begriffe, von welcher Bacon die Erfolge der Na= ſſenſchaft abhängig gemacht hat. Hiervon aber geſchieht faſt in dem ordnungsmäßigen Wege, welchen die Induction vor= ßt. Wenn wir ein Individuum einmal in einer daſſelbe cha= iſirenden Erſcheinung kennen gelernt haben, ſind wir ſogleich überzeugt, daß alle ſeine frühern und ſpätern Erſcheinungen den Charakter mehr oder weniger entwickelt an ſich tragen n; wir halten uns für dem enthoben viele Erſcheinungen über Individuum zu ſammeln um ſeinen Charakter zu erkennen; wenig denken wir daran alle Individuen einer Art zu be=

obachten um uns den Begriff der Art zu bilden; wenn wi
nur ein Individuum einer Art kennen gelernt haben, welche
allgemeiner Beurtheilung eine normale Bildung zeigt, ſo
wir annehmen zu dürfen, daß alle andere Individuen d
Art dieſelbe geſetzmäßige Bildung zeigen werden; das Indi
gilt uns als ein Exemplar, d. h. als ein Muſterbild, von
wir den allgemeinen Begriff der Art in allen ſeinen cha
ſchen Merkmalen abnehmen dürfen. Etwas regelmäßiger,
auch nicht ganz regelmäßig, geſchieht nun wohl die Begriff
für die Gattungen und Claſſen der Dinge; aber wenn die
der Induction ſo wenig vollſtändig waren, wie bei den indivi
und Artbegriffen, ſo wird man wohl geſtehn müſſen, d
Inductionen der Naturwiſſenſchaft unendlich weit von dem
was eine regelrechte Induction verlangt. Bei den Lücken,
wir hier überall bemerken, bleibt die Aufgabe, welche wir un
her ſtellten, zu zeigen, wie die Erfahrungswiſſenſchaften
einige Wahrſcheinlichkeit bieten können, wohl ein nicht unwi
Problem der Methodenlehre. Zur Entſchuldigung des Verf
in welchem die Naturwiſſenſchaften von einzelnen Erſcheinun
Individuen, von einzelnen Exemplaren zu Arten nicht auf
ſondern aufſpringen, wird der Satz gebraucht, daß die G
des Naturgeſetzes uns verbürge, daß die Individuen, daß di
ſich immer gleich bleiben. Es iſt ein dunkles Wort, mit
man die Lücken der Induction decken will. Die Natur
auch; es wird darauf ankommen zu zeigen, worin ſie
worin ſie daſſelbe Geſetz behauptet. Man will auch dieſe G
des Naturgeſetzes aus der Erfahrung abgenommen haben.
haben nie geſehn, ſagt man, daß ein Individuum, welches
als Menſch ſich zeigte, das andermal ſeiner Art ungetreu ge
wäre. Als wenn ein verneinender Satz etwas Poſitives be
als wenn der Mangel unſerer Erfahrung dafür einſtehn
daß etwas nicht ſei, ja nicht ſein könne. Unzählige Fälle,
man auch, beweiſen uns, daß die Geſetze der Natur in de
dung der Arten und Individuen ſich nicht ändern. Das
dieſer Unzahl nehmlich ſoll als ein verworrener Haufe von
nungen, deren genauere Beobachtung, deren Aufzählung u
terſcheidung uns verſagt bleibt, unſern Verſtand ſchrecken
Macht eines Heeres, welches man nicht kennt, daß er einen
nicht ſowohl als Axiom ſich gefallen laſſe, als ihn vielme
bewieſen anſehe durch eine Induction, welche nicht vollzoge
den iſt. Glaubt man etwa die kleinere Zahl der Fälle,
uns vorgekommen ſind, dürfte gegen die viel größere Za
uns unbekannten Fälle ein gültiges Zeugniß ablegen? So
nur ſcheinbare Mehrheiten geſchaffen, weil man die größere

unbefragt läßt. Es ſind dies vergebliche Verſuche zwar nicht
Lückenloſigkeit, welche ſich nicht behaupten läßt, aber doch die
Heit der Erfahrungswiſſenſchaften zu behaupten. Es wird uns
einfallen wegen ſolcher ſchlechten Vertheidigungsgründe das
geprüfte und oft bewährte Verfahren der Erfahrungswiſſenſchaf-
und die Wahrheit ihres Grundſatzes von der Conſtanz des
rgeſetzes angreifen zu wollen, aber wir müſſen zu verhindern
n, daß man nicht falſche Beweiſe den richtigen unterſchiebe,
darauf ausgehn die wahren Gründe der Erfahrungswiſſen-
ten aufzudecken. Was man Conſtanz des Naturgeſetzes nennt,
de beſſer Conſtanz des Erfahrungsgeſetzes heißen, denn ſeine
ſt verbreitet ſich nicht weniger über die Vernunft als über die
ur. Die Ueberzeugung, welche es uns gewährt, beruht aber
auf der Conſtanz der Vernunft, welche wir die unſrige nennen,
ſie von uns getheilt wird, welche aber freilich nur eine ge-
jliche Stütze bieten würde, wenn ſie nichts weiter als die un-
, eine menſchliche und perſönliche Kraft wäre und nicht unter-
den werden könnte von wandelbaren Beweggründen, welche vom
meinen Geſetze abzuweichen ſich erlauben (85 Anm.). Wir
auen der Vernunft nur, weil ſie als das unbedingt herſchende
ms gebietet und ſo auch verſpricht, daß ſie ihr Geſetz überall
echt erhalten werde; dieſes Geſetz aber iſt, daß ſie keinen wah-
Widerſpruch duldet, ſondern Uebereinſtimmung fordert zu aller
und unter allen Dingen der Welt, ſo daß kein Individuum
ſelbſt, ſeiner Art, keine Art ihrer Gattung untreu werden darf,
ern ein jedes Ding an den Zuſammenhang des Ganzen ge-
den iſt und bleiben wird (300). Die Erfahrung veranſchau-
uns nur dieſes Geſetz; ihre Beiſpiele beſtätigen die Identität
Individuen, der Arten, der Gattungen, können ſie aber nicht
iſen, weil ihre Kraft nicht um eines Haares Breite weiter
t, als das wirkliche Sein der weltlichen Dinge ſich uns ge-
hat; nur ſo viel daher dürfen wir den Freunden der empiri-
Wiſſenſchaften nachgeben, daß wir die Veranſchaulichung und
ätigung der allgemeinen Geſetze der Vernunft nicht entbehren
en; weil wir der Anwendung der allgemeinen Grundſätze auf
Beſondere zur Erfüllung der Wiſſenſchaft bedürfen und unſere
nliche Meinung, von Wünſchen und Befürchtungen geſtört,
ch genug iſt Ausnahmen von Geſetz für ſich zu begehren oder
eſorgen. Die Anwendungen der allgemeinen Geſetze verweiſen
aber auf die Analogie der gleichartigen Dinge in der Welt;
alle Dinge in der Welt ſind gleichartig, nur in verſchiedenen
den (217 f.), und dieſe Analogie muß alsdann die unvoll-
nenen Inductionen ergänzen und ihnen den Grad der Wahr-
lichkeit geben, welchen ſie erreichen können. Sie begründet

die Annahme, daß die uns noch unbekannten Thätigkeiten der Dinge, die uns unbekannten Individuen, Arten und Gattungen analog ſein werden den Exemplaren, aus welchen wir ſie kennen gelernt haben. Nur in der Erwartung, daß einer ſolchen Analogie ihre Beſtätigung nicht fehlen werde, ſchließen wir unſere Erfahrungsſätze einſtweilig ab; nichts mehr als eine ſolche Analogie ergiebt ſich uns aus der Erkenntniß des allgemeinen Geſetzes und deswegen müſſen wir auch immer von der Erfahrung die Ergänzung in der Anwendung des allgemeinen Geſetzes erwarten, welche ſeine abſtracte Formel noch um viele genauere Beſtimmungen bereichern wird. Wenn wir nun im Vertrauen auf das allgemeine Geſetz der Vernunft in ihrem Denken auch der unvollſtändigen Induction ihr Recht nicht ſtreitig machen, ſo werden wir doch die Ueberzeugung von der Wahrſcheinlichkeit, welche ſie gewährt, nicht für ein reines Ergebniß des inductoriſchen Verfahrens halten dürfen, da jenes Geſetz vom Allgemeinen auf das Beſondere ſich erſtreckt. Wahrſcheinlichkeit beruht auf der Einſicht, daß der Zahl nach überwiegende Gründe für eine Annahme ſprechen, gegen welche nur von einer geringern Zahl Widerſpruch eingelegt werden könnte. Daß nur Zahl der Gründe hierbei in Frage kommen könne, kein irgendwie anderes zu beſtimmendes Gewicht derſelben, ergibt ſich daraus, daß ein jeder Fall, von welcher Art er auch ſein möchte, durch ſeinen Widerſpruch die Allgemeinheit des Satzes völlig aufheben würde. Hieraus folgt, daß über einen Satz, welcher eine unendliche Menge der Fälle unter ſich begreifen ſoll, auch mit keinem Grade der Wahrſcheinlichkeit durch ein inductoriſches Verfahren ſich etwas ermitteln läßt. Daher hängt jede Induction von der Vorausſetzung ab, daß die Zahl der Fälle beſtimmt, die Glieder des Syſtems der Begriffe geſchloſſen ſind. Ihre Geſchloſſenheit aber fließt aus der Eintheilung, welche vom Allgemeinen aus gewonnen werden muß. Es wird keines Beweiſes bedürfen, daß die vollſtändige Induction noch viel entſchiedener ihre Abhängigkeit von dem Gedanken des Allgemeinen zeigt; nur dadurch kann ſie gewonnen werden, daß die Zahl der Fälle beſtimmt wird; nur durch die Eintheilung läßt ſie ſich beſtimmen und die Eintheilung muß vom Allgemeinen aus gewonnen werden.

316. Wir haben alſo anzuerkennen, daß die Induction ſowohl in ihrem Beginn (312), als in ihrem Fortgange (314) und in ihrem Abſchluſſe (315) von Vorausſetzungen abhängig iſt. Die Vorausſetzungen werden in den Erfahrungswiſſenſchaften gewöhnlich aus der gemeinen Denkweiſe entnommen und um ſo weniger läßt ſich das Eingreifen dieſer in die Bil-

g der Erfahrungswiſſenſchaften vermeiden, je enger ſie durch
ſuch und Vorrichtungen zur Beobachtung mit der prakti-
n Thätigkeit (313) und alſo auch mit der Meinung in
bindung ſtehen. Eine ſolche Berufung auf den geſunden
nſchenverſtand, auf ungeprüfte Annahmen der gewöhnlichen
nkweiſe glauben die Erfahrungswiſſenſchaften um ſo eher
geſtatten zu dürfen, je ungeſuchter die Anſicht ſich darbietet,
ſie auf Erfahrung beruhn; denn hierdurch ſtellen ſie ſich
etwas der Erfahrungswiſſenſchaft Gleichartiges dar und es
t ſich damit auch die Hoffnung verbinden, daß ihre Mängel,
lche in ihrer Ungeprüftheit liegen, im wiſſenſchaftlichen Ver-
ren durch eine weitere Prüfung ſich würden beſeitigen laſſen.
enn wir aber die Vorausſetzungen der Induction genauer
terſuchen, zeigt ſich das Gegentheil, denn ihre Vorausſetzun-
n ſind von ſolcher Art, daß ſie von keiner Erfahrung aus-
hn können, vielmehr eine Erkenntniß des Allgemeinen vor-
ßſetzen, welche auf Deduction hinweiſt, wenn ſie auf wiſſen-
aftliche Weiſe begründet ſein ſollen. Sie haben alle ihren
nund in der Eintheilung der Dinge, welche uns in dem em-
riſch gegebenen Stoffe für unſere Erkenntniß die Erſchei-
ngen verſchiedener Dinge unterſcheiden (312), die Analogie
gleichartigen Dinge, ihrer Arten und Gattungen bedenken
d darauf den Plan für Verſuch und Beobachtung gründen
4), endlich auch das Maß der Vollſtändigkeit in der Aus-
rung der Induction nach der Zahl der zu beachtenden Glie-
eines Begriffs beſtimmen läßt (315). Daher werden wir
uerkennen haben, daß die Induction in allen Punkten des
rfahrens, durch welche ſie hindurchgeht, die Deduction vor-
ßſetzt. Ihr Eingreifen zeigt ſich am deutlichſten in der
itte der Begriffe, wo am leichteſten eine Eintheilung und
e vollſtändige Induction uns gelingt. Dabei tritt die Form
s inductoriſchen Schluſſes am deutlichſten heraus. Sie for-
rt im Oberſatze die Eintheilung des allgemeinen Begriffs,
ſſen bleibendes Merkmal durch die Induction gefunden wer-
n ſoll; ihr ſchließt ſich in den Unterſätzen die Erkenntniß an,
ß allen Gliedern der Eintheilung das bleibende Merkmal
kommt, und der Schlußſatz ergiebt hieraus die Folgerung,

daß dem allgemeinen Begriffe das Merkmal in ſeinem ganzen Umfange oder als bleibendes Merkmal zugeſchrieben werden darf.

Die Weiſe unſeres Denkens, in welcher wir die Definition durch Induction zu gewinnen ſuchen, dabei aber immer wieder an die Diviſion der allgemeinen Begriffe verwieſen werden, weiſt uns wiſſenſchaftliches Denken, in welchem uns ein einigermaßen vollſtändiges Verfahren gelingt, vorzugsweiſe auf die Mitte der Begriffsleiter hin, in welcher wir uns aufſteigend und abſteigend mit einiger Sicherheit bewegen können (301 Anm.). Daher haben die Ariſtoteliker die Regel aufgeſtellt, daß es von Individuen keine Wiſſenſchaft gebe, und die Empiriker achten es für eine Thorheit das Syſtem oder den Begriff der Welt zu bedenken. Es wird aber niemanden, welcher den Ausgangspunkten und Endpunkten der Begriffsleiter ſeine Aufmerkſamkeit nicht entzieht, entgehn können, daß ihre Mitte auf Vorausſetzungen beruht, welche in eine unbeſtimmte Weite hinausblicken und daher keine völlige Sicherheit geſtatten. Die Sicherheit, in welche die Erfahrungswiſſenſchaften ſich einwiegen, wenn ſie der Maſſe unſerer ungeprüften Erfahrungen über uns und andere einzelne Dinge, über ihre Arten und Gattungen vertrauen, unterſcheidet ſich doch in nichts von jenen Meinungen der praktiſchen Denkweiſe, welche den Zweifel hervorrufen und erſt zur wiſſenſchaftlichen Unterſuchung antreiben. Wenn wir auf den Urſprung dieſer ganzen Maſſe zurückgehn in ihren Elementen, ſo können wir uns nicht verhehlen, daß wir ſie nur in perſönlichen Anregungen unſeres Denkens, in zufälligen, ungenauen und von Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens geſtörten Wahrnehmungen gewonnen haben, daß der Umfang unſerer Erfahrungen überall Lücken bietet und kein Individuum je in einer einigermaßen vollſtändigen Erfahrung uns bekannt geworden iſt. Eine reine Induction daher, welche in ihren erſten Anfängen einiges Vertrauen einflößen könnte, läßt ſich ſchlechthin nicht denken. Alſo ſogleich werden die Vorausſetzungen von der Seite der Deduction ſich geltend machen, um dem lückenhaften Verfahren der Induction einigen Halt zu geben. Der Begriff der Welt, wie unbeſtimmt er auch ſein mag, dennoch muß er beim Beginn der Erfahrung ſogleich Bürgſchaft dafür leiſten, daß die uns verborgenen und ungenau aufgefaßten Erſcheinungen der Dinge nicht in Widerſpruch ſtehen werden mit dem, was uns bekannt geworden. Ihren geſetzmäßigen Anſchluß an das uns Bekannte muß uns die Geſetzmäßigkeit der ganzen Welt verſprechen. Auch alle Individuen einer Art, alle Arten einer Gattung zu prüfen iſt uns ſchwerlich vergönnt; wir faſſen aber jedes Individuum ſogleich als Exemplar ſeiner Art, ſeiner Gattung, überhaupt als eine Veranſchaulichung

ſetzlichen Zuſammenhangs der Welt in einem beſondern Punkt
weil uns das Geſetz der Welt von vornherein feſtſteht. Die
ßigkeit der Natur in allen ihren Theilen, wir haben ſie
prüfen können, aber ſie leitet unſere Gedanken und unſere
rungswiſſenſchaften vertrauen ihr von ihren erſten Schritten
Da gehen wir auch von der Ueberzeugung Bacon's aus, daß
erſten Arten der Dinge uns nicht ſehr täuſchen werden; daß
dieſe Ueberzeugung nur aus unſerer Gewißheit über das all-
eine Walten des Weltgeſetzes geſchöpft iſt, ſoll uns nicht ver-
gen bleiben. So zeigt ſich der Beginn der Induction überall
den Vorausſetzungen abhängig, welche im Allgemeinen liegen
d nur der Deduction angehören können. Wenn wir alsdann
weitern Fortſchreiten der Erfahrung die Arten und Gattungen
Dinge mit einander zu vergleichen anfangen, ihre Aehnlichkeiten
denken, ſie nach Analogien prüfen, und wo wir in ähnlichen
ebieten ähnliche Erſcheinungen erwarten dürfen, ihnen nachſpüren,
d wo ſie nicht ungeſucht ſich finden laſſen, ſie hervorzulocken
chen durch das Experiment, ſo haben wir uns davor zu hüten,
ß wir nicht von unweſentlichen Aehnlichkeiten uns irre führen
ſen, ſondern nur weſentliche Vergleichungspunkte zur Richtſchnur
ſerer Beobachtungen und unſerer Verſuche machen (307 Anm.).
ie wären wir aber im Stande weſentliche und unweſentliche Aehn-
keiten zu unterſcheiden, wenn wir nicht das allgemeine Weſen
Dinge im Auge hätten? Die ſpielenden Analogien von den
hren zu unterſcheiden, kann uns nur die logiſche Verwandtſchaft
Begriffe unter einem allgemeinern Begriff lehren. So wie
die Anfänge der Induction die größten Lücken zeigen, den
prung ihrer Vorausſetzungen aber verbergen, ſo zeigt dagegen
Abſchluß der Induction, wo er gelingt, zwar weniger die Lü-
des ihm vorausgehenden Verfahrens auf, verräth aber um ſo
tlicher, daß er ohne Vorausſetzung der Deduction gar nicht zu
ande kommen könnte. Aus dem Umfange des Begriffs will die
Induction etwas über ſeinen Inhalt erſchließen; wenn daher die
Induction ihren Abſchluß gewinnen ſoll, muß ſein Umfang bekannt
durch eine Eintheilung, welche nur vom Allgemeinen des Be-
ffs ausgehn kann.

317. Wenn in der Methode der Deduction eine rein
culative Wiſſenſchaft durchgeführt werden ſollte, ſo würde
von dem Begriffe des Allgemeinſten ausgehn müſſen, weil
dieſes als der alleinige Grund der in ihm enthaltenen
ſonderheiten gedacht werden kann, wärend jedes Allgemeine,
lches nicht das Ganze umfaßt, als abhängig von äußern

Beſtimmungen, auch nicht einen für ſich genügenden Grund ſeiner Eintheilung abgeben kann. Daher würde der Ausgangspunkt für die vorausſetzungsloſe Deduction in dem Allgemeinſten zu ſuchen ſein, aber dies ſo gedacht, daß noch gar keine Beſonderheiten in ihm hervorgetreten wären, denn die Beſonderheiten ſollen erſt von ihm aus durch Deduction erkannt werden. Da nun die Beſonderheiten die Materie für das Denken abgeben (311), ſo würde der Ausgangspunkt für die vorausſetzungsloſe Deduction in der reinen Form zu ſuchen ſein. Als ſolche müßte die Welt gedacht werden in ihrer alles zuſammenhaltenden Form, wenn in ihr noch keine beſtimmte Unterſcheidung und Eintheilung ihrer Glieder eingetreten wäre. So wenig wir nun dieſen Begriff leugnen dürfen (299), ſo ſehr wir ihn als Forderung der Vernunft anzuerkennen haben, ſo gewiß wird er doch als ein Gedanke anzuſehn ſein, welcher nur als Forderung an uns geſtellt werden kann, wenn wir den Ausgangspunkt für das Deductionsverfahren rein von aller Vorausſetzung uns denken wollen. Denn in der Wirklichkeit unſeres Denkens werden immer ſchon Unterſcheidungen in der Welt eingetreten ſein. Der Begriff der Welt als reiner Form bezeichnet daher nur die Regel für unſern Verſtandesgebrauch, welche uns auffordert alles an die allgemeine Form des Denkens heranzuziehn und jedem unterſcheidbaren Gegenſtande ſeine Stelle im Ganzen anzuweiſen, damit jeder Widerſpruch der unterſcheidbaren Glieder verſchwinde und alles in Uebereinſtimmung mit allem ſich darſtelle.

Dies wird an Kant's Lehre von der regulativen Bedeutung der Ideen der Vernunft erinnern, welche auf das Ganze gehen, uns auffordern alles ſo zu betrachten, als gehörte es einem möglichen Syſtem der vollſtändigen Erfahrung an, wenn auch dieſe niemals erreicht werden ſollte. Die Forderung liegt deutlich im ganzen wiſſenſchaftlichen Streben, welches jeden Widerſpruch vermeidet und Uebereinſtimmung aller Gegenſtände ſetzt. Dieſe regulative Bedeutung des Begriffs der Welt wird aber auch ſeine conſtitutive Bedeutung nicht ausſchließen, um uns der Terminologie Kant's zu bedienen; denn die Forderungen der Vernunft gehn nicht weniger auf das Sein der Gegenſtände, als auf unſer Denken; wir

en nicht bloß denken, als wenn alles ohne Widerſpruch in
bereinſtimmung wäre, ſondern wie wir vernünftiger Weiſe denken
len, ſo müſſen wir auch überzeugt ſein, daß es ſei (89). Die
rausſetzung der Uebereinſtimmung aller Gegenſtände unſeres
nkens iſt aber auch nur Anknüpfungspunkt für das Forſchen
er die Wirklichkeit, in welcher ſie ſich bewähren und ihre beſon-
e Weiſe in allen unterſchiedenen Fällen ſich auseinanderlegen
l, und deswegen hat Kant mit Recht die Ideen der Vernunft
s Poſtulate betrachtet, welche an die Erfahrung geſtellt werden,
wohl ſie eine Vollſtändigkeit fordern, welche in keiner Erfahrung
chgewieſen werden kann. Dennoch, obgleich nur ein Poſtulat,
üßte der Begriff der Welt als Ausgangspunkt der Deduction
ommen werden, wenn ſie in ſtreng wiſſenſchaftlicher Methode
chgeführt werden ſollte. Denn wollte man in einer Deduction
n einem Begriffe ausgehn, welcher nicht der allgemeinſte wäre,
ndern unter einem allgemeinern Begriff ſtände, ſo würde derſelbe
inen Unterſchied von andern nebengeordneten und ſein Befaßtſein
it ihnen in dem allgemeinern Begriffe vorausſetzen und die De-
uction würde willkürlich aus der Mitte heraus beginnen, weil der
nfang der Deduction vielmehr in dem allgemeinern Begriffe ge-
cht werden müßte, durch deſſen Eintheilung der Unterſchied des
ndern Begriffs von ſeinen nebengeordneten Begriffen zu gewinnen
äre. Auch leuchtet ein, was oben geſagt iſt, daß aus einem un-
rgeordneten Begriff, der nicht ſchon in ſeiner Beziehung zum All-
meinſten gefaßt iſt, keine von ihm allein abhängige Eintheilung
wonnen werden kann; denn der untergeordnete Begriff, wenn er
cht aus ſeinem allgemeinern Begriffe abgeleitet worden, kann nur
ſeiner Beziehung auf die nebengeordneten Begriffe gedacht wer-
n; ſeine Verbindung aber mit dieſen unter einem höhern Geſetze
r Wechſelwirkung unter den von ihnen bezeichneten Gegenſtänden
raus (298) und die Mannigfaltigkeit ſeiner Unterſchiede läßt ſich
her von ihm nicht allein ableiten, ſo daß keine von Voraus-
ungen und äußern Rückſichten unabhängige Deduction von ihm
s ſich vollziehn läßt.

318. Wenn aber der Forderung Genüge geſchehn ſoll den
griff der Welt einzutheilen und die Unbeſtimmtheit ſeines
nfangs in beſtimmte Glieder zu bringen, ſo wird hierbei die
rausſetzung ſein, daß eine ungeordnete Materie für die Ein-
ilung uns vorliege. Dieſe kann nur von der Erfahrung
s gegeben ſein und bei der Eintheilung der Welt werden
r daher auch nicht abſehn dürfen von den Erfahrungen, in
lchen uns die Forderung der Vernunft alles als ein über-

einſtimmendes Ganzes zu denken anſchaulich geworden iſt. Die Vorſtellungen alſo, welche wir von den Theilen der Welt gewonnen haben, laſſen ſich hierbei nicht zurückweiſen, die einzutheilende Materie macht Anſpruch auf Berückſichtigung ihrer beſondern Arten, ſie darf nicht in Eintheilungen eingezwängt werden, welche ihrer Natur zuwider ſind. Vor der Eintheilung der Welt ſchwebt uns daher die Mannigfaltigkeit der in ihr umfaßten Erſcheinungen in ungeordneten Umriſſen vor und wir würden uns einer nicht zu rechtfertigenden Willkür ſchuldig machen, wenn wir nicht ſchon beim Beginn der Deduction auf dieſe Mannigfaltigkeit Rückſicht nehmen wollten. Die allgemeine Forderung zu einer Eintheilung der Welt zu gelangen wird vielmehr von der Vorausſetzung der ungeordneten Maſſe unſerer Erfahrungen angeregt und erhält von ihr ihre Beziehungen auf die Wirklichkeit der vorliegenden Thatſachen.

Nicht im eigentlichen Sinn wird man ſagen können, daß wir eine Vorſtellung von der Welt hätten. Denn um eine Vorſtellung von der Welt zu haben, müßten wir ſie aus Erſcheinungen genommen haben, in welchen ſie von uns wahrgenommen werden wäre (157); wahrnehmen aber können wir die Welt im Ganzen nicht, weil weder äußere, noch innere Wahrnehmung von ihr möglich iſt; nur unſer Ich können wir innerlich, nur uns äußere Gegenſtände können wir äußerlich wahrnehmen, die Welt aber gehört zu keinem von beiden. Daher haben wir auch kein Gemeinbild von der Welt und keinen ſinnlichen Anknüpfungspunkt für unſer Nachdenken über ſie, vielmehr muß der Gedanke der Welt als ein völlig unſinnlicher betrachtet werden, welcher nur die Forderung der Vernunft alles in Uebereinſtimmung zu denken uns darſtellt und nur durch ſie, aber nicht ſinnlich beglaubigt wird. Es gehört dies zu der tranſcendentalen Bedeutung des Allgemeinſten (305). Die Verſuche ſind freilich nicht ausgeblieben den Begriff der Welt in derſelben Weiſe zu behandeln, wie alle andern und ihn daher auch ſinnlich ſich zu veranſchaulichen; ſie haben zu Analogien gegriffen nach welchen man die Welt ſich vorſtellig zu machen vermöchte. Als warnendes Beiſpiel ſteht uns jetzt die Vorſtellungsweiſe der Alten vor Augen, welche ſchon früher erwähnt wurde, die Welt als eine Kugel ſich vorſtellig zu machen. Man mag ſich von dieſer voreiligen, dahingeſchwundenen Weisheit warnen laſſen die Welt wie eine Maſchine, wie einen chemiſchen Proceß oder wie einen Organismus ſich zu denken, d. h. Analogien zu folgen, denn

n offen liegen, wenn man die Fragen nicht unterdrücken kann,
as todte Werkzeug der Maſchine in Bewegung ſetze, was den
chen Proceß unterhalte oder wozu ein ſolcher Organismus
hätigkeits- oder Sinnenwerkzeug gebraucht werde. Die Ver-
mg der Welt mit einem Kunſtwerk, einem Denkproceß oder
inem Proceſſe des Willens wird nicht weiterführen. Nur auf
lei weiſen ſolche Verſuche der Veranſchaulichung des Unan-
aren hin, einmal daß wir es nicht unterlaſſen können das
: zu bedenken, und dann daß wir es ebenſo wenig unterlaſſen
n Vorſtellungen zu ſuchen, an welche das Denken auch des
neinſten ſich anſchließen muß. Für das Allgemeinſte aber
es nur trügeriſche Analogien, denn wahre Analogien können
arin gegründet ſein, daß die verglichenen Gegenſtände in
Weſen Aehnlichkeit mit einander haben und in ihrem Weſen
ſie nur dadurch Aehnlichkeit mit einander, daß ſie unter einem
n allgemeinen Begriff ſtehen. Ein ſolcher iſt für das All-
nſte nicht vorhanden und deswegen iſt die Welt mit nichts
ichbar. Wenn wir aber auch keine Vorſtellung von der Welt
, ſo haben wir doch Vorſtellungen von ihren Theilen. Sie
n uns in der Erfahrnng dargeboten und geben die Anknü-
ſpunkte ab, durch welche wir uns in der Welt zurecht finden
n. Er würde auf leere Erdichtungen hinauslaufen, wenn wir
Zelt uns eintheilen wollten ohne auf die mannigfaltigen An-
ngen Rückſicht zu nehmen, welche wir von ihren Theilen er-
haben. Aber eben deswegen wird auch die Deduction nicht
ien können von ihrem oberſten Anknüpfungspunkte aus ohne
ısſetzungen, welche die Erfahrung an die Hand geben muß.

319. Wenn wir in weiterem Fortgange der Deduction
e der Welt, welche ſchon eine vorhergegangene Eintheilung
ıllgemeinern Begriffs vorausſetzen, zu weiterer Eintei-
bringen wollen, ſo werden wir einen Grund der Ein-
lung aus ihnen ſelbſt zu entnehmen ſuchen müſſen, weil
n ſolcher Weiſe die Eintheilung begriffsmäßig geſchehen

Hierzu würden ſich von Seiten der Deduction nur die
nden Merkmale des Begriffs, ſein allgemeines und ſein
teriſtiſches Merkmal darbieten (217). Der weſentliche
eilungsgrund läßt ſich nur von dem einen oder dem an-
abnehmen. Weil jedoch der allgemeine Begriff den in
iegenden Eintheilungsgrund ſchon abgegeben hat, indem
nnahme nach der einzutheilende mit ſeinen nebengeordne-

ten Begriffen nur aus einer Eintheilung des allgemein griffs im Deductionsverfahren gewonnen werden konnte auch das charakteriſtiſche Merkmal das ganze im Begri zudrückende Weſen bezeichnet (217), wird der richtige E lungsgrund des Begriffs nur aus dieſem entnommen können. Jeder nur von äußern Rückſichten ausgehend theilungsgrund muß als ein unweſentlicher zurückgewieſ den und deswegen kann auch keine Eintheilung, welch verſchiedenen Rückſichten verſchiedene Eintheilungen ge als in der Deduction zuläſſig erſcheinen, vielmehr kann nur eine Eintheilung des Begriffs die richtige ſein, wenn Verwirrung im Syſtem der Begriffe ſich ergeben ſoll. den äußern Rückſichten kann man aber innere Rückſichte terſcheiden; dieſe liegen im Umfange des Begriffs, welch der Eintheilung zu berückſichtigen iſt, weil er durch ſie paſſenden Glieder erhalten ſoll. Die allgemeine Regel fi Deduction, daß wir den Eintheilungsgrund aus dem ch riſtiſchen Merkmale entnehmen ſollen, weiſt uns doch nur an für die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, in welche ſein Umfang anſchaulich geworden iſt, zur richtigen Anord ihrer Glieder in der Einheit ſeines Weſens den Grun ſuchen. Als Vorausſetzung bleibt dabei die Anſchaulichke Begriffes in ſeinen Erſcheinungen beſtehn, welche den A pfungspunkt für die Unterſuchung über ihn und die Au rung ſeine Einheit in Theile zu zerlegen abgiebt. So auch der Fortgang in der Deduction von den Anregung Erfahrung und vom Eingreifen der Induction in ihn unabhängig bleiben können.

1. Die Lehre von der Eintheilung der Begriffe iſt in der Methodenlehre des Denkens am meiſten vernachläſſigt den. Sie erwartet noch ihren Bacon und mehr als ihren L wenn es anders richtig iſt, daß Bacon zwar viele Beobacht über die Induction beigebracht, aber doch ihre Form nicht geſtellt hat und nicht ſicher ſtellen konnte, weil er ſie zur allg Methode des Denkens machen wollte. Es iſt ſchon darauf h wieſen worden, daß die mittlern Begriffe der Arten und Gatt in welche wir unſere Welt eintheilen, zwiſchen dem Einzelnen

gemeinſten ſtehend, eine ſehr ſchwankende Geſtalt zeigen; daß von empiriſchen Beſtimmungen abhängen, wird ſich niemand hehlen können, welcher nur einigermaßen über die Gründe ſeines kennens ſich Rechenſchaft abgelegt hat und beobachtet, wie die hreibende Naturgeſchichte an ihnen herumarbeitet. Wer aus Beobachtung dieſes ſyſtematiſchen Verfahrens die Regeln für Diviſion entnehmen wollte, würde mehr zu der Erkenntniß ſen gelangen, wozu uns Noth und Bedürfniß führen, als deſſen, s die Geſetze des Denkens vorſchreiben. Die Philoſophie, liche von allen Arten und Gattungen nicht einmal die menſch- e Art in den Bereich ihrer Unterſuchungen zu ziehen hat, kann r dieſe Gebiete der Begriffsbildung nichts weiter thun als an s erinnern, was das Geſetz fordert, oder die formalen Bedin- ugen einer richtigen Eintheilung feſtſtellen. Vor allem iſt hier- zwiſchen concreten und abſtracten Begriffen zu unterſcheiden, en verſchiedene Bedeutung auch verſchiedene Regeln für die Di- lon verlangen wird. Von den concreten Begriffen, als den ten Zwecken der Begriffsbildung, gilt im ſtrengſten Sinn die s uns aufgeſtellte Regel, daß der wiſſenſchaftliche Eintheilungs- und für den Begriff nur im charakteriſtiſchen Unterſchiede gefun- s werden darf. Sie müſſen ihren Eintheilungsgrund in ſich gen, in ihrem Weſen, weil ſie Begriffe lebendiger Kräfte be- hnen, welche aus ſich ſelbſt ihre Beſtimmungsgründe zur Ein- klung und Regelung ihres Lebens ziehen. Hierbei iſt das oberſte oblem, wie die Welt dazu komme ſich in eine Vielheit unter- rdneter Glieder zu ſpalten. Dies Problem iſt der Philoſophie überweiſen; es iſt von rein ſpeculativem Gehalt und dabei kann h von keinem charakteriſtiſchen Merkmale die Rede ſein; es ge- t aber auch nur dem Anfange der Deduction an; nur vom ugange derſelben iſt die Rede, wenn der Eintheilungsgrund in s Unterſchiede geſucht wird; die concreten Begriffe niederes ges ſtellen aber dieſe Forderung unbedingt. Es iſt hierbei mehnen, daß die Eintheilung in rein ſpeculativem Sinne von cksichten auf irgend etwas anderes, was nicht im Charakter des griffs liegt, ausgehn könne. Wenn man bei den Eintheilungen Begriffe äußere Rückſichten genommen hat, ſo iſt dies gänzlich verwerfen, weil in ſolcher Weiſe nicht die Begriffe, ſondern die cksichten, in welchen ſie genommen werden können, eingetheilt den. Wenn man z. B. die Thiere eintheilen wollte in zahme d wilde Thiere oder die Dinge in Gifte und Nahrungsmittel, würden dadurch nicht die Thiere, nicht die Dinge ihrem Weſen h, ſondern nur ihre Beziehung zu dem Leben der Menſchen r der Thiere einer Eintheilung unterworfen werden. Von an- r Art ſind die Eintheilungen, welche Rückſichten nehmen auf

etwas, was im Umfange des Begriffs liegt. Sie weiſen auf Erfahrungen hin, in welchen ſich uns beachtenswerthe Unterſchiede in den Erſcheinungsweiſen der Dinge hervorheben; auf ſie bei unſern Eintheilungen zu achten werden wir guten Grund haben; ſie gehören dem Eingreifen der Induction in die Deduction an; aber ſie können nur aufmerkſam machen auf den richtigen Eintheilungsgrund, wie er zu ſuchen ſein möchte; gefunden kann er nur werden in dem charakteriſtiſchen Weſen des Begriffs. Wenn wir z. B. den Menſchen eintheilen in Rückſicht auf das Geſchlecht in den männlichen und weiblichen Menſchen, in Rückſicht auf die Sprache in Griechen und Barbaren, wieder anders in Rückſicht auf Race oder auf Stände u. ſ. w., ſo wird man hierin zwar Punkte finden können, welche eine Ueberſicht über das Gebiet des Begriffs gewähren und zur Anordnung der in ihm umfaßten verworrenen Maſſen dienen können, aber eine genügende Eintheilung gewähren ſolche Unterſcheidungen doch nicht. Die Formel, es kann nach dieſer Rückſicht ſo, nach einer andern Rückſicht ſo eingetheilt werden, bezeichnet die Willkür in der Eintheilung. An ihre Stelle iſt die Formel zu ſetzen, es muß dem Begriffe nach ſo eingetheilt werden; dieſe Formel iſt ſelbſt da zu beobachten, wo im Gange der Unterſuchung verſchiedene Eintheilungen deſſelben Begriffs eintreten ſollten, weil dies nur unter der Bedingung geſchehn kann, daß der Begriff an verſchiedenen Stellen beſondere Beziehungen annimmt und alsdann nicht mehr in derſelben Bedeutung gefaßt wird. Bei den Eintheilungen, welche in Rückſicht auf beſondere, im Umfang eines Begriffs ſich hervorhebende Punkte getroffen werden, pflegen ſich ſehr häufig verneinende Merkmale geltend zu machen. Sie werden immer nur als Nothbehelfe angeſehn werden können, da wir negative Begriffsbeſtimmungen für ungenügend erklären müſſen (215 Anm.), und geben den Beweis ab, daß man nur von Seiten der Erfahrung, aber nicht vom Begriff aus zur Deduction gelangt iſt. Auch vor verkappten Verneinungen hat man ſich dabei zu hüten. Aber für den Weg zur Eintheilung können ſolche Eintheilungen von Nutzen ſein. In der Erfahrung nemlich wird es uns oft begegnen, daß beim Ueberblick über die Reihe der Erſcheinungen im Umfange eines Begriffs ein Gebiet durch ein charakteriſtiſches Zeichen ſich uns hervorhebt, wärend das übrig bleibende Gebiet ein ſolches Zeichen nicht verräth. Dann mögen wir es als ein vorläufiges charakteriſtiſches Merkmal gelten laſſen, daß dieſem Gebiete jenes Zeichen fehlt. So hat man die Knochenthiere von den Weichthieren, die Rückgradthiere von den rückgradloſen, die Blutthiere von den blutloſen Thieren unterſchieden. Dieſe Eintheilungen haben ſelbſt Logikern gefallen, weil ſie durch die klare Verneinung Sicherheit für die Vollſtändigkeit der Eintheilung

, daher vollständige disjunctive Sätze (228 Anm.) und dis-
ive Schlüsse vermitteln. Wie wenig sie genügen, ergiebt sich
ch aus formalen Gründen. Sie werden nicht dafür einstehn
n, daß in dem Gebiete, welches nur durch ein verneinendes
mal bezeichnet worden, nicht eine größere Mannigfaltigkeit von
ern nebengeordneter Begriffe nur unter einen gemeinschaftlichen
ruck befaßt worden ist. Wenn ein Begriff nicht bloß unter-
en werden soll von einem andern nebengeordneten, so daß nur
ßt wird, er sei nicht dieser, sondern in ihm erkannt werden
was sein Gegenstand ist, so muß er einen bejahenden Unter-
an sich tragen und dieser Unterschied muß durch den Eintei-
grund hervorgehoben werden, nach der einen und nach der
n Seite bejahend. Nur so viel deuten die Eintheilungen mit
Verneinung an, daß ein Anfang für die Unterscheidung ge-
t worden ist, indem sich das eine Glied in bejahender Weise
kterisiren läßt; dies festzuhalten dazu dient das verneinende
mal, durch welches man das andere Glied bezeichnet; aber
inem solchen Anfange darf nicht stehen geblieben werden; er
rt nur zu der Untersuchung auf, was an der Stelle des posi-
Merkmals des einen Gliedes dem andern Gliede für ein
ives Merkmal zugeschrieben werden müsse. Alle solche vorläu-
Eintheilungen, welche aus Rücksicht auf den Umfang gemacht
en, können nur darauf hinweisen, daß die Deduction nicht
Hülfe der Induction gelingt. Noch viel krauser als die Ein-
ngen concreter Begriffe sind die Eintheilungen der abstracten
riffe. Man muß hierbei die reinen Abstractionen des Verstan-
von den Mischlingen unterscheiden, welche halb dem Verstande,
der sinnlichen Abstraction angehören, in welche dabei auch die
achbildung miteingreift. Daß bei diesen die Strenge der lo-
en Forderungen nicht genau bewahrt werden kann, versteht sich
selbst. Es handelt sich hier nur um Mittel, welche nach der
hiedenen Lage der Untersuchung in verschiedener Weise gefaßt
en müssen, die Bedürfnisse der einzelnen Wissenschaften greifen
ein und deswegen haben wir es auch schon ablehnen müssen
System der abstracten Begriffe zu geben (304 Anm. 2). Der
für der Eintheilungen in den einzelnen Wissenschaften wird
dadurch gesteuert werden können, daß man an jeder Stelle der
nschaft darüber sich Rechenschaft giebt, warum der einzuthei-
Begriff eben an dieser Stelle, nicht überhaupt, sondern in
hung auf diese Stelle gefaßt, so einzutheilen ist, wie er ein-
ilt wird. Anders ist es mit den reinen Verstandesbegriffen,
e der Form der Wissenschaft überhaupt dienen; zwar sind auch
ls Mittel zu betrachten, sie unterscheiden sich aber von den
elbaren Mitteln, welche nach Lage und Umständen wechseln

müſſen, weil ſie die durchgreifenden Mittel aller wiſſen
Forſchung abgeben. Als ſolche ſind ſie zwar nicht der
der concreten Begriffe, welches den Zweck der Erkenntniß
gleich zu achten, aber doch auch dazu beſtimmt ein Syſt
feſten Zuſammenhang der Gedanken zu gewähren. Sie f
denſelben Regeln der Definition und der Diviſion zu un
wie die concreten Begriffe, weil Definition und Diviſion
dienen im Syſtem der Gedanken Ordnung zu ſchaffen. E
abſtracten Begriffen treten nun nothwendig Rückſichten e
jede Abſtraction nur aus einer Berückſichtigung der ei
der andern Seite in der concreten Einheit der Dinge e
Bei der Eintheilung ſolcher Begriffe werden alsdann au
ſichten zu nehmen ſein, aber nur ſolche, welche ſchon in
des Begriffs ſelbſt liegen und ihm daher nichts Fremdart
fügen. Wendet man ſich nun hierbei nach der einen o
andern Seite des Begriffs, ſo wird doch nicht auszuſchlie
daß auch die andere Seite die Betrachtung kreuze und Kre
der verſchiedenen Begriffsgebiete und der verſchiedenen Ver
gungen laſſen ſich dabei nicht vermeiden. Damit hieraus
Störungen hervorgehn, iſt man aber an die allgemeinen
der Wiſſenſchaft zu verweiſen, welche die Logik zu entwick

2. Die Regel, daß die richtige Eintheilung von dem
teriſtiſchen Merkmale ausgehn müſſe, ſetzt ſich auch dem B
entgegen ein durchgehendes Schema für alle wiſſenſchaftlich
theilungen zu finden. Denn ihr zufolge müſſen wir viel
warten, daß alle Eintheilungen in beſonderer Weiſe durch
werden müſſen und jedes allgemeine Schema würde daher n
Andeutung für die Eintheilung abgeben, aber nicht den G
lungsgrund ſelbſt darbieten können. Bei der Wichtigkeit d
theilungen iſt es jedoch nicht zu verwundern, daß die Verſuch
Schematismus für ſie aufzuſtellen wiederholt in den allg
Unterſuchungen über die Wiſſenſchaften ſich gezeigt haben.
hat ſie immer nur nach der Zahl der Eintheilungsglieder zu
gewußt, was Verdacht gegen ſie erregen muß, denn dies a
Maß der Quantität iſt doch wohl ſchwerlich im Stande a
Spur der qualitativen Unterſchiede zu führen, welche bei de
theilung der Begriffe hervortreten ſollen. Wenn man die G
lungen der Pythagoreer nach der heiligen Zehnzahl, der A
tiker nach der Zehnzahl der Kategorien ausnimmt, ſo werden
Schematismen ähnlicher Art übrig bleiben, welche ſich üb
Vierzahl hinaus verirrt hätten. Platon rieth überall in der
zu ſchneiden und nach ſeiner Vorſchrift hat man verſucht Zw
lungen durch alle Zweige der Wiſſenſchaft durchzuführen.
aber drängten ſich doch auch Dreitheilungen ſelbſt in der Pl

Lehre auf und ſeit Fichte's Theſis, Antitheſis und Syntheſis die Dreitheilungen in der deutſchen Philoſophie beliebt ge- en. Kant's Kategorientafel hat die Viertheilung empfolen, der aber in den Unterabtheilungeu auch die Dreitheilung anſchloß. Schematismen nach einer ſolchen beſchränkten Zahl nicht aus- :n, wenn die concreten Begriffe ihrem Weſen nach eingetheilt en ſollen, wird die viel weiter greifende Zahl der Arten und gar der Individuen bemerklich machen. Sie empfehlen ſich , wenn man ein leicht überſichtliches Syſtem haben will; die er wiederkehrende Folge derſelben Zahl der Glieder prägt das liche Syſtem ohne Mühe dem Gedächtniß ein; ſo iſt es be- lich, daß man ſich ihnen gern hingegeben hat, obgleich es auch ſo leicht ſich einſehn läßt, daß wir ein ſolches leicht überſicht- s Syſtem in der wirklichen Welt zu finden nicht erwarten dür- Man wird ſich vor der Verſuchung zu hüten haben unſere ürlichen Normen für die Eintheilung der wirklichen Welt auf- zen zu wollen. Etwas anderes iſt es mit den Abſtractionen es Verſtandes; ſie zeigen ſich einer allgemeinen Form des ens zugänglicher, weil ſie von einem allgemeinen Geſetz in ſichtiger Weiſe geleitet werden, und wenn man dieſes Geſetz ſucht, ſo findet ſich auch, daß es eine beſtimmte Zahl der er in den Eintheilungen nicht verſchmäht. Da nun der Sche- mus für die Eintheilungen nur im abſtracten Denken verſucht t, ließ auch ſeine Anwendbarkeit in manchen Gebieten unſerer ſuchungen ſich wohl nachweiſen. Ungeſucht bieten ſich Zwei- ngen und Dreitheilungen in vielen Gebieten unſerer abſtracten iffe dar. Daß aber beide in gleich ungeſuchter Weiſe ſich llen, hätte davor warnen ſollen überall daſſelbe Schema für Eintheilung zu ſuchen. Einen Grund der Zweitheilungen wer- vir in der Bedeutung der Correlativbegriffe für unſer wiſſen- liches Verfahren finden können. Wo wir nach dem Geſetze lebereinſtimmung, wenn das eine Glied ſich gezeigt hat, auch as andere entſprechende Glied ſchließen müſſen, werden auch Glieder des Gegenſatzes ſich ergeben. Dies hat aber doch welche überall Dreitheilungen ſuchten, nicht abgehalten, auch infachen Gegenſätze unſerer Wiſſenſchaft in drei Glieder zu en. Nach der Lehrweiſe Fichte's, welcher auch Schelling und gefolgt ſind, hat man zur Theſis und Antitheſis die Syn- als drittes Glied der Eintheilung hinzugefügt, d. h. die Zu- enfaſſung der entgegengeſetzten Glieder unter das Allgemeine. iſt eine Verletzung der logiſchen Regel, welche auf den erſten angenen Blick einleuchtet. Denn das Allgemeine darf nicht u Gliedern der Eintheilung gezählt werden, da es vielmehr ſt, was eingetheilt werden ſoll. Nur anderswoher einwirkende

Beweggründe konnten dieſe einfache Ueberlegung bei Seite ſchieben. Die Zweitheilung werden wir im Allgemeinen auf die Form des Begriffs zurückführen können. In der Abſtraction ruft ſie Satz und Gegenſatz hervor; an ſie ſchließen ſich die Correlativbegriffe an, die Gegenſätze zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm, zwiſchen Aeußerm und Innerm, zwiſchen Subject und Prädicat und eine Reihe anderer einfacher Gegenſätze, welche keine Wiſſenſchaft vernachläſſigen kann. Daher herſcht auch die Zweitheilung in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen überall, wo abſtracte Begriffsbeſtimmungen in Frage kommen. Aber nicht allein die Begriffsform haben wir in den formalen Beſtimmungen unſerer Gedanken zu berückſichtigen; die Urtheilsform ruft eine andere Weiſe abſtracter Eintheilungen herbei. Sie hat es mit dem Leben und dem Handeln der Dinge zu thun und dabei kommen die Gradunterſchiede und das Periodiſche in der Entwicklung der Dinge in Betracht; ſie bringen die Unterſcheidungen von Anfang, Mitte und Ende, es tritt dabei die Vermittlung der äußerſten Grenzen ein, welche auch in unſerm Schlußverfahren drei Glieder unterſcheiden läßt. So wie wir dieſem Gebiete der Unterſuchungen uns zuwenden, kann es nicht fehlen, daß Dreitheilungen ſich uns aufdrängen und es wird hierin der Grund zu ſuchen ſein, weswegen die neueſte deutſche Philoſophie ſeit Fichte die Dreitheilungen in der Wiſſenſchaft überall durchführen wollte, weil ſie den Proceß des Lebens als das Weſen betrachtete. So geben uns die Formen unſeres Denkens Zweitheilungen und Dreitheilungen in der Forſchung durchzuführen zur Aufgabe. Mit ihnen haben die Viertheilungen keinen Anſpruch auf gleiche Berechtigung. Sie werden nur da eintreten können, wo bei zuſammengeſetzten Begriffen eine Kreuzung der Gegenſätze ſich ergiebt, wenn ein Begriff in verſchiedenen und entgegengeſetzten Rückſichten in Gegenſätze zerfällt. In ſolchen Fällen wird es oft auch nicht ſchwer halten ſie auf die einfachen Eintheilungsgründe, welche in den Gegenſätzen liegen, zurückzuführen. Hiernach laſſen ſich nun formale Gründe für die Wiederkehr gewiſſer einfacher Zahlen in den Eintheilungen nachweiſen. Man würde ſich aber täuſchen, wenn man annehmen wollte, daß alle Eintheilungen abſtracter Begriffe auf zwei, drei oder vier Glieder zurückgebracht werden könnten. Zahlreiche Beiſpiele aus der Mathematik können das Gegentheil beweiſen; ich will von ihnen nur die fünf regelmäßigen Körper der Stereometrie anführen.

320. In die Beſtimmungen über die Mitte des Syſtems der Begriffe müſſen doch auch die höhern Begriffe eingreifen, indem ſie die Uebereinſtimmung aller Glieder des Syſtems fordern (317) und mithin auch für die nebengeordneten Be-

nd ihre Eintheilung nicht ohne Bedeutung bleiben. wird auch bei der Aufſuchung des Eintheilungsgrundes begriffs ſein allgemeines Merkmal nicht ohne Einfluß

Für die Regel der Diviſion iſt dies unbedenklich zu , weil das eigenthümliche Merkmal, aus welchem der ungsgrund gezogen werden ſoll, das allgemeine Merk- ſich ſchließt. Hieraus folgt aber, daß im Fortgange uctionsverfahrens auch auf die weſentliche Aehnlichkeit ordneter Begriffe Rückſicht genommen werden darf, weil dem allgemeinen Merkmale beruht, durch welches ſie nd demſelben höhern Begriff untergeordnet ſind. Es das Verfahren der Analogie, welche weſentliche Ver- gspunkte unter verwandten Begriffen zur Unterſuchung ht. Sollte es ſich nun treffen, daß für den einen von engeordneten Begriffen eine Eintheilung nach einem in charakteriſtiſchen Merkmale liegenden Eintheilungsgrund ben hätte, wärend ein ſolcher Grund für die Eintheі- ies andern nebengeordneten Begriffes noch nicht gefun- den wäre, ſo wird ſich ſchließen laſſen, daß für dieſen ie entſprechende Eintheilung gelten müſſe. Denn für hſelwirkung der Dinge, welche durch das allgemeine erſelben begründet wird, dürfen die entſprechenden Glie- t fehlen. Dieſer Schluß der Analogie ſetzt mit ßiger Strenge, daß wenn in dem einen nebengeordneten ſeinem allgemeinen weſentlichen Merkmale nach, doch äßheit ſeiner Eigenthümlichkeit, eine Eintheilung als dig ſich erwieſen hat, auch in dem andern nebengeord- begriffe in demſelben allgemeinen Merkmale, doch auch äßheit ſeiner Eigenthümlichkeit ein entſprechender Ein- sgrund ſich finden müſſe. Das allgemeine Geſetz der e iſt alſo ſicher; aber ſeine Anwendung auf den be- Fall läßt den Raum offen für die Berückſichtigung der ümlichkeit des einzutheilenden Begriffs, welche erſt zum ß der Eintheilung führen kann, weil aus dem charak- en Unterſchiede der Eintheilungsgrund gezogen werden Hierdurch wird auch eine Umwandlung des Eintheilungs- eintreten müſſen, welcher nicht in derſelben, ſondern

nur in ähnlicher Weiſe in verwandten Begriffen ſeine Geltung hat. So lange ſie nicht vollzogen iſt, bleibt die Analogie leer und giebt nur eine Aufforderung zu weiterer Forſchung ab. Die Forſchung aber, welche die Analogie erfüllen ſoll, muß der Erfahrung ſich zuwenden, weil ſie von der Beſonderheit des einzutheilenden Begriffs den Beweggrund für die Eintheilung zu entnehmen hat. Deswegen bietet jede Analogie nur eine Vermuthung für die Beobachtung dar und bleibt leer, ſolange ſie nicht durch Induction ihre Beſtätigung gefunden hat (314). So zeigt ſich auch von dieſer Seite, daß der Fortgang des Deductionsverfahrens vom Inductionsverfahren abhängig iſt.

Ueber die wichtige Rolle, welche die Analogie in unſerm wiſſenſchaftlichen Verfahren ſpielt, haben wir ſchon oft Veranlaſſung gehabt uns zu äußern. Ihre allgemeine Stelle weiſt ihr das Verfahren der Deduction an. Wer in der Geſchichte der Wiſſenſchaften nur mit einigem methodiſchem Verſtändniß ſich umgeſehn hat, wird die weite Verbreitung des analogen Verfahrens nicht überſehen können, aber auch die Gefahren kennen gelernt haben, in welche Analogien ſtürzen, wenn ſie ſich häufen und die eine zur andern führt, ehe noch die erſte ihre Beſtätigung gefunden hat. Eine große Reihe von Syſtemen würde ſich nachweiſen laſſen, welche nur auf großartig durchgeführten Analogien beruhn, ſelbſt auf ſo trügeriſchen Analogien, wie ſie vom Weltſyſteme genährt werden, wenn man es mit einer Maſchine, einem chemiſchen Proceß, einem Organismus, einem Kunſtwerke oder einem ethiſchen Proceß vergleicht (318 Anm.). Gegen ſolche ſyſtematiſche Beſtrebungen hat ſich denn aber auch die ſkeptiſche Kritik regen müſſen und ein leichtes Spiel gehabt, weil die Bemerkung nicht ausbleiben konnte, daß eine Vergleichung ähnlicher Begriffsgebiete nicht dazu berechtigen könne das Gleiche für ſie anzunehmen. Das Hypothetiſche in allen Analogien iſt jedem unverkennbar, welcher nicht von einem blinden Triebe zur ſyſtematiſchen Ordnung ſeiner Gedanken getrieben der Neigung zu voreiligen Annahmen ſich überläßt. Dennoch müſſen wir das Recht der Analogien für das wiſſenſchaftliche Verfahren vertheidigen. Ohne ſie wird kein Syſtem, ja keine Forſchung nach ſyſtematiſcher Anordnung der Gedanken zu Stande kommen, weil wir beſtändig angetrieben werden zur Verſtändigung über uns ſelbſt nach unſerer Analogie mit den äußern Dingen (286) und zur Verſtändigung über die Außenwelt nach der Analogie der äußern Dinge mit uns zu blicken (203) und in unſern Forſchungen immer eine große

) Unbekannten neben dem uns Bekannten liegen bleibt,
nicht unterlaſſen können nach dem allgemeinen Geſetze
enkens als in Uebereinſtimmung ſtehend und nach Ana-
dem uns Bekannten uns zu denken. So können wir
n die Geſetze, welche wir auf dieſer Erde walten ſehen,
ganzen Weltraum zu verbreiten, das Verſtändniß unſerer
uf das Verſtändniß anderer Sprachen anzuwenden, von
)lkern anzunehmen, daß ihre Blüthe und ihr Verfall in
Weiſe beurtheilt werden müſſe, in welcher Blüthe und
r von uns geſchichtlich erforſchten Völker verlaufen iſt;
ebensalter der Menſchen, welche wir gegenwärtig beob-
nen, ſie dienen uns zum Maßſtabe für die Lebensalter
ingeſchwundener Geſchlechter. Können wir nun die Ana-
llen Gebieten unſeres Denkens nicht entbehren, ſo kommt
rauf an, daß wir ſie in ihren Schranken halten und das
he, welches mit ihrem Verfahren ſich vermiſcht, der ge-
: Rolle, welche es zu fordern hat, nicht über den Kopf
iſſen. Daß aber eine geſetzmäßige Rolle der Analogie
wird nur von denen bezweifelt werden können, welche
ypothetiſche Anwendung der Analogie den Grund dieſer
g überſehn, oder die wiſſenſchaftlichen Hypotheſen für et-
Regelloſes halten, wenn ſie nicht gar, ihre Nothwendig-
is inductive Verfahren (314) verkennend, ſie ganz aus
iſchaft verbannen möchten. Der Schluß der Analogie
inen guten Grund und gewährt an ſich und im Allge-
ommen eine vollkommene Sicherheit, weil er auf dem
i Grundſatze der Uebereinſtimmung beruht oder auf der
der Vernunft, welche für die Mannigfaltigkeit unſerer
doch überall entſprechende Glieder annimmt (130).
erung, unumgänglich wie ſie iſt, berechtigt uns zu ſetzen,
em andern, uns auch noch völlig unbekannten Gebiete
, weil es dem allgemeinſten Sein, dem Zuſammenhange
angehört, nur ſolche Glieder auftreten können und auf-
'en, welche mit den uns bekannten Gliedern des Seins
iſtimmung und in näherer oder entfernterer Verwandt-
n. Hieraus erhellt, daß die Analogie dem Deductions-
ngehört, weil ſie von einem allgemeinen Grundſatze und
ffe der Welt ausgeht; hieraus erhellt aber auch, daß ſie
enommen keine irgend genügende Erkenntniß gewährt,
e Fruchtbarkeit erſt durch ihre Anwendung auf beſondere
e gewinnt, deren Erkenntniß aus der Erfahrung geſchöpft
ıß. Denn welche Uebereinſtimmung zwiſchen den be-
ıd unbekannten Gliedern der Welteinheit angenommen
ſſe, ergiebt ſich nicht aus dem Grundſatze, auf welchem

der Erſcheinung, nicht außer Acht gelaſſen werden darf. Daher werden wir den Abſchluß des Deductionsverfahrens auch nicht ohne Berückſichtigung der Erfahrung und mithin ohne Eingreifen der Induction zu gewinnen im Stande ſein.

322. So wie daher das Inductionsverfahren in allen ſeinen Stadien von der Deduction, ſo iſt auch das Deductionsverfahren in ſeinem Beginn (318), in ſeinem Verlauf (319) und in ſeinem Abſchluß (321) von dem Inductionsverfahren abhängig. Die beiden entgegengeſetzten Richtungen in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, von der Erfahrung zur Speculation und von der Speculation zur Erfahrung, müſſen einander gegenſeitig ergänzen und ſpielen in der Entwicklung der Wiſſenſchaft eine jede eine nothwendige, beide eine einander entgegengeſetzte Rolle. Der Gegenſatz dieſer Rollen zeigt ſich am deutlichſten in der Form des Schluſſes, welcher das Inductionsverfahren abſchließt, weil er am deutlichſten das Eingreifen der Deduction in die Induction und umgekehrt erkennen läßt (316). Der Oberſatz, welcher die Eintheilung des allgemeinen Begriffs ausſagt, muß einſtehn für die Vollſtändigkeit der Glieder, auf welche die Beobachtung zu richten iſt, der Unterſatz in den verſchiedenen Gliedern, welche er zuſammenfaßt, hat die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen beizubringen, welche das Material für unſere Erkenntniß darbieten. Es weiſt dieſer Gegenſatz auf den durch alles unſer Denken hindurchgehenden Gegenſatz hin zwiſchen dem Princip der Philoſophie und den Anknüpfungspunkten für das Erkennen, von welchen jenes die Form in ihrer alles verbindenden und alles unterſcheidenden Kraft, dieſe die zu formende Materie für unſer Denken herbeiführt. Da dieſe Schlußweiſe das Allgemeine und das Beſondere, zwiſchen welchen unſer wiſſenſchaftliches Denken in Verbindung und Unterſcheidung ſich bewegt, in gleichem Grade berückſichtigt und mit einander verbindet, wird ſie als die allgemeinſte Norm für unſer wiſſenſchaftliches Verfahren im Aufſteigen und Abſteigen in der Begriffsleiter angeſehn werden können (vergl. 310 Anm.). Sie wird uns aber auch, wie jede Schlußweiſe, daran erinnern müſſen, daß ſie von der Erkenntniß der Vorderſätze abhängt und daher als

vermittelndes Verfahren zu ihrer Voraussetzung das un-
ttelbare Erkennen hat, in welchem die Gründe des mittel-
:en Erkennens erfunden werden. Der Schluß wird in sei-
ı Folgerungen immer nur die Folgen der Erfindungen un-
:r Vernunft, aber nicht die Erfindungen selbst darstellen
ınen.

Daß der sogenannte Inductionsschluß ein viel reicheres wissen-
ftliches Verfahren in sich zusammenschließt, als der Schluß vom
gemeinen auf das Besondere, ist von der formalen Logik ge-
ɔnlich verkannt worden. Die Gründe hiervon lassen sich nur
der Geschichte der Wissenschaften entwickeln. Wenn Aristoteles
ıt das Inductionsverfahren ohne weitere Untersuchung als Grund
allgemeinen Grundsätze für den Schluß vom Allgemeinen auf
Besondere nur angenommen, sondern mit demselben Fleiße un-
ucht hätte, welchen er der Untersuchung seines apodiktischen Syl-
ismus gewidmet hat, so würde die Fruchtbarkeit des Inductions-
usses nicht erst von Bacon zu erörtern gewesen sein. Auf den
stoteles aber wie auf seine Nachfolger hat das mächtige Beispiel
Mathematik dazu gewirkt, daß dem Schlusse vom Allgemeinen
das Besondere fast ausschließlich beweisende Kraft beigemessen
:de. In der Mathematik war es leicht vom Allgemeinen auf
Besondere zu schließen, ohne sich dabei der Voraussetzungen
ußt zu werden, ohne welche solche Schlüsse nicht abgehn, weil
Voraussetzungen der mathematischen Untersuchungen ohne alle
ɔwierigkeit sich ergeben; denn sie beruhn auf den Thatsachen der
ahrung, welche allgemein bekannt sind, daß die Erscheinungen
Raum und Zeit unserer Vorstellung sich darstellen und von uns
mannigfaltigen Verhältnissen vorgestellt werden können. Wer
in diesem Kreise mathematischer Lehren sich hält, ohne über
Methoden unseres Erkennens sich Rechenschaft zu geben, wird
ɔer leicht der Meinung sein können, daß die Grundsätze und
griffe, welche dem Schlusse vom Allgemeinen dienen, ohne Wei-
s sich ergeben, keiner Nachhülfe von Seiten der Erfahrung be-
fen und so gut wie keine Voraussetzungen nöthig machen.
stoteles jedoch, welchem die methodischen Untersuchungen nicht
nd waren, konnte nicht übersehn, daß die Grundsätze seines Syl-
ismus Voraussetzungen wären; er ging aber nicht tief genug
den Ursprung dieser Voraussetzungen zurück um die Bedeutung
von ihm behandelten Schlußart ergründen zu können. Aus
ı Verhältnisse unter den Vordersätzen derselben ergiebt sich, daß
ihr die Unterordnung (Subsumption) eines niedern unter einem
ern Begriff, welchem ein bleibendes Merkmal zukommt, voll-

verſtändliche Form zu bringen. So waltet die Hoffnung, elcher unſere Freudigkeit im Forſchen beruht, daß die uns nnte Welt ihre Geheimniſſe uns enthüllen werde und in der ung unſerer Vernunft ſind wir gewiß, daß wir von den bis- kannten Wahrheiten nichts werden aufgeben müſſen, weil alles nbekannte doch nur der Ordnung der Dinge, welche wir ken- a entſprechender Weiſe ſich anfügen kann. Hierauf gründen ch alle die Schlüſſe, welche wir machen können, ſie ziehen e Folgen aus den bisherigen Grundlagen unſeres Erkennens; aupten ihre Wahrheit, damit an ſie anderes neu Erkanntes rſchließen könne. Der Gedanke an das Allgemeine ſpielt ohne Zweifel eine gewichtige Rolle und man würde der ſchaft ihren belebenden Geiſt rauben, wenn man ihr die ugung von dem geſetzmäßigen Zuſammenhange entzöge, durch i vom Allgemeinen aus alle Einzelheiten beherſcht werden. icht weniger greifen auch die Beſonderheiten unſerer Wahr- ng beſtändig in unſere wiſſenſchaftliche Forſchung ein; ſie die Fülle des Stoffs abgeben, ohne welche das allgemeine leer und eine bloße Möglichkeit bliebe. Es iſt ein Irrthum, nan die Erſcheinungen nur aus dem Einzelnen erklären will, ur das Band des Allgemeinen die Wechſelwirkung unter den buen herbeizieht und das Scheinen des Einen an dem An- gründen kann; in gleicher Weiſe iſt es ein Irrthum, wenn ie Erſcheinungen nur aus dem Allgemeinen erklären will, hne das wahrnehmende Ich und das Fortſchreiten ſeines und Erkennens keine Erſcheinung und kein Grund der Er- g ſein würde. Beide Seiten unſeres Denkens, das Be- und das Allgemeine, werden aber auch in allen unſern theo- i Beſtrebungen immer zugleich und zuſammen in das Auge weil zu gleicher Zeit unſere Vernunft das allgemeine Wiſſen und das wahrnehmende Ich in ſeinem Leiden und ſeinem der Wirklichkeit der Wechſelwirkung und der beſonderſten ngen für ſein Erkennen ſich bewußt iſt.

23. So wie nun weder die Induction noch die De- i ein von Vorausſetzungen unabhängiges Verfahren dar- ſo werden auch die empiriſche und die ſpeculative Wiſ- ft, welche auf dieſen Verfahrungsweiſen beruhn, das i der Begriffe nicht ohne Vorausſetzungen durchführen . Von der empiriſchen Seite läßt der Mangel an Voll- keit der Erfahrungen, von der ſpeculativen Seite die des Verſtändniſſes den Abſchluß des Syſtems nicht

zogen werden ſoll, um vermittelſt des höhern Begriffs im Schlußſatze das bleibende Merkmal auf den niedern Begriff übertragen zu können. Wir können hierbei abſehn von dem Verhältniß des Mittelbegriffs zum bleibenden Merkmal, um nur auf die Weiſe der Unterordnung unſer Auge zu richten, in welcher anerkanntermaßen die Kraft des Ariſtoteliſchen Schlußverfahrens beruht. Dieſe Unterordnung gehört den Prämiſſen des Schluſſes an und wird daher als bekannt vorausgeſetzt. Es frägt ſich daher worauf dieſe Kenntniß beruht. Nach unſerer Weiſe alles wiſſenſchaftliche Verfahren auf das Syſtem der Begriffe zu beziehn, würden wir hierin nur den Ausdruck eines Fragments dieſes Syſtems erblicken können. Daß ein niederer Begriff unter einem höhern ſteht, kann im wiſſenſchaftlichen Verfahren nur aus der Deduction ſich ergeben haben; im kategoriſchen Schluſſe wird aber das Ergebniß der Deduction nur von der einen Seite betrachtet, nicht die ganze Eintheilung des höhern Begriffs berückſichtigt, ſondern nur das hervorgezogen, was aus ihr für das eine Glied der Eintheilung ſich ergiebt. Es will hieraus einleuchten, daß der kategoriſche Schluß zum Deductionsverfahren gehört, und wie viel reicher der Inductionsſchluß welcher nicht nur das eine Glied der Eintheilung bedenkt, ſondern alle Glieder. Das Ergebniß der Deduction wird aber auch im Unterſatze des kategoriſchen Schluſſes angegeben; der Oberſatz bringt das bleibende Merkmal des höhern Begriffs, welches dem Schlußſatze dem niedern Begriff zugeeignet werden ſoll. Woher dieſes ſtamme, wird uns nicht verrathen. Der Inductionsſchluß [illegible] weiſt in den Gliedern ſeines Unterſatzes darauf hin, daß wir durch die Beobachtung das bleibende Merkmal für den höhern Begriff gewinnen ſollen, wenn wir aber ſonſt den kategoriſchen Schluß mit dem Deductionsverfahren verbunden ſehen, ſo wird man zu der Vermuthung geführt, daß auch das bleibende Merkmal im Obersatz nur einen Ausfluß der Begriffserklärung bezeichne, welche von noch höhern Begriffsgebieten aus über die Bedeutung des Mittelbegriffs entſchieden hätte. Ariſtoteles hat wohl nicht mit Unrecht der entgegengeſetzten Annahme den Vorzug gegeben, indem er Induction für den Grund der Prämiſſen hält, ſowohl für Ober- als für den Unterſatz. Welcher Annahme man aber [illegible] folgen möge, ſo viel bleibt gewiß, daß der kategoriſche Schluß das Verfahren, in welchem ſeine Vorderſätze gewonnen werden, nichts verräth, und da ſeine ganze Kraft auf ihnen beruht, über die wahren Gründe unſeres Denkens keinen Aufſchluß geben kann. Das Neue, was er bringen ſoll, könnte man im Schlußſatze ſuchen; aber ſchwerlich iſt es als neu anzuſehn; denn [illegible] erkannt worden, daß einem höhern Begriffe (dem Mittelbegriffe) ein bleibendes Merkmal beiwohnt, liegt darin auch, daß [illegible]

niedern Begriffe, welcher als ſolcher anerkannt worden, beigelegt werden muß. Vor dem kategoriſchen Schluß ſind beide Punkte bekannt, das bleibende Merkmal des höhern Begriffs, die Unterordnung des niedern unter dem höhern, der Schluß ſoll nur das bleibende Merkmal dem niedern Begriffe zueignen, welches ihm in der That ſchon zugeeignet iſt, indem der höhere Begriff und damit auch ſein bleibendes Merkmal ihm beigelegt wurde. Wenn es anerkannt worden, daß Sokrates ein Menſch, jeder Menſch ein vernünftiges Weſen iſt, ſo iſt damit auch anerkannt, daß Sokrates ein vernünftiges Weſen iſt. Nur dieſe Anerkennung ſpricht der kategoriſche Schluß aus und es kann daher ein wahrer Fortſchritt des Erkennens in ſeinem Verfahren nicht gefunden werden, ſondern er giebt nur eine ausdrückliche Erklärung darüber ab, daß man bei dem beharre, was in den Vorderſätzen ausgeſprochen worden. Hierdurch hat er für die Darlegung unſerer Gedanken ſeinen Werth, indem er an die genaue Terminologie in der Verkettung der Sätze, alſo an eine gleichartige Lehrweiſe uns bindet, was man für die lehrhafte Darſtellung der Gedanken nicht gering zu achten hat; aber es führt doch nur zu einer Verwechslung der Didaktik mit der Logik, wenn man dem Ariſtoteliſchen Syllogismus den Werth eines wiſſenſchaftlichen Verfahrens beimißt. Er ſetzt den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Begriffe als ſchon vollzogen voraus und ſpricht nur ſein Ergebniß aus. Wenn aber Ariſtoteles die Vorderſätze ſeines Syllogismus von der Induction herleitet, ſo würde dies die wiſſenſchaftliche Erfindung auf das inductoriſche Verfahren beſchränken und mithin zu dem Schluſſe des neuen Organon berechtigen. Gegen Bacon hat aber Gaſſendi mit Recht geltend gemacht, daß der ſogenannte Inductionsſchluß von einem allgemeinen Satze ausgehe, von der Eintheilung nemlich des allgemeinen Begriffs, und hieraus wird einleuchten, daß er nicht allein der Induction verdankt wird, ſondern an ihm auch die Deduction ihren wichtigen Antheil hat. Wenn jedoch Gaſſendi keinen Unterſchied zwiſchen dem ſogenannten Inductionsſchluß und zwiſchen der Ariſtoteliſchen Schlußweiſe anerkennen will, weil beide vom Allgemeinen ausgingen, ſo iſt dies wieder als irrig anzuſehn. Denn die Kraft des Inductionsſchluſſes beruht unſtreitig nicht weniger auf den Gliedern des Unterſatzes, als auf dem Oberſatze, und wenn dieſer dem abſteigenden, ſo gehören jene dem aufſteigenden Verfahren an. Ja die Abſicht des Schluſſes erhellt erſt aus den Gliedern des Unterſatzes und der Oberſatz bricht zu ihnen nur die Bahn; ſeine Abſicht iſt auf die Gewinnung des weſentlichen Merkmals für den allgemeinen Begriff gerichtet und geht daher auf die Beſtandtheile der Definition aus, worauf es die Induction angeſehn hat (307). Der Oberſatz dagegen, welcher aus der Deduction ſtammt, wird

nur als Vorausſetzung aus einem ſchon abgeſchloſſenen Verfahren zu Hülfe gerufen. Es iſt daher an Bacon's Schilderung des Inductionsverfahrens hauptſächlich nur zu tadeln, daß ſie das Eingreifen der Deduction in die Erfahrungswiſſenſchaften nicht offen dargelegt hat. Dieſes Eingreifen zeigt ſich übrigens nicht allein an dem Oberſatze des Inductionsſchluſſes, obgleich dieſer es am deutlichſten vorlegt, ſondern auch das Zuſtandekommen der Glieder des Unterſatzes wird die Hülfe der Deduction in Anſpruch nehmen müſſen, weil die Beobachtung, auf welcher es beruht, die Vorausſetzungen von Seiten der allgemeinen Begriffe nicht entbehren kann (312). Wenn durch die Beobachtung weſentliche Merkmale für den Begriff gefunden werden ſollen, ſo muß man aus den Erſcheinungen das Weſentliche herauszuſchauen wiſſen und es wird ſich daher auch für den Unterſatz des Inductionsſchluſſes die Regel bewähren, daß die Grundſätze, aus welchen geſchloſſen wird, nicht ohne erfinderiſchen Geiſt zu erkennen ſind, unſere Schlüſſe aber nur die Ergebniſſe zuſammenrechnen, welche aus andern, dem unmittelbaren Erkennen unſeres Verſtandes angehörigen Acten gewonnen worden ſind. Das allgemeine Geſetz für die Entwicklung unſerer Gedanken bleibt ſich gleich. Wenn wir von der einen Seite anzuerkennen haben, daß wir ohne beſondere, ſinnliche Anknüpfungspunkte für unſer Denken nichts würden erkennen können, weil wir ohne dieſelben keinen Stoff für unſer Nachdenken hätten, wenn auf dieſer Seite mit Recht der Satz geltend gemacht wird, daß nicht Stoff für unſer Erkennen werden könne, was nicht zuvor in unſern Sinnen war, ſo müſſen wir auch von der andern Seite darauf dringen, daß aus der ſinnlichen Erſcheinung kein Sinn ſich ziehen laſſe ohne das allgemeine Geſetz des Verſtandes, weil den ſinnlichen Zeichen ihr Verſtändniß zu entlocken iſt um ſie zum Zeugniß für die Wahrheit zu gebrauchen. So kommen wir wieder darauf zurück, daß der Verſtand keinen neuen Stoff unſerm Erkenntniß zufügt, daß es aber ihm allein zu verdanken iſt, wenn der verworrene Stoff der ſinnlichen Empfindung in die ordnende Form des Syſtems gebracht eine verſtändliche Seite ſich abgewinnen läßt. Daß dieſe Ordnung des Syſtems vollſtändig ſich uns eröffnen werde, wird ſich freilich nicht erwarten laſſen, ſolange wir am Syſtem nur arbeiten, unſer Verſtand noch nicht ſeine volle Reife gewonnen, noch nicht alles ſich angeeignet und in die Welt des Verſtändniſſes überſetzt hat, was von ſinnlicher Seite ihm als Stoff geboten werden iſt und geboten werden ſoll; aber ſo wie unſer Verſtand wächſt, ſo haben wir auch Hoffnung den gebotenen Stoff mehr und mehr bewältigen zu können, und ſo wie der ſinnliche Stoff ſich mehrt, wachſen uns auch neue Mittel zu das bisher noch Unverſtandene durch neue Unterſcheidungen und Verbindungen

verſtändliche Form zu bringen. So waltet die Hoffnung, elcher unſere Freudigkeit im Forſchen beruht, daß die uns nnte Welt ihre Geheimniſſe uns enthüllen werde und in der ung unſerer Vernunft ſind wir gewiß, daß wir von den bis= annten Wahrheiten nichts werden aufgeben müſſen, weil alles nbekannte doch nur der Ordnung der Dinge, welche wir ken= t entſprechender Weiſe ſich anfügen kann. Hierauf gründen ch alle die Schlüſſe, welche wir machen können, ſie ziehen e Folgen aus den bisherigen Grundlagen unſeres Erkennens; aupten ihre Wahrheit, damit an ſie anderes neu Erkanntes nſchließen könne. Der Gedanke an das Allgemeine ſpielt ohne Zweifel eine gewichtige Rolle und man würde der ſchaft ihren belebenden Geiſt rauben, wenn man ihr die eugung von dem geſetzmäßigen Zuſammenhange entzöge, durch n vom Allgemeinen aus alle Einzelheiten beherſcht werden. nicht weniger greifen auch die Beſonderheiten unſerer Wahr= ng beſtändig in unſere wiſſenſchaftliche Forſchung ein; ſie die Fülle des Stoffs abgeben, ohne welche das allgemeine leer und eine bloße Möglichkeit bliebe. Es iſt ein Irrthum, man die Erſcheinungen nur aus dem Einzelnen erklären will, ur das Band des Allgemeinen die Wechſelwirkung unter den duen herbeiziehn und das Scheinen des Einen an dem An= egründen kann; in gleicher Weiſe iſt es ein Irrthum, wenn die Erſcheinungen nur aus dem Allgemeinen erklären will, ohne das wahrnehmende Ich und das Fortſchreiten ſeines und Erkennens keine Erſcheinung und kein Grund der Er= ng ſein würde. Beide Seiten unſeres Denkens, das Be= und das Allgemeine, werden aber auch in allen unſern theo= n Beſtrebungen immer zugleich und zuſammen in das Auge weil zu gleicher Zeit unſere Vernunft das allgemeine Wiſſen und das wahrnehmende Ich in ſeinem Leiden und ſeinem der Wirklichkeit der Wechſelwirkung und der beſonderſten ngen für ſein Erkennen ſich bewußt iſt.

123. So wie nun weder die Induction noch die De= n ein von Vorausſetzungen unabhängiges Verfahren dar= ſo werden auch die empiriſche und die ſpeculative Wiſ= ſt, welche auf dieſen Verfahrungsweiſen beruhn, das m der Begriffe nicht ohne Vorausſetzungen durchführen n. Von der empiriſchen Seite läßt der Mangel an Voll= keit der Erfahrungen, von der ſpeculativen Seite die des Verſtändniſſes den Abſchluß des Syſtems nicht

zu. Daher wie die Welt ſelbſt im Werden iſt, ſo erkennen wir ſie auch nur im Werden und ſelbſt das Bemühn die Geſammtheit unſerer empiriſchen und ſpeculativen Erkenntniſſe zuſammenzufaſſen wird nicht im Stande ſein mehr als ein unvollendetes Abbild des Objects unſerer Erkenntniß uns zu verſchaffen. Noch weniger aber wird irgend eine einzelne Wiſſenſchaft, ſei es der Erfahrung, ſei es der Speculation, etwas Abgeſchloſſenes geben können, vielmehr kann das Zerfallen der allgemeinen Wiſſenſchaft in mehrere Kreiſe wiſſenſchaftlicher Forſchung nur als ein Beweis der Mangelhaftigkeit unſeres Erkennens angeſehn werden, weil jede beſondere Wiſſenſchaft, jemehr ſie ihrer Bedeutung ſich bewußt iſt, um ſo mehr erkennen muß, daß ſie der Erforſchung des Ganzen nur an ihrer Stelle zu dienen hat, und die Verſchiedenheit der Methoden in der Erforſchung der Wahrheit nach der Weiſe der Empirie und nach der Weiſe der Speculation kann auch nur als ein neuer Beweis für das Auseinanderfallen unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe gelten. Unſere Blicke ſind nach oben und nach unten gerichtet; aber es will uns nicht gelingen die ganze Kraft unſeres Erkennens in einen Mittelpunkt zu ſammeln. Indem wir aber erkennen, daß die Empirie die ſpeculativen Grundſätze und die Speculation die Anregung von Seiten der Erfahrung nicht entbehren kann, daß Induction und Deduction beſtändig in einander eingreifen, wird uns zugleich der Beweis gegeben, daß auch in der Zerſtreuung der wiſſenſchaftlichen Forſchungen das Beſtreben nach Einheit der Erkenntniß nicht fehlt, und die Unterſuchung über die Methoden unſerer Wiſſenſchaft führt daher zu dem Ergebniß, daß ſelbſt die oberſten Gegenſätze, welche in der Zerſpaltung der Wiſſenſchaften nach ihren verſchiedenen Methoden hervortreten, dem Streben der Vernunft nach Einheit des Syſtems keinen Eintrag thun können. Daß die Induction die Hülfe der Deduction, die Deduction die Hülfe der Induction in Anſpruch nimmt, ſtellt ſich den Einſeitigkeiten entgegen, welche entweder nur in der Speculation oder nur in der Erfahrung die wahre wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſuchen möchten, den Einſeitigkeiten des Rationalismus oder des Senſualismus, und führt zu dem

bniſſe, daß nur in der Durchdringung der Speculation und r Erfahrung das Ideal der vollkommenen Wiſſenſchaft würde wirklicht werden können.

Dieſes Ideal hat Schelling auf das ſtärkſte geltend gemacht; il es aber von ſpeculativer Seite betrieben wurde, haben ſich ran die Verſuche angeſchloſſen durch eine philoſophiſche Conſtruc- n der Natur und der Geſchichte es zur Ausführung zu bringen. ie gelangen zu keinem beſſern Ergebniß als die Verſuche, welche t Bacon's Reform gemacht worden ſind, aus reiner Erfahrung s Syſtem der Welt ſich aufzubauen. Gegen die Anmaßungen r abſoluten Philoſophie in ihren Verſuchen das Empiriſche zu nſtruiren hat ſich das Beſtreben erhoben die Erfahrungswiſſenſchaft s exacte Erkenntniß auszubilden; auch ihm kann kein Erfolg rſprochen werden. Es ſind nur wechſelnde Schwankungen bald ch der einen, bald nach der andern Seite, in welchen ſich die ſſenſchaft bewegt, wenn ſie nicht nach beiden Seiten zu die thwendigkeit anerkennt den allgemeinen Grundſätzen der Vernunft Erfahrung und der Erfahrung die allgemeinen Grundſätze der rnunft zur Stütze zu geben. Gegen beide einander entgegenge- te Richtungen in der Entwicklung der Wiſſenſchaft muß die loſophie, welche ihrer beſchränkten Aufgabe ſich bewußt iſt, ihre te geltend machen, daß im Fortſchreiten zum Wiſſen die Aus- rung des Ideals unſerer theoretiſchen Vernunft nur als ein t der wiſſenſchaftlichen Meinung gedeihen kann (47).

324. Von der Seite der Erfahrungswiſſenſchaften iſt die ſeitigkeit weniger gefährlich, als von der Seite der ſpecu- ven Wiſſenſchaft, weil jene nicht ſo leicht, als dieſe, der raction ſich hingeben können. Je mehr die Erfahrung ihre ndern Gegenſtände zu faſſen ſucht, um ſo mehr Erfahrun- muß ſie ſammeln, um ſo mehr auch entferntere Gegen- de zur Unterſuchung herbeiziehn. Die Erforſchung der Er- nungen führt unausbleiblich zur Erweiterung des Geſichts- es, wenn man eben nicht nur mit dem Gewahrwerden der cheinungen ſich begnügt. Ein jedes beſondere Ding weiſt ſeine Art hin, in jeder Art erblicken wir die Gattung und edem beſondern Gegenſtande müſſen wir zuletzt ein Abbild ganzen Welt erkennen (302). Wenn die Erfahrung in ractionen ſich verirren kann, ſo weiſen ſie ihre Anknü-

pfungspunkte doch immer wieder auf das Concrete hin. Nur alsdann wird die Einseitigkeit der Empirie gefährlich, wenn an sie eine einseitige Speculation sich anschließt, welche sich selbst verkennend darauf dringt die Erfahrung ganz von der Speculation abzusondern um eine reine Empirie zu gewinnen. Die speculative Forschung dagegen, weil sie das Allgemeine in concreten Begriffen nicht darzustellen vermag, sieht sich auf abstracte Begriffe hingewiesen (304), und indem sie von ihnen aus das System der Begriffe durchzuführen sucht, bildet sich ihr eine Welt von Abstractionen, in welcher sie um so sicherer schalten zu dürfen glaubt, je mehr ihre Bestandtheile nur Ergebnisse des verständigen Denkens, je weniger sie von der Wirklichkeit unserer nur in der Bildung begriffenen Erfahrungen abhängig zu sein scheinen. Dieser Gefahr der Speculation läßt sich nur dadurch begegnen, daß man den abstracten Verstandesbegriffen nachweist, daß die Forderungen der Vernunft, auf welchen sie beruhn, in den Erscheinungen ihre Anknüpfungspunkte haben und nur darauf ausgehn die Erscheinungen der concreten Dinge zur Erklärung zu bringen (66). Es wird hierdurch im Allgemeinen die nur auf Abstraction beruhende Unterscheidung der übersinnlichen oder Verstandeswelt (mundus intelligibilis) von der sinnlichen oder Erscheinungswelt (mundus sensibilis) beseitigt, an deren Stelle die Erkenntniß zu setzen ist, daß in der wahren Welt die Erscheinung und die übersinnlichen Gründe der Erscheinung als mit einander unzertrennlich verbunden gedacht werden müssen.

Der Absonderung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt kommt im wissenschaftlichen Verfahren das Bestreben gleich die empirische und die speculative Wissenschaft auseinanderfallen zu lassen. Die Gefahr, welche in ihr liegt, hat sich am deutlichsten in der Platonischen Philosophie gezeigt. Sie betrachtet die abstracten Begriffe des Verstandes als Musterbilder oder Ideale welche im göttlichen Verstande ursprünglich vorhanden sind, und denkt sich nun eine Welt der Ideen, welche das wahre Wesen der Dinge darstellen soll, wärend die sinnliche Welt nur ein unvollkommenes Abbild dieser wahren Welt abgebe. Diese Lehrweise hebt mit einer anthropopathischen Vorstellung von Gott an, indem sie die Ideale, welche in unserm Verstande sind, in den göttlichen

Verſtand verlegt; ſie fährt fort dieſen Idealen eine Wirklichkeit
einzulegen, welche unabhängig von unſerm Gedanken und unſerm
Leben iſt, und ſchließt damit eine andere Wirklichkeit zuzulaſſen,
deren traumartige Geſtalt einem verzerrten Ideale mehr gleicht,
als der Wirklichkeit, obgleich dieſe die Anerkennung einer ſolchen
Welt erzwungen hat. Aus den Gründen, welche zu dieſen Ab-
ſtractionen geführt haben, werden wir ihren Sinn erkennen lernen
und begreifen, warum ſie auch unabhängig von der Platoniſchen
Philoſophie in den verſchiedenſten Formen durch die Entwicklung
der Wiſſenſchaft hindurchgegangen ſind. Die Forderung unſerer
Vernunft verlangt vollſtändige Begriffe, welche das Weſen der
Dinge in ſeinem Ganzen ausdrücken (259 Anm.). In dem
Fluſſe der Erſcheinungen aber finden wir nichts Vollſtändiges.
Das Ideal daher, welches jene Forderung aufſtellt, müſſen wir
außer dieſem Fluſſe aufſuchen. In einem Verſtande, welcher im
Beſitz aller Wahrheit wäre, würde es ausgeführt vorliegen. Ein
ſolcher Verſtand wird Gott beigelegt. Da aber Gott als voll-
kommenes Weſen keiner Veränderung unterliegt und daher auch
nicht in die veränderliche Erſcheinung eingehn kann, weil er das
Veränderliche begründend ſich ſelbſt als veränderlichen Grund be-
jahen würde, müſſen wir zur Begründung der Erſcheinungen einen
andern Grund ſetzen. Dieſen werden die Dinge abgeben in ihrem
vollſtändigen Weſen, wie es in ihren vollſtändigen Begriffen aus-
gedrückt iſt. Die Forderung unſerer Vernunft führt alſo zu einer
Welt der Dinge, welche ihr vollſtändiges Weſen haben, wie es
der Verſtand in ihren vollſtändigen Begriffen erkennen möchte
oder erkennen würde, wenn er vollkommen wäre. Dies iſt die
überſinnliche Welt, die Welt des Verſtandes, der Dinge an ſich
in ihrem reinen und vollkommenen Weſen. Sollen wir eine ſolche
in ihrem Weſen vollkommene Welt nicht wünſchen, müſſen wir ſie
nicht annehmen, wenn wir die Erſcheinungen vollſtändig erklären,
wenn wir nicht die volle Wahrheit der Dinge leugnen wollen?
Die reine und ewige Wahrheit der Ideen, der Begriffe, der Sub-
ſtanzen, der Dinge an ſich muß vor allem andern anerkannt wer-
den. Das Streben unſerer Vernunft nach ihrer Erkenntniß ver-
bürgt ihr Sein. Dies ſind die Gedanken, welche den Idealen
unſerer Vernunft ein Beſtehen außer unſerer Vernunft zuſichern
können, nachdem man eingeſehn hat, daß ihre Wahrheit nicht allein
in Gott beſtehn kann. Man könnte verſucht ſein darüber zu kla-
gen, daß man dieſe Träume von einer makellos ſchönen und man-
gellos vollkommenen Welt zu ſtören ſich genöthigt ſieht. Aber uns
tröſtet die traurige Geſtalt, welche nun dennoch dieſer vollkommenen
Wahrheit der Welt zur Seite geſtellt werden muß, eine traurige
Wahrheit neben der ungetrübten Freude an der vollkommenen

Wahrheit. Wird ſie nicht ihren Schatten zurückwerfen müſſen auf die ſchattenloſe Fülle der überſinnlichen Welt, dieſe ſinnliche Welt, welche nur der Schatten jener lichten Herlichkeit ſein ſoll? Den Gebrechen unſerer Welt, in welcher wir leben, können wir nicht entgehn, wie ſchön wir auch die Ideale unſerer Vernunft ausmalen, wie reichlich wir ſie auch mit Wahrheit und Wirklichkeit ausſtatten mögen. Wenn wir ihnen aber alle Wahrheit zuſchreiben, ſo bleibt uns für unſere Welt nichts anderes übrig, als ihr alle Wahrheit abzuſprechen, weil ſie jenen allein zugefallen iſt. Die ſinnliche Welt wird das Opfer der überſinnlichen Welt. Die Platoniker möchten ihr noch den Namen eines unvollkommenen Abbildes der Wahrheit retten; aber es iſt ein bloßer Name, welcher ihr übrig bleibt; denn wenn die überſinnliche Welt alle Wahrheit und alle Gründe der ſinnlichen Erſcheinung für ſich in Beſchlag nimmt, ſo haben wir in der ſinnlichen Welt weniger als einen Schatten und ein Bild, wir haben in ihr das reine Nichts zu erblicken. Zu einem andern Ergebniſſe würde es doch auch nicht führen, wenn wir in der ſinnlichen Welt mit Kant nichts weiter zu ſehen hätten als Erſcheinungen und Nothwendigkeit, aber keine Freiheit, d. h. wenn wir in Wahrheit nichts ihr zuzurechnen hätten. Dies iſt die unausbleibliche Folge der Abſtraction, in welche der Verſtand ſich ſtürzt, wenn er dem ſpeculativen Gedanken des Syſtems der Begriffe oder der Dinge folgt, ohne ihn an die Erfahrung und die Ausgangspunkte unſeres Denkens für die Erkenntniß der Wirklichkeit anzuſchließen. Die Abſtraction beruht darauf, daß man die ſinnlichen Anknüpfungspunkte für das Denken von den überſinnlichen Gründen der Erſcheinung, und die überſinnlichen Gründe, von dem Sinnlichen, welches ſie begründen ſollen, loslöſen will, als wenn ſie beide noch irgend eine Bedeutung für ſich und losgelöſt von ihren nothwendigen Beziehungen in Anſpruch zu nehmen hätten. Es ſollte doch wohl einleuchten, daß die überſinnliche Welt nur dadurch überſinnlich iſt, daß ſie das Sinnliche begründet, weil das Ueberſinnliche nichts weiter bedeutet, als den Grund des Sinnlichen, deſſen Erkenntniß von der Wiſſenſchaft für höher gehalten werden muß, als die Erkenntniß des Sinnlichen (168), und daß die überſinnliche Welt daher gar nicht gedacht werden kann ohne ihre Verbindung mit der ſinnlichen, ohne einzugehn in das Sinnliche und mit dem Sinnlichen behaftet zu ſein; aber auch umgekehrt, daß die ſinnliche Welt nicht ſein und nicht gedacht werden kann ohne ihren Grund, ohne das überſinnliche Weſen, welches ſinnlich erſcheint und ſinnlich erkennt. Es iſt daher eine doppelte Einſeitigkeit der Abſtraction, in welche man ſich verfängt, wenn man ſinnliche und überſinnliche Welt als zwei für ſich beſtehende Subjecte ſich denkt, einerſeits indem man das Abſtractum der überſinnlichen Welt, an

dem man das Abſtractum der ſinnlichen Welt für ein
Weſen gelten laſſen will, anſtatt anzuerkennen, daß die
Welt nichts weiter ſagen will als die Welt, ſofern ſie
rgeſtellt wird in ihren Beſtandtheilen, und die überſinn-
nichts weiter als die Welt, wie ſie ſein würde, wenn
vollen Wirklichkeit ihres Weſens wäre, wie ſie aber nicht
ie im Werden iſt und in ſinnlicher Erſcheinung ſich ihrer
rd. Daher ſind auch die Namenerklärungen der Welt
welche ſie entweder als die Geſammtheit der Dinge
die Geſammtheit der Erſcheinungen ſetzen; nur als Ge-
der Dinge und der Erſcheinungen wird ſie zu denken
in der Scheu vor allem Sinnlichen wurzelt das Un-
die Verſtandeswelt von der Welt der Erſcheinungen ab-
hr liegt eine dualiſtiſche Neigung zu Grunde, welche im
oder Materiellen das Unbegreifliche und Unermeßliche,
bare, wo nicht gar das Princip der Beraubung und des
ickt, anſtatt anzuerkennen, daß es das Mittel zu unſerer
ung und den Weg bezeichnet, durch welche die Verwirk-
s Weſens ſich vollziehn ſoll. Dieſe dualiſtiſche Neigung
iden Seiten unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung, die em-
d die ſpeculative, auseinanderfallen und muß als die
: Form angeſehn werden, in welcher die einſeitige Weiſe
ive Abſtractionen ſich zu verlieren ſich kund giebt.

Da wir den Begriff der Welt in concreten Ein-
nicht ausführen können, er aber doch als ſpeculative
in allen unſern Forſchungen ſich geltend macht,
in unſerer Speculation auf abſtracte Begriffe ange-
04) und müſſen dieſelben auch in ſyſtematiſcher Weiſe
n ſuchen. Bei der Durchführung eines ſolchen Sy-
tracter Begriffe haben wir uns aber vor der Ver-
der ſinnlichen Abſtraction (156) mit der Abſtraction
ndes zu hüten. Jene dient nur für das Gedächtniß
Sammlung und Claſſification der Erſcheinungen um
Material für das Nachdenken unſeres Verſtandes zu
Gebrauch zurecht zu legen. Daß bei Ausbildung
in dem Kreiſe einer wiſſenſchaftlich gebildeten Ueber-
auch Beweggründe des Verſtandes miteingreifen,
aus ihrem Zweck abnehmen laſſen; da aber die ſinn-
ſtractionen künftigem, alſo noch nicht erſichtlichem
vorbehalten bleiben, wird in ihrer Bildung mehr

der natürliche Trieb nach Verſtändigung, als die Sicherhe
abſichtlicher Geſtaltung zu erwarten ſein. Sie dienen nu
als Mittel, welche eine vorübergehende Bedeutung für die E
kenntniß des Verſtandes haben und daher auch nur wechſelnd
Formen annehmen, je nachdem der Verſtand mehr und mehr
Reife gewinnt. Im Syſtem abſtracter Verſtandesbegriffe da
gegen werden die Beweggründe des Verſtandes, welche z
ſeiner Bildung dienen, offen gelegt werden können. Wen
ſie auch nur Mittel für die Bildung des Syſtems concreter
Erkenntniſſe abgeben ſollen, ſo haben ſie doch ihren Grund i
der allgemeinen Form unſeres verſtändigen Denkens und be
gleiten daher unſer Fortſchreiten im Wiſſen von Anfang bi
zu Ende in derſelben Geſetzmäßigkeit. Daher wird das Sy
ſtem der Verſtandesbegriffe in einer ſich gleichbleibenden Form
entwickelt werden können. Es muß dem Geſetze der Deduction
in der Ueberordnung und Unterordnung der Begriffe folgen,
weil dieſes Geſetz nichts weiter bezweckt als die Ausführung
der allgemeinen Forderung der Vernunft, daß in dem Syſteme
unſerer Gedanken unter dem Allgemeinen, welches es ſelbſt
darſtellen ſoll, jeder beſondere Gedanke ſeine beſtimmte, genau
zu charakteriſirende Stelle habe (218). Es folgt hieraus, daß
die abſtracten Verſtandesbegriffe in derſelben Form zu erklären
und einzutheilen ſind, wie die concreten Begriffe (Vergl. 319
Anm. 1).

Daß alle Abſtraction nur als Mittel für die Erkenntniß der
Concreten gelten kann, hat nur von denen verkannt werden können,
welche im Syſtem abſtracter Begriffe zu ſehr verſtrickt waren um
einen freien Ueberblick über das Ganze unſeres Denkens ſich be
wahren zu können. Selbſt die, welche der Sinnlichkeit und dem
Materiellen ganz ſich zu ergeben bereit waren, ſind der ſpeculativen
Vorliebe für das Abſtracte nicht entgangen, indem ſie nur in eine
der ſpiritualiſtiſchen entgegengeſetzte materialiſtiſche Speculation ver
fielen; denn der Gedanke der Materie iſt ebenſo abſtract, wie der
Gedanke des Geiſtes (187; 311), und wir haben ſo eben be
merken müſſen, daß der Begriff der ſinnlichen Welt nur die an
dere Seite der Abſtraction abgiebt, welche im Begriff der über
ſinnlichen Welt ausgedrückt iſt (324). Auch unſere neuere Wiſ
ſenſchaft iſt geneigt die Erkenntniß des Concreten aufzugeben, wenn

ie Erkenntniß des abſtracten Geſetzes ſich zur Aufgabe ſtellt
darüber die concreten Dinge vergißt, welche dem Geſetze fol-
und ihm ſeine Kraft geben ſollen. Der Dogmatismus in
Geſtalt iſt geneigt dem beſchwerlichen Fluſſe des ſinnlichen
des individuellen Lebens ſich zu entziehn und an ſeine Stelle
r begreifliche Abſtractionen zu ſetzen. Dagegen iſt der Skep-
ius um ſo williger auf den Fluß der Erſcheinungen einzugehn
die Abſtractionen zu bekämpfen, als wenn ſie gar keine Si-
it und keine ſich gleichbleibende Form zu gewähren vermöchten,
ehr nur in der Willkür menſchlicher und individueller Anſich-
eruhten. Gegen ihn haben wir die Unterſcheidung der ſinn-
und der Verſtandesabſtractionen zu richten, indem wir zwar
den erſtern, aber nicht von den letztern zugeben dürfen, daß
ir als fließende Mittel der Wiſſenſchaft auftreten. Auch in
neueſten deutſchen Philoſophie hat ſich der Streit gegen die
action in einer zu unbeſtimmten Weiſe erhoben, indem man
in den Fluß des allgemeinen Proceſſes unſeres Lebens und
es Denkens zu concreter Erkenntniß bringen wollte und dar-
in Gefahr gerieth die feſtſtehenden Formen zu überſehen, in
en das Weſen und die Subſtanz ſelbſtändiger Dinge ſich ver-
icht. Die Zweifel der Schleiermacherſchen Dialektik ſind hier-
zefloſſen. Sie wurzeln weſentlich darin, daß der feſte Kern
her Abſtractionen, um welchen unſere wiſſenſchaftlichen Unter-
ngen ſich anſetzen, nicht ſcharf genug von dem Fluſſe ſinnlicher
actionen abgeſetzt wurde. Man wird zugeſtehn müſſen, daß
Inwendung der allgemeinen Geſetze unſeres Denkens in das
anken ſinnlicher Vorſtellungen gezogen wird und daß daher
n Gebieten unſerer Erkenntniß, in welchen wir das Concrete
iſſen ſtreben, das Walten wiſſenſchaftlicher Meinungen nicht
eiben kann. Eine jede Logik daher, welche den Bedürfniſſen
derer Wiſſenſchaften entgegenzukommen ſtrebt, wird es auch
vermeiden können nur techniſche Regeln zu geben, welche von
gegebenen Material und der Stufe der wiſſenſchaftlichen Bil-
der ſo eben vorhandenen Zeit abhängig ſind; ſie wird die
lt einer Dialektik oder einer Kunſt unſicherer Handhabung
men müſſen. In ihr werden die Miſchlinge hervortreten,
: weder reine Abſtractionen des Verſtandes, noch rein ſinnliche
ictionen ſind. Auf ſie mußte die beobachtende Logik ihr
merk richten, und daß man die Geſetze des Denkens mehr
er Beobachtung unſeres gewöhnlichen Denkens, als aus den
rungen unſerer Vernunft zu erkennen ſuchte, hat hauptſächlich
dert den feſten Kern der reinen Verſtandesbegriffe zur deutli-
Erkenntniß zu bringen.

326. Bei der Erklärung abſtracter Verſtandesbegriffe

ſcheint eine Abweichung von der Regel der Definition darin ſtattzufinden, daß ſie durch gegenſeitige Beſtimmung des Verhältniſſes neben einander herlaufender Begriffsgebiete ſich vollziehen läßt. Doch iſt dieſe Abweichung nur eine ſcheinbare, wie ſich ergiebt, wenn man die Bedeutung dieſer Begriffe auf ihren Grund zurückführt. Die abſtracten Verſtandesbegriffe nemlich gehen daraus hervor, daß entgegengeſetzte Seiten der Welt ſich uns ergeben, weil der Verſtand um zum Verſtändniß der Erſcheinungen zu führen vom Bekannten auf das Unbekannte ſchließen muß, alſo zum Behufe ſeines Schließens den Gegenſatz nicht entbehren kann. Dies iſt der allgemeine Grund der Correlativbegriffe, welche als Hülfsbegriffe im gewöhnlichen wie im wiſſenſchaftlichen Denken dienen (22; 310 Anm.). In ihnen ſtellt ſich uns das Ganze dar, des Bekannten und des Unbekannten; aus jenem ſchließen wir auf dieſes von der Vorausſetzung ausgehend, daß der eine Theil dem andern Theile des Ganzen entſprechen müſſe. Wenn wir nun ſolche Correlativbegriffe wechſelſeitig durch ihr Verhältniß zu einander erklären, ſo zeigt dies darauf hin, daß ſie nur in Gemeinſchaft mit einander gedacht werden können und daß der höhere Begriff ihrer Gemeinſchaft, der Begriff des Ganzen der Welt, dabei nur verſchwiegen bleibt, weil es für unſer ſtändiges Denken ſich von ſelbſt verſteht, daß ein jeder Begriff nur als Glied des ganzen Syſtemes der Begriffe gedacht werden kann.

Die Correlativbegriffe und beſonders die allgemeinſten haben ſind der Grund geweſen, daß man die allgemeine Regel Definition doch nicht als gültig für alle Begriffe gelten laſſen Man erklärt ſie durch ihr Verhältniß zu einander wechſelſeitig Urſach durch die Wirkung, die Wirkung durch die Urſach, die ſcheinung durch den überſinnlichen Grund, den überſinnlichen durch die Erſcheinung u. ſ. w. Aus dieſer Erklärungsweiſe man ſchließen zu dürfen, die Erklärung durch das Allgemeine nicht überall erforderlich. Die allgemeinſten Correlativbegriffe man alsdann auch wohl für tranſcendentale Begriffe erklärt, welchen kein höherer Grund nachzuweiſen wäre, weil ſie ſelbſt höchſten Grund, das Allgemeinſte bezeichneten. In dieſem iſt beſonders der Begriff des Seins, aber auch der Begriff des Seienden (ens) oder des Dinges betrachtet worden; der

ohne Zweifel mit geringerem Anſchein, weil er durch den allgemeinern Begriff des Seins ſich erklären läßt. An dem Begriff des Seins könnte aber dieſer Schein haften bleiben, wenn nicht die oben entwickelte Betrachtungsweiſe ihn zu löſen im Stande wäre. Als das Correlat für den Begriff des Seins ſtellt ſich heraus der Begriff des Denkens, wenn wir beide Begriffe in ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung faſſen. Das Sein erklären wir durch das Denken, indem wir es als den Gegenſtand des Denkens betrachten; das Denken erklären wir durch das Sein, indem wir es als die Darſtellung des Seins im Subjecte faſſen. Beide ſind aber nur als in der Abſtraction auseinandergezogene Seiten der Welt zu denken; denn ohne Zweifel gehören beide zur Welt und müſſen als Glieder der Welt gedacht werden. Die Welt würde nur in einer verſtümmelnden Abſtraction gedacht werden, möchten wir ſie ohne Sein oder ohne Denken uns denken. Daher iſt das Sein zu erklären als die Welt als Object des Denkens gedacht und das Denken als die Welt als die Darſtellung des Seins gedacht, und in dieſer Form ſtellen nur regelmäßige Begriffserklärungen ſich heraus, indem der Begriff der Welt als der höhere Begriff ſich erweiſt, welcher durch das hinzugefügte charakteriſtiſche Merkmal auf den niedern Begriff beſchränkt wird. In derſelben Weiſe werden alle Correlativbegriffe der Regel der Begriffserklärung ſich einfügen laſſen. Als ein anderes Beiſpiel möge nur noch die Correlation zwiſchen Erſcheinung und überſinnlichem Grunde erwähnt werden; ſie führt auf den Gegenſatz zwiſchen Welt der Erſcheinungen und überſinnlichen Welt, deſſen Gefahren wir ſo eben kennen gelernt haben; ſie beruhn nur darauf, daß man vergißt die beiden Seiten der Abſtraction auf den höhern Begriff, den Begriff der ganzen Welt, zurückzuführen. Dies kann uns die Gefahren der Abſtraction überhaupt veranſchaulichen. Sie ergeben ſich, ſo wie man unterläßt die Correlate auf den höhern Begriff, welchen man ſpalten, zurückzuführen. Auch von dem Gegenſatze zwiſchen Sein und Denken iſt dieſelbe Gefahr zu beſorgen, ſo wie man im Denken an das eine Glied deſſelben den Rückblick auf das andere ergänzende Glied der Welt vergißt. In dieſer Einſeitigkeit gefaßt führt er zu den entgegengeſetzten Irrthümern des abſtracten Dogmatismus, dem Realismus, welcher die Welt nur als Sein oder Object, dem Idealismus, welcher die Welt nur als Denkproceß faßt. Wenn man aber die verſtümmelten Definitionen abſtracter Correlatbegriffe auf ihre vollſtändige Form zurückführen lernt, ſo kommt man auch über das Bedenken hinweg, welches nicht ſelten erhoben worden iſt, ob man in den Erklärungen der Correlativbegriffe, in welchen man nicht umhin kann das eine Correlat durch das andere und umgekehrt zu beſtimmen, nicht blos im Kreiſe ſich bewege.

iſt daher keine andere Regel aufzuſtellen, als daß die Eintheilungsgründe aus den Beweggründen entnommen werden, welche im Fortſchreiten der Wiſſenſchaft aus den Anknüpfungspunkten für unſer Erkennen und den Forderungen der theoretiſchen Vernunft ſich ergeben. Da nun die Forderungen der theoretiſchen Vernunft die Philoſophie geltend macht und da auch die Anknüpfungspunkte für das Erkennen im Allgemeinen von ihr bedacht werden, hat auch die Philoſophie das Syſtem der abſtracten Verſtandesbegriffe im Allgemeinen zu ordnen. So weit aber unſer Denken von beſondern Anknüpfungspunkten, welche in der Erfahrung liegen und von der Philoſophie nicht berückſichtigt werden können, abhängig iſt, wird es den beſondern Wiſſenſchaften überlaſſen bleiben müſſen der Anordnung der Abſtractionen in ihren beſondern Gebieten vorzuſtehn. Es beruht hierauf, daß die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft ſich geſtaltet, welche durch ihre allgemeinen Grundſätze in alle Kreiſe des Wiſſens eingreift, aber auch den beſondern Wiſſenſchaften, welche an beſondere Erfahrungen oder beſondere Seiten der Erfahrung anknüpfen, ihre Geſchäfte in ihrem eigenen Bereich durchzuführen nicht verwehrt (42).

Wir haben es ſchon früher ablehnen müſſen das Syſtem der abſtracten Begriffe durch alle Kreiſe des Denkens in der Philoſophie durchzuführen (304 Anm. 2). Dabei bleibt ihr aber das Recht durch die Unterſuchung der allgemeinen abſtracten Verſtandesbegriffe oder durch die aus ihnen fließenden allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätze auf die Forſchungen der einzelnen Wiſſenſchaften Einfluß zu gewinnen. Ein Syſtem der abſtracten Erkenntniſſe läßt ſich nicht in derſelben ſtrengen Ueber- und Unterordnung der Begriffe durchführen, welche die natürliche Claſſification der Dinge fordern würde. Da wir ſogleich, wenn wir auf Abſtractionen eingehn, verſchiedene Seiten der Dinge in Betracht ziehn nach verſchiedenen Rückſichten, da aber auch dieſe Seiten gegenſeitige Berückſichtigung verlangen, weil keine für ſich auf Bedeutung Anſpruch machen darf, vielmehr alle zuſammengenommen werden müſſen um die concreten Dinge in ihrem Ganzen zu faſſen, ſo durchkreuzen ſich die verſchiedenen Geſichtspunkte gegenſeitig und es würde nur eine einſeitige Auffaſſung der Wahrheit ſich ergeben, wenn man nur einen dieſer Geſichtspunkte durchführen wollte; je conſequenter dies geſchähe, um ſo verzerrter würde auch das Bild werden, welches wir in ſolcher Weiſe von den Dingen erhalten könnten. Hiernach

ird man ſich überzeugen, wenn man die Verzerrungen betrachtet, elche ſich ergeben, wenn man den Geſichtspunkten einzelner Wiſ-nſchaften in der Betrachtung der Dinge ausſchließlich folgt und wa die Dinge nur als Größen oder nur als Natur oder die enſchen nur als Rechtsſubjecte oder als Glieder einer religiöſen emeinſchaft betrachtet. Zu ſolchen Einſeitigkeiten ſind die Män-r der einzelnen Wiſſenſchaften geneigt, wenn ſie nicht die Kritik s praktiſchen Lebens oder der Philoſophie über ihre Wiſſenſchaf-n ergehn laſſen. Die praktiſche Denkweiſe bewahrt uns nun zwar r ihnen hinreichend, indem ſie nicht geſtattet irgend einer Ab-action in conſequenter Ausſchließlichkeit zu folgen; aber dem wiſ-nſchaftlich Denkenden wird es nicht genügen, daß ihm eine ſolche, rdies nur auf Meinungen beruhende Hülfe von außen zuwächſt; wird auch die Wiſſenſchaft vor dem Vorwurfe ſicher ſtellen wol-, daß ſie zu einſeitigen Abſtractionen verführe, welche von der aktiſchen Denkweiſe verworfen werden müßten. Daher greifen r zur Philoſophie um den einzelnen Wiſſenſchaften nachzuweiſen, ß ſie doch eine jede nur beſondere Geſchäfte betreiben, welche dem iſſenſchaftlichen und dem praktiſchen Leben dienend einander ge-nſeitig bedingen und daher auch nicht ohne gegenſeitige Rückſich-n in einem ſtreng wiſſenſchaftlich geordneten Syſtem ſich durch-hren laſſen. Die Geſchichte aller Wiſſenſchaften kann uns für eſen allgemeinen Satz den Beleg liefern, indem ſie darauf auf-rkſam macht, wie die einzelnen Wiſſenſchaften einander ihre robleme vorlegen, wie keine von ihnen ohne Einmiſchung von eiten des praktiſchen Lebens bleibt, keine einen regelmäßigen Ver-uf in der Entwicklung ihrer Abſtractionen inne zu halten vermag. s wäre hier ein weites Feld für Betrachtungen über den Einfluß, elchen die Verſchiedenheit der Sprachen und der Volksthümlich-iten, welchen ſelbſt der eigenthümliche Geiſt erfinderiſcher Männer f die Geſtalt wiſſenſchaftlicher Abſtractionen von jeher ausgeübt at. Selbſt die Geſchichte der Mathematik würde reiche Beiträge zu liefern können, wie die Probleme, welche andere Wiſſenſchaf-n oder das praktiſche Leben ihr vorgelegt haben, von nicht gerin-m Einfluß auf ihre Erfindungen geweſen ſind, obgleich ihre Ab-actionen am leichteſten unabhängig von jeder andern Speculation d von der Erfahrung ſich durchführen laſſen, weil ſie nur mit r Erſcheinung und mit den allgemeinſten, von der beſondern Qua-ät der Erſcheinungen ganz unabhängigen Formen derſelben zu n haben. Den Verkehr unter den verſchiedenen Kreiſen der Ab-action zu regeln würde nun unter allen Wiſſenſchaften nur der gemeinen Wiſſenſchaft, der Philoſophie, zufallen können. Aber er den Bedingungen, unter welchen ihre Entwicklung ſteht, wird eine völlige Reife ihres Urtheils und Vollſtändigkeit ihrer Ue-

berſicht über die verſchiedenen Gebiete der Abſtraction ſich auch nicht zuſchreiben können; vielmehr ſie ſteht ſelbſt in ihrer Entwicklung unter den Einflüſſen des praktiſchen Lebens und der einzelnen Wiſſenſchaften und kann ſich nur dadurch einer ihrer Selbſtändigkeit gefährlichen Uebermacht dieſer Einflüſſe entziehn, daß ſie die ihr zufallende Aufgabe ſo ſtreng als möglich innehält, d. h. von den Beweggründen, welche die übrigen Wiſſenſchaften aus den Beſonderheiten der Erſcheinung ziehen, ſich nicht zerſtreuen läßt. Was nun das ihr eigene Syſtem der Abſtractionen betrifft, ſo geht daſſelbe von der Forderung der theoretiſchen Vernunft als dem allgemeinen Beweggrunde für unſer wiſſenſchaftliches Denken aus, bezieht ſie aber auch ſogleich auf den allgemeinen Anknüpfungspunkt für unſer Forſchen, auf die Erſcheinung im Allgemeinen, und wir haben bereits gezeigt, wie ſich daſſelbe von dieſem Anknüpfungspunkte aus geſtaltet. Man wird hieran auch ſich veranſchaulichen können, wie die wahren Eintheilungsgründe nicht in den abſtracten Begriffen an und für ſich, ſondern in den Beweggründen, welche zu ihnen führen, gelegen ſind; denn wir haben ſchon mehrmals darauf aufmerkſam machen müſſen, daß die philoſophiſche Ableitung der Formen unſerer Wahrnehmung und unſeres Denkens nicht von der abſtracten Allgemeinheit dieſer Formen, ſondern von der allgemeinen Aufgabe des Erkennens, d. h. von dem Beweggrunde unſeres Wahrnehmens und Denkens ausgeht (184 Anm. 2; 273 Anm. 1; 298 Anm.). Wenn man das Syſtem der philoſophiſchen Abſtractionen nur in einen ſcheinbar regelrechten Schematismus vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreitend bringen wollte, ſo würde es in der That unverſtändlich werden, weil es ſeine Beweggründe aufgegeben hätte. Was aber die Anwendung der philoſophiſchen Abſtractionen auf die beſondern Wiſſenſchaften betrifft, ſo kann die Philoſophie dafür nur die allgemeinen Regeln geben und die Geſetze aufſtellen, welche in der Erklärung der Erſcheinungen zu beobachten ſind, muß es aber den einzelnen Wiſſenſchaften verſtatten von ihnen nach Maßgabe der Erſcheinungen, welche mehr oder weniger vollſtändig vorliegen, einen reichern oder ärmern Gebrauch zu machen. Wir werden nicht überſehen dürfen, daß die Forderung das abſtracte Denken rein ohne Berückſichtigung der Erſcheinung durchzuführen ſelbſt auf einer Abſtraction beruht, welche zwei in unſerm Leben beſtändig verbundene Elemente, Empirie und Speculation, auseinanderzieht und in der Forderung einer reinen Abſtraction ein Ideal aufſtellt, deſſen Ausführung unmöglich und auch keineswegs wünſchenswerth iſt, weil es ein Mittel zum Zweck erheben und den natürlichen Zuſammenhang unſerer Lebenselemente zerreißen würde. Wenn wir die Nothwendigkeit anerkennen müſſen abſtracte Unterſuchungen eintreten zu laſſen, ſo müſſen wir

ie Beſchränkungen einrechnen, welchen unſer gegenwärtiges Den=
unterworfen iſt, weil ſie es ſind, welche uns nicht geſtatten in
eter Forſchung das Syſtem der Welt aufzubauen. Hierbei
nicht überſehn werden, daß die Theilung der Wiſſenſchaften in
ne Zweige nur der Theilung der Arbeiten angehört, welche
unſer praktiſches Leben anräth, und daß hierbei ſelbſt der per=
he Beruf ſeine Rolle ſpielt, welcher dem einen eine andere
abe als dem andern zuweiſt. Dem umfaſſenden Geiſte, wel=
die Wiſſenſchaft in ihrem Ganzen ergreifen möchte, wird die
litterung der Wiſſenſchaften in ein handwerkmäßiges Fachweſen
als eine Sache der Noth ſich darſtellen; wenn er aber wirk=
zum Gedanken der Welt ſich erhoben und ſeine Stelle in der
bedacht hat, wird er auch darüber ſich gerechtfertigt finden,
er dieſer Noth nachgiebt, weil er eben nur das leiſten ſoll,
er ſeiner Stelle gemäß für ſeinen Beruf zu achten hat. Von
n Geſichtspunkte aus wird es auch zu rechtfertigen ſein, was
vom rein philoſophiſchen Standpunkte aus nicht rechtfertigen
n, daß wir unſere Wiſſenſchaft als menſchliche Wiſſenſchaft,
menſchlichem Ermeſſen treiben, obgleich wir nur das Reinver=
ige als das ſchlechthin Wahre anſehn können (85 Anm.), weil
eben dieſe Stelle in der menſchlichen Art angewieſen iſt; ihr
nügen werden wir für unſern Beruf und unſere wiſſenſchaft=
Pflicht erachten müſſen. Nur würde dieſe Rechtfertigung uns
fruchten, wenn damit nicht auch der Troſt verbunden wäre,
ie Beſchränkungen, welchen wir in unſerer perſönlichen und
lichen Stellung unterworfen ſind, von anderer Seite ihre Er=
ng finden werden. Wenn der eine ſeinen Beruf erfüllt, ſo
er hoffen, daß die andern ihm beiſteuern werden, was er in
einſeitigen Leiſtungen den Bedürfniſſen ſeines Lebens nicht
ren kann. Dieſe Hoffnung hat auch der wiſſenſchaftlich Den=
zu pflegen; ſeine Leiſtungen müſſen ergänzt werden durch die
ngen ſeiner Fachgenoſſen; die Leiſtungen ſeines Faches ſind
gänzen durch die Leiſtungen anderer Fächer, und wenn der
ch in menſchlicher Weiſe und vom menſchlichen Standpunkte
ſo muß er erwarten, daß die übrige Welt aus dem Schatze
Vernunft das Nöthige zur Ergänzung ſeiner Einſeitigkeit ihm
ern werde. Ueberdies aber darf dabei nicht vergeſſen werden,
auch in der einſeitigen Erkenntniß Wahrheit iſt. Wir ſetzen
raus, wenn wir von andern einſeitigen Leiſtungen Hülfe er=
n und durch unſere einſeitigen Leiſtungen Hülfe leiſten wollen.
der menſchlichen Vernunft iſt auch Vernunft und in den ab=
en Erkenntniſſen, welche die einzelnen Wiſſenſchaften geben,
ſie auch die abſtracte Form des Erkennens ablegen und als
l für das concrete Wiſſen ſich darbieten ſollen, ſind doch die

Elemente enthalten, welche im Zweck bewahrt bleiben. Die Philoſophie hat nun aber die Aufgabe uns vor Augen zu ſtellen, daß die Einſeitigkeit der einzelnen Wiſſenſchaften und der beſondern Standpunkt in der perſönlichen Lage und der menſchlichen Beſchränktheit uns nicht abhalten können dem Fortſchreiten im Wiſſen weitere Ergebniſſe zuzuführen. Sie leiſtet dies, indem ſie nachweiſt, daß in der Ausbildung der abſtracten Begriffe, welche ſie ſelbſt betreibt, nur Regeln für das concrete Erkennen gegeben werden, daß auch die übrigen abſtracten Wiſſenſchaften dieſen Regeln nachkommen in Anſchluß an beſondere Erfahrungen; ſie darf uns dabei aber auch nicht verhehlen, daß die Ausbildung unſerer Gedanken in der Philoſophie und in den beſondern Wiſſenſchaften nur etwas Vorläufiges iſt, welches von der perſönlichen Beſchränktheit in unſern Erfahrungen und der Reife unſeres Verſtandes abhängig den reinen Gehalt des wiſſenſchaftlichen Erkennens nur als ein Ideal erſcheinen läßt. Von dem Gedanken an dieſes Ideal wird ſie beſtändig zur Kritik unſerer wirklichen Wiſſenſchaft ſich aufgefordert ſehen.

329. Aus dem Gegenſatze zwiſchen Erfahrung und Speculation hat ſich uns ergeben, daß wir beide nicht zu vollkommner Durchdringung bringen können (323), daß vielmehr das Eingreifen der Speculation in die Erfahrung nur zu abſtracten Erkenntniſſen führt, indem ſelbſt die Philoſophie als eine beſondere Wiſſenſchaft, welche mit Abſtractionen ſich beſchäftigt, ſich ausbilden muß (328), obwohl ſie vom Gedanken des abſoluten Wiſſens ausgehend nur in der concreten Erkenntniß der Summe alles Seins den Zweck der Wiſſenſchaft erblicken kann. In der Betreibung abſtracter Erkenntniſſe ſteht die Philoſophie andern Wiſſenſchaften gleich, welche nur beſondere Seiten des weltlichen Seins und Lebens der Dinge zu erforſchen ſuchen; aber darin unterſcheidet ſie ſich von dieſen, daß ſie ihren Abſtractionen nicht ſorglos ſich überläßt, ſondern ſie mit dem vollen Bewußtſein ausbildet, daß ſie doch nur dazu beſtimmt ſind uns zur Erkenntniß des Concreten in ſeinem ganzen Zuſammenhange zu führen. Dies geſchieht ſchon in ihrer Unterſuchung der Formen des Denkens und des Seins, welche wir zur Erkenntniß des Einzelnen in Anwendung zu ſetzen haben, indem die Philoſophie ſie nur daraus abzuleiten weiß, daß wir die Erſcheinung durch ihre Vermittlung zu erklären und die einzelnen concreten Dinge in ihrer Wechſelwir-

als Gründe der Erſcheinung zu erkennen haben; aber deutlicher zeigt es ſich in ihrer Erforſchung des Allgemeiwelches als die Welt gedacht werden ſoll. Indem die oſophie zur Kosmologie ſich erhebt, kann ſie nicht darin Zweifel laſſen, daß ſie es nicht allein darauf abgeſehn abſtracte Begriffe auszubilden, ſondern eine Wiſſenſchaft , welcher es um die Erkenntniß des Concreten in ſeinem ſten Umfange zu thun iſt.

Den abſtracten Wiſſenſchaften, welche mit beſondern Seiten Seins oder des Lebens ſich beſchäftigen, kann es leicht begegdaß ſie über das Abſtracte das Concrete vergeſſen; ja ſie gen in Gefahr das Abſtractallgemeine für das Wahre zu halten ihm die Bedeutung eines Concreten unterzuſchieben, beſonders ſie nicht durch ihre Beziehungen zum praktiſchen Leben an Beſtimmung nur dienende Glieder abzugeben erinnert werden, doch niemand gern den Vorwurf auf ſich beruhen laſſen will, er nur mit Gedankendingen ſich beſchäftige. So iſt es geſchehn, man von Geſetzen der Zahlen, des Raumes, der Natur wie Dingen geredet hat, welche für ſich ihr Beſtehen oder ihre Beung hätten, daß man den Abſtractionen der Phyſik oder der hologie unter dem Namen bald der Materien, bald der Kräfte Anſchein eines concreten Daſeins gegeben hat. Die Philoſokann nicht leicht in dieſen Irrthum gerathen; ſo lange ſie aber mit den Formen des Denkens und des Seins in der beobachn Logik und Ontologie ſich beſchäftigt und ſie nicht ſogleich die allgemeine Aufgabe der Wiſſenſchaft bezieht, kann in ihr Meinung ſich ergeben, daß ſie es nur mit Abſtractionen zu thun und eine rein abſtracte Wiſſenſchaft ſei. Dieſe Meinung hat in der Lehrweiſe der Wolffiſchen Schule ausgeſprochen, daß die oſophie nur die Wiſſenſchaft des Möglichen und ſeiner Gründe Gegen ſie aber entſcheidet ſich zunächſt die Kosmologie in eimzweideutigen Weiſe. Wenn wir in der Philoſophie den Beder Welt zu bedenken haben, ſo kann ſie nicht blos Mögliches nicht blos Abſtractes zu ihrem Gegenſtande haben; denn die t iſt kein Abſtractum und keine bloße Möglichkeit.

330. Der bisherige Gang unſerer Unterſuchungen hat vom Einzelnen zum Allgemeinen geführt. Von der Ernung als dem Ausgangspunkte unſerer Forſchungen ausnd haben wir ſie zu erklären geſucht aus dem Sein und n einzelner Dinge; die Wechſelwirkung aber, in welcher

Daß die hier entwickelte Vorſtellungsweiſe doch nur einen Versuch macht die Unendlichkeit der Welt in ein Gemeinbild zu faſſen, wird deutlich ſein, wenn man bedenkt, daß die unendliche Zeit und der unendliche Raum kein geſchloſſenes Bild abgeben. Dem Beſtreben der Vernunft über jedes beſchränkte Denken hinauszugehen ſtellt ſich nur das Beſtreben der Einbildungskraft zur Seite über jede Grenze des Anſchaulichen hinauszudringen, zu einem anſchaulichen Bilde kann es aber nicht führen. Der Vorſtellungsweiſe, mit welcher wir es hier zu thun haben, kann man nicht abſprechen, daß ſie ihren natürlichen Grund hat, weil es das natürliche Beſtreben der Einbildungskraft iſt in ihrer Beziehung zum Erkennen dem Nachdenken beſtändig neuen Stoff zuzuführen und weil in der Mitte unſerer Forſchungen das Feld der Unterſuchung in das Unbeſtimmte hinaus ſich ausdehnt. Daher hat ſich auch von jeher die Vorſtellung des Unendlichgroßen in Raum und Zeit den Forſchungen über die Welt angeſchloſſen. Bei den Alten jedoch und in der alten Philoſophie fand ſie ihr Gegengewicht in dem Beſtreben ein geſchloſſenes Syſtem der weltlichen Dinge ſich vorſtellig zu machen und im Allgemeinen, wird man ſagen können, hat dieſes Beſtreben bei ihnen die Oberhand gehabt. Ihr plaſtiſcher Sinn, welchem das Unbeſtimmte nicht zuſagte, ließ ſie im Unbeſtimmten nur das Formloſe und Unvollkommene erkennen, und mit dem Unbeſtimmten verwarfen ſie nun auch die Unendlichkeit der Welt; ſie forderten daher eine in ſich geſchloſſene Geſtalt der Welt mit wenigen Ausnahmen, welche für das Ganze ihrer Auffaſſungsweiſe nicht viel austrugen und nur dafür Zeugniß ablegen, daß doch auch die entgegengeſetzte Auffaſſung ihre natürlichen und ſchon im Alterthum wirkſamen Beweggründe hat; das in ſich geſchloſſene Syſtem der Dinge, auf welches dieſe alterthümliche Anſicht hinarbeitete, ſuchte man bekanntlich in der Kugelgeſtalt der Welt ſich vorſtellig zu machen. Doch nur von der Seite des räumlichen Daſeins wurde dieſe Anſicht durchgeführt, nicht von der Seite der zeitlichen Entwicklung, von welcher vielmehr bei den Alten vorherſchend die Meinung galt, daß ſie unendlich, ohne Anfang und Ende ſei. Was einer andern Auffaſſungsweiſe ſich zuwandte, war nur unvollkommen entwickelt, wie die Lehre Platon's, daß die Zeit zwar einen Anfang, aber kein Ende habe, oder die öfters ſich wiederholende Lehre von einer Mehrheit einander folgender Welten, und kann daher auch nur als Beweis dienen, daß doch auch von dieſer Seite die Forderung der Vernunft, welche auf einen Abſchluß des Syſtems geht, von der alten Philoſophie nicht ganz überſehen wurde. Nachdem nun aber im Fortſchreiten der Erfahrung die Schranken des alten Weltſyſtems durchbrochen worden ſind, hat ſich das Dogma von der Unendlichkeit der Welt in räumlicher und zeitlicher Ausdehnung immer ſo

Jetzt und es iſt faſt dahin gekommen, daß eine jede Abwei-
von ihm für eine philoſophiſche Ketzerei gehalten wird. So
wir nun auch anerkennen, daß jedes Bemühn die Welt als
tlich oder räumlich Ganzes uns zu veranſchaulichen vergeblich
d zu irrigen Vorſtellungen führt, ſo wird man doch billiger
von der andern Seite einräumen, daß mit der unvollziehba-
ſorderung die Welt als unendlich in Raum und Zeit ſich vor-
llen ebenſo wenig etwas gewonnen iſt. Es muß einleuchten,
der Begriff der mathematiſchen Größe viel zu arm iſt um Ge-
zu leiſten, wo es um die Forderungen der Vernunft an die
e des Seins ſich handelt. Das Vollkommene wird doch ſchwer-
nur als das unendlich in Raum und Zeit Ausgedehnte gedacht
en können. Aber nur von dem Gedanken an die mathemati-
Größe geht die Lehre aus von der unendlichen Ausdehnung
Welt; ohne Zweifel hat daher auch das Uebergewicht mathe-
ſcher Vorſtellungsweiſen in der neuern Wiſſenſchaft zu der Ver-
ung dieſer Lehre das meiſte beigetragen. Noch größeres Be-
en muß es erregen, daß die Verſuche das Unendlichgroße ſich
ellig zu machen auf Widerſprüche führen, wie dies am Gedan-
der unendlichen Zahl am deutlichſten iſt, weil ſie nur als eine
oſe Zahl von Einheiten gedacht werden könnte, ein barer Wi-
ruch im Beiſatze; eine für mich oder andere unzählbare Zahl
ſich wohl denken, aber nicht eine unzählbare Zahl ſchlechthin.
Unendlichgroße in mathematiſcher Weiſe gedacht will ſich nicht
en laſſen; es flieht, wie die Alten ſagten, die Erkenntniß; es
nicht in Gedanken durchlaufen werden; denn was man gedacht
wird immer ein Beſtimmtes ſein und eine beſtimmte Größe
n; über dieſe beſtimmte Größe hinaus ſtreben aber unſere Ge-
en noch mehr, eine größere Größe zu gewinnen, nur ſo lange
Recht als ſie unerfüllt und unbeſtimmt geblieben ſind. Das
ndlichgroße, welches über jedes beſtimmbare Maß hinausgeht,
ſich nicht definiren, weil es das Gegentheil des Beſtimmbaren
Es würde das ſein, was durch keinen Zuſatz vermehrt werden
; aber der Gedanke deſſelben entſteht uns nur daraus, daß wir
en fordern zu dürfen, daß über alles Gedachte hinaus noch
weiterer Zuſatz des Denkbaren gemacht werden könnte. Dieſe
erung iſt gerechtfertigt, ſo lange wir in der Mitte des Den-
ſtehn; ob ſie aber ſchlechthin erhoben werden dürfe, das iſt
Frage, über welche der Streit herſcht, wenn von der Unend-
eit oder der Endlichkeit der Welt in Raum und Zeit geredet

333. Haben wir aber unſere Gedanken auf das Ganze
chtet, ſo müſſen wir fordern, daß es ein überſichtliches Sy-

ſtem in ſich und in ſeinen Erſcheinungen darbiete und kann daher auch nicht zulaſſen, daß ſeine Ausdehnung in das Unbeſtimmte gehe weder im Raume, noch in der Zeit. Die Unendlichkeit der Welt fordert zwar, daß alles Mögliche in ihr umfaßt ſei, auch jeder mögliche Raum und jede mögliche Zeit aber die Möglichkeit des Seienden im Weſen der Dinge und ihrer Erſcheinungen darf nicht gemeſſen werden nach der unbeſtimmten Vorſtellung, welche in der Mitte unſeres Denkens nach allen Seiten zu ſuchend von uns ausgeſchickt wird um irgend ein Maß für die Beurtheilung deſſen, was unter den gegebenen Verhältniſſen der wirklichen Welt möglich oder unmöglich iſt. Nur die Kenntniß aller Verhältniſſe, welche durch den allgemeinen Begriff zuſammengehalten werden, würde uns berechtigen über alles Mögliche und Unmögliche zu entſcheiden. Eben dieſer allgemeine Begriff ſetzt aber ein geſchloſſenes Syſtem der Dinge, welches die Zahl der Dinge beſtimmt und nicht weniger auch dem Umfange und der Ausdehnung ihrer Erſcheinungen ihr Maß geben muß. Er giebt allen Dingen ihr Maß für ihre Wirklichkeit, welche iſt und welche ſein muß, und macht Wirklichkeit und Möglichkeit zu einem Maßhaltigen. Der Gedanke der unendlichen Welt ſetzt nur ihre Schrankenloſigkeit (331), d. h. die Vollſtändigkeit des Seins, welches in ihr möglich und in dem Vermögen der von ihr umfaßten Dinge angelegt iſt, und ſchließt die Wirklichkeit eines außer ihr liegenden Daſeins aus. Er darf daher nicht dazu mißbraucht werden eine unendliche oder unbeſtimmte Zahl der Dinge oder einen unendlichen, unbeſtimmten Raum und eine unendliche oder unbeſtimmte Zeit für ihre Erſcheinungen zu fordern, ſondern das in ſich vollſtändige und beſtimmte Weſen der Welt muß jede Unbeſtimmtheit in der Zahl der Dinge und in der Größe ihrer Erſcheinungen ausſchließen.

Den langen Streit über Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt hat Kant durch ſeine Löſung der erſten Antinomie der reinen Vernunft zu ſchlichten verſucht. Seine Löſung iſt jedoch nur dazu geeignet ihn zu verewigen, indem ſie uns verbieten will die Welt unter den Formen der Sinnlichkeit in Raum und Zeit als endlich oder als unendlich uns zu denken; denn er glaubt einen Wider-

ch in der Annahme entdeckt zu haben, daß die Welt als Ob-
unſerer reinen Erkenntniß, alſo als Ding an ſich oder als
ſinnliche Welt geſetzt werde und dennoch in Raum und Zeit
geſtellt werden ſollte. Man ſieht hieraus, daß ſein Verbot auf
Gebot hinausläuft ſinnliche und überſinnliche Welt in unſern
danken völlig zu trennen, man wird auch bemerken, daß durch
ſelbe der Streit nur geſchlichtet werden könnte, wenn der Ge-
ike an die ſinnliche Welt ganz beſeitigt werden könnte. Denn
enommen die Welt wäre ein Ding an ſich, ein überſinnliches
ſen, ſo würde Kant von ihr ſeinen Grundſätzen gemäß mit
ht ſagen können, ſie wäre weder als endlich, noch als unendlich
Raum und Zeit zu denken, weil ſie überhaupt nicht in Raum
Zeit zu denken wäre; aber wenn ſich nun dennoch der Ge-
ike an die ſinnliche Erfahrungswelt nicht zurückhalten läßt, ſo
d in Beziehung auf ſie die Frage von neuem ſich erheben, ob
als unendlich oder als endlich vorgeſtellt werden müſſe. Wir
en ſchon früher gezeigt, daß die Trennung der überſinnlichen
der ſinnlichen Welt auf einer unzuläſſigen Abſtraction beruht,
lche das Werk der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung völlig lahm
en würde (324). Ohne Zweifel können wir nicht umhin die
elt in räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen uns vorzuſtellen
d die Frage iſt unumgänglich, ob wir dieſe Verhältniſſe als in
s Unbeſtimmte reichend oder als geſchloſſen uns denken ſollen.
ie Löſung aber des faſt zu allen Zeiten wiſſenſchaftlicher Unter-
hung vorgenommenen Problems beruht auf einer Unterſcheidung,
lche der ältern Metaphyſik nicht unbekannt geblieben, von der
uern Metaphyſik jedoch ſehr zu ihrem Nachtheil vernachläſſigt
rden iſt. Jene unterſchied zwiſchen dem Unendlichen (infinitum)
d dem Unbeſtimmten (indefinitum); dieſe hat nicht ſelten das
beſtimmte für das Unendliche gehalten oder beide unter dieſelbe
zeichnung zuſammengeworfen. Um die Verwechslung beider zu
hüten, wollen wir das erſtere das Beſtimmtunendliche, das
dere das Unbeſtimmtunendliche nennen. Der Unterſchied
iſchen beiden iſt von weſentlicher Bedeutung; er iſt der Grund
weſen, welcher den alten Philoſophen ihre Scheu vor dem Un-
dlichen einflößte, weil ſie unter ihm nur das Unbeſtimmte, Form-
ſie ſich zu denken pflegten, welcher dagegen die neuern Philoſo-
en das Unendliche verehren ließ, weil ſie das alles Beſtimmende,
ſich Beſtimmte in ihm erblickten und in ihm den letzten Grund
ler Dinge ahnten. Der Gedanke an das Unbeſtimmtunendliche
ſpringt uns nur aus der vagen Vorſtellung des Möglichen.
dieſe ſind wir gewieſen, weil unſer Leben und Denken in einem
rmögen wurzelt, welches uns in die unbeſtimmte Weite der Zu-
ft hinausblicken läßt, ohne daß wir Grenzen der kommenden

Gedanken zu finden wüßten. Von jedem Gedanken aus eröffnet sich uns da das Unbestimmtunendliche und wie wir an einen unendlichen, d. h. unbestimmten Raum oder an eine unendliche, d. h. unbestimmte Zeit denken können, so können wir auch an eine unendliche Menge der Figuren, an unendlich viele Kreise, Dreiecke, Einheiten, Farben, Grade der Wärme u. s. w. denken, ohne daß unserer Einbildungskraft irgendwie Grenzen gesetzt wären. Es ist hieraus die Vorstellung des Unendlichen in seiner Art oder Gattung (**infinitum in suo genere**) hervorgegangen und eine jede abstracte Vorstellung macht Anspruch darauf, daß sie als ein solches Unendliches in ihrer Art gedacht werde, weil sie in unendlichen Verschiedenheiten vorkommen könne. Wie scherzhaft auch diese unendlichen Unendlichkeiten sich ausnehmen mögen, so ernsthaft hat man doch mit ihren Gedanken sich beschäftigt, weil sie die Möglichkeit darzubieten schienen in die Tiefen des Bestimmtunendlichen einzudringen. Als Beispiele mögen die Lehren Newton's und Spinoza's dienen, welche den unendlichen Raum als das Sensorium Gottes oder die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken als die Attribute Gottes sich zu denken suchten. Daß sie mit dem Bestimmtunendlichen oder dem Unendlichen in seiner wahren Bedeutung nichts zu thun haben, wird aus der unendlichen Beschränktheit hervorgehn, in welcher eine jede dieser Unendlichkeiten sich darstellt, weil sie eine unendliche Zahl anderer solcher Unendlichkeiten von sich ausschließt und von einer ebenso unendlichen Zahl solcher Unendlichkeiten ausgeschlossen wird. Das Unendliche in seiner wahren Bedeutung kann nur als das Vollkommene gedacht werden, welches nichts ausschließt, sondern alles Sein in sich befaßt. Die vagen Gedanken an unzählige, unendliche Möglichkeiten, sie mögen dazu gut sein dem nachzuforschen, was wirklich ist, war oder sein wird; aber an ihre Stelle haben wir überall, wo eine bestimmte Erkenntniß abzuschließen uns gelingt, das zu setzen, was die Bedingungen des Systems der Dinge gestatten und fordern. Bei der Erforschung des Wahren wird man nicht unbemerkt lassen können, daß vieles und unzähliges unmöglich ist an dieser Stelle, was im Allgemeinen als möglich auch an dieser Stelle von uns angenommen werden kann, wenn wir nur die eine Abstraction berücksichtigen; denn die vielen abstracten Möglichkeiten durchkreuzen sich und bedingen sich gegenseitig, so daß in ihrer Anwendung auf das Concrete ihre Unendlichkeit dahinschwindet. Es beruht alle der Gedanke an das Unbestimmtunendliche nur auf unserer gegenwärtigen Unfähigkeit das Wahre in seiner ganzen Bestimmtheit zu erkennen; nach dieser Unfähigkeit aber das Wahre messen zu wollen würde nur heißen das Nichtwissen zum Maßstab für das Wissen machen. Der Gedanke an das Unbestimmtunendliche wird dann

erbannen ſein aus unſerer wiſſenſchaftlichen Berechnung deſſen,
wahr iſt. An die Stelle der Unzahl der Dinge haben wir
Gedanken zu ſetzen, daß eine beſtimmte Zahl der Dinge ſein
e, wie groß ſie auch ſein möge; für uns iſt ſie ohne Zweifel
erfehlich; aber der allwiſſende Verſtand wird ſie gezählt haben.
was wirklich iſt, iſt beſtimmt, alles was wirklich war, iſt
mmt geweſen und alles was wirklich ſein wird, wird beſtimmt
Zu ſagen, daß etwas wirklich ſei und daß es unbeſtimmt
iſt ein Widerſpruch in der Ausſage. So wie die Zahl der
ge nur als eine beſtimmte Zahl gedacht werden kann, ſo wer-
wir alsdann auch ſetzen müſſen, daß ihre Verhältniſſe zu ein-
r in Leiden und Thun, in ihrer ſinnlichen Erſcheinung in
m und Zeit einer Beſtimmung fähig ſind. Die Dinge wirken
einander, ſie geben ſich Zeichen, in welchen ſie ihr Weſen
ch verwirklichen und einander gegenſeitig offenbaren; aber alle
Weiſen, in welchen ſie ſich und andern Dingen zur Erſchei-
kommen, ſie haben ihr Maß, welches darin gegründet iſt,
ſie beſtimmt ſind ſich in allen ihren Verhältniſſen auszuwirken
zu offenbaren, was in ihnen allen, d. h. in dem unendlichen
zen der Welt liegt. So wie wir dieſes Ganze als unendlich
denken haben, ſo haben wir es auch als beſtimmt zu denken.
ne Beſtimmtheit iſt nur deswegen Unendlichkeit, weil ſie alles
aßt, was an der Wahrheit Theil hat, weil ihr nichts Wahres
gelt. Der Begriff des Unendlichen in ſeiner wahren Bedeu-
bezeichnet eben nur dieſe Vollſtändigkeit und Vollkommenheit
Ideals unſerer Vernunft, welche wir den Unvollſtändigkeiten
Unvollkommenheiten unſeres gegenwärtigen Denkens entgegen-
n müſſen und im Gegenſatz gegen ſie Mangelloſigkeit nennen.
wie aber das Ganze als beſtimmt gedacht werden muß, ſo
ſen wir auch die Verhältniſſe in der ſinnlichen Erſcheinung,
he zu ihm gehören, als beſtimmt denken; daß wir ſie nicht
hrer Beſtimmtheit denken können, hindert nicht, daß ſie beſtimmt
. Von der Vernunft wird nur gefordert, daß ſie als beſtimmt
icht werden, daß wir ſie wirklich in ihrer Beſtimmtheit denken
uten, würde nicht in Einklang mit der Mangelhaftigkeit un-
Denkens ſtehn. Dies würde kaum einer Erinnerung bedür-
wenn nicht Kant aus der Undenkbarkeit der in ſich geſchloſſenen
t, welche er im Unterſchied von der in das Unbeſtimmtunend-
ausgedehnten Welt die endliche Welt nennt, die Unmöglichkeit
den Widerſpruch in der Annahme einer ſolchen Welt hätte er-
ßen wollen. Der Doppelſinn nicht allein im Worte unendlich,
ern auch im Worte undenkbar hat ihn in ſeinen Beweiſen
erſten Antinomie geſtört. Vom letztern haben wir ſchon früher
rochen (135 Anm.). Nur das, was jeder Vernunft undenkbar

iſt, weil es einen Widerſpruch in ſich enthält, iſt ſchlechthin undenkbar und auch unmöglich; was aber nur uns undenkbar iſt, weil es unſere Faſſungskraft überſteigt, kann dennoch ſein, weil die Grenzen unſerer Faſſungskraft nicht die Grenzen des Seins ſind. Nur im letztern Sinn iſt die in ihrem Sein und ihren räumlichen und zeitlichen Erſcheinungen beſtimmte und unendliche Welt undenkbar, weil wir ſie in der Mitte unſeres Denkens immer nur als in das Unbeſtimmte ſich ausdehnend uns vorſtellen können, ihr Maß aber nicht zu ermeſſen im Stande ſind; dagegen in dem zuerſt angeführten Sinne iſt undenkbar die unbeſtimmte oder, wie man ſagt, in das Unendliche ſich ausdehnende Welt; den Gedanken an ſie müſſen wir der menſchlichen Schwäche überlaſſen und aus der Reihe der Gedanken ſtreichen, welche die abſolute Wahrheit darſtellen ſollen.

334. Aber auch jede Beſonderheit in der unendlichen Welt, wie ſie unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſich darbietet, trägt das Unendliche in ſich, weil alle Erſcheinungen nur als Producte der Wechſelwirkung und als Erfolge der Geſammtentwicklung der Welt angeſehn werden können. Daher rührt es, daß unſerm wiſſenſchaftlichen Beſtreben das Einzelne in allen ſeinen Momenten zu erſchöpfen in jedem Einzelnen ein unerſchöpflicher Stoff ſich darbietet und wir in jeder Erſcheinung, ſowohl im Raume, als in der Zeit, Unendliches zu unterſcheiden finden. Die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit, von welcher wir zu ſprechen pflegen, giebt hiervon nur das ſinnliche Bild ab. Wie weit auch die Theilung oder Unterſcheidung in dieſen Formen der Wahrnehmung getrieben werden möge, auf einfache Elemente ſtößt man in ihr nie, vielmehr ein jeder kleinſte Theil läßt in ſich Anfang, Mitte und Ende unterſcheiden, im zeitlichen Verlauf nach der einen Dimenſion der Zeit, in der räumlichen Ausdehnung nach ihren drei Dimenſionen. So ſehen wir uns in der Mitte unſeres Denkens, indem wir an die Erſcheinungen anknüpfen und ihre Analyſe betreiben müſſen, in das Unbeſtimmtunendliche verwieſen und finden überall nur Zuſammengeſetztes ohne das Einfache, aus welchem das Zuſammengeſetzte ſeinem Begriffe nach beſtehn muß, in den Erſcheinungen nachweiſen zu können, weil das Unendlichkleine weder im Raume noch in der Zeit ſich entdecken läßt.

Die Frage nach dem Unendlichkleinen in den Erſcheinungen
nach der unendlichen, d. h. unbeſtimmten Theilbarkeit des
ichen und Räumlichen hat ſich als eine der wichtigſten Fragen
die wiſſenſchaftliche Unterſuchung um ſo dringender erwieſen, je
man in die genaue Erforſchung des Thatſächlichen eingedrun-
iſt. Man muß aber geſtehn, daß ſie gewöhnlich nur einſeitig
efaßt worden iſt, indem ſie faſt nur in Beziehung auf das
mliche zu einer genauern Unterſuchung Veranlaſſung gegeben
obgleich ſie nicht weniger bedeutend für das Zeitliche iſt (176
.). Mit demſelben Rechte, mit welchem man Atome im
me, untheilbare Körperchen, angenommen hat, um der Theil-
eit in das Unbeſtimmte für das räumliche Daſein zu entgehn,
de man in demſelben Beſtreben auch Atome der Zeit annehmen
ten. Ein doppelter Beweggrund aber hat dieſe Unterſuchungen
der Seite des Räumlichen zu weiter treiben laſſen, als nach
Seite des Zeitlichen zu. Von jener Seite nemlich konnte die
ge auch eine praktiſche Bedeutung zu haben ſcheinen, weil wir
Räumliche wirklich theilen können, wärend das Zeitliche zu
en uns nur in Gedanken gelingt. Nimmt man nun den Ge-
len des Theilbaren nur in praktiſcher Bedeutung zur Bezeich-
g deſſen, was durch irgend eine äußere Kraft ſich theilen läßt,
rgiebt ſich, daß alles Zeitliche untheilbar iſt, weil jede in prak-
er Thätigkeit angewandte Kraft nur gegen ein äußerlich, im
me Erſcheinendes angewandt werden kann. Dieſe praktiſche
eutung des Wortes kann für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung
maßgebend ſein; in ihr handelt es ſich nicht ſowohl um die
ilbarkeit, als um die Unterſcheidbarkeit. Noch ein anderer
kt aber miſchte ſich bei der Unterſuchung über die Theilbarkeit
Erſcheinungen ein. Man glaubte nemlich, daß in ihr nur die
rſcheidbarkeit der Subſtanzen in Frage käme, und es konnte
Zweifel ſein, daß beim Zeitlichen die Verſchiedenheit der Sub-
gen nicht in Betracht käme, wohl aber war die Täuſchung
lich, daß die Theilung des Räumlichen auf Subſtanzen führen
te, wenn man von der Anſicht ausging, daß die raumerfüllen-
Körper Subſtanzen oder aus Subſtanzen zuſammengeſetzt
n. Nach unſern frühern Unterſuchungen wird hiervon nicht
Rede ſein können. Von jeder Subſtanz iſt vielmehr voraus-
gen, daß ſie eine untheilbare Einheit iſt, welche von Natur in
ihren Thätigkeiten zuſammenhängend durch keine Kunſt ge-
t werden kann. Wenn wir aber nach dem Einfachen in den
heinungen forſchen, haben wir es auch nicht allein mit Sub-
gen, ſondern auch mit ihren unterſcheidbaren Thätigkeiten zu
und die mechaniſch zu vollziehende Theilung kann nicht das
ige Mittel zur Erforſchung des Unendlichkleinen darbieten,

ſondern es frägt ſich, ob in ihnen für unſer unterſcheidendes Denken noch ein zerlegbarer Stoff übrig bleibe, nachdem wir ſie auf den möglichſt kleinen Raum und die möglichſt kleine Zeit zurückgebracht haben. Dieſe Frage aber kann nur bejaht werden. In gleicher Weiſe müſſen wir Räumliches und Zeitliches einer fortwährenden Unterſcheidung unterwerfen und es bietet ſich uns kein Ende dar, wo wir unſerer Zerlegung der Erſcheinung Halt zu gebieten hätten, ſo lange wir in ihr nur kleinere und kleinere Theile des Raumes oder der Zeit unterſcheiden gelernt haben, weil alle Wahrnehmungen die Erſcheinung nur in ſinnlich abſtracter Weiſe auffaſſen und in ihrer Verworrenheit zu weitern Unterſcheidungen auffordern (159). Es liegt in der Natur der Erſcheinung, wie ſie von uns aufgefaßt wird, daß wir keine einfache Theile ihr zugeſtehn können. Ihre zuſammengeſetzte Natur hat ſogar zwei Gründe, theils in der ſo eben erwähnten abſtracten Auffaſſungsweiſe, an welche unſere Wahrnehmung gebunden iſt, theils in der zuſammengeſetzten Natur der Empfindung, welche aus Reiz und Aufmerkſamkeit entſprungen den Gedanken einer einfachen Empfindung zu einem in ſich widerſprechenden Gedanken ſtempelt (146 Anm.). Wir arbeiten doch nur an der Verkleinerung der erſten Seite der ſinnlichen Verworrenheit in der abſtracten Zuſammenfaſſung der Erſcheinungen in Raum und Zeit, indem wir die möglichſt kleinen Erſcheinungen aufſuchen. Es kann dabei nur die Abſicht ſein mit größerer Genauigkeit uns der Mittel für unſer Erkennen zu bemächtigen; wie weit eine ſolche Genauigkeit zu ſuchen ſei, wird von dem Zwecke abhängen, zu welchem wir dieſe Mittel anſtrengen. Dabei bleibt aber die andere Seite der ſinnlichen Verworrenheit unberührt; ihr ſuchen wir beizukommen, indem wir im Verſuche die Gegenſtände unſerer Erfahrung möglichſt iſoliren, ohne daß wir ſie doch jemals zu völliger Iſolirung bringen könnten (313 Anm.). So kann auch von dieſer Seite nur eine Annäherung an das Einfache von uns angeſtrebt werden. So lange wir daher nur bei der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe der Gegenſtände ſtehen bleiben, müſſen unſere Unterſcheidungen in das Unbeſtimmte fortgehn. Hierüber wird ſich niemand wundern, welcher bedenkt, daß jede ſinnliche Vorſtellung nur ein Mittel iſt, welches für ſich nichts Abgeſchloſſenes darbieten kann. Das Unendliche aber in ſeiner wahren Bedeutung kommt bei dieſer Unterſuchung nur dadurch in Frage, daß in jeder Erſcheinung auch im kleinſten Raum und in der kleinſten Zeit ein Zeichen nicht allein des beſondern Dinges, ſondern auch des Ganzen vorliegt, welches auch im Kleinſten ſich verkündet, weil es in Uebereinſtimmung mit der ganzen Welt ſteht und die Welt an ſeiner Stelle bedeuten muß. Wenn wir, wie Leibniz lehrt, die Brandung des Meeres hörend, die Geſammt

aller ihrer Wellenſchläge empfinden, ſo werden wir dieſes
oder Bild in der philoſophiſchen Betrachtung der Welt
erallgemeinern haben und ſagen müſſen, daß es vielmehr
enſchläge der ganzen Welt in allen ihren Wechſelwirkungen
3 wir in jedem Augenblicke empfinden, und daß eben hierin
ıd liege, weswegen die Forſchung nach der Zuſammen-
er Erſcheinungen in das Unbeſtimmte ſich uns ausdehnt,
in der Mitte der Erſcheinungen ſtehend kein Beſonderes
ender Erkenntniß erſchöpfen können, ſo lange wir nicht das
ı allen ſeinen Einzelheiten und in ihrem Zuſammenhange
g überſehn. Der Grundſatz, daß alles in allem iſt, macht
in dieſer Beziehung geltend und weiſt uns auf eine weiter
er in das Einzelne eindringende Forſchung an, welche von
Seite darin ſich uns verkündet, daß wir in jedem Raum
eder Zeit immer neue, noch unbeachtete Momente zu ahnen
ıelche zu weiterer Unterſcheidung gebracht werden ſollen und
:e Forſchung in das Unbeſtimmte ſich zu erſtrecken ſcheinen,
die Bedeutung der ſinnlichen Erſcheinung von uns nicht
iſt.

5. Wenn wir jedoch das Syſtem der Welt als ein
:nes anſehn ſollen, ſo haben wir auch nach unten zu
Unterſcheidung des Beſondern unſern Gedanken ihr
ıd Ziel zu ſetzen und die Erkenntniß des ſchlechthin
rn oder einfacher Elemente für alles Zuſammengeſetzte
:rn. Wie weit wir auch davon entfernt ſein mögen
ſeine einfachen Elemente zerlegen zu können, ſo kann
h die Erkenntniß eines Zuſammengeſetzten nicht befrie-
)eſſen Beſtandtheile uns unbekannt bleiben. Das Zu-
ʒeſetzte kann nur aus einfachen Elementen zuſammen-
:in; ſie zu erkennen muß die Wiſſenſchaft ſich zur Auf-
ıchen, weil ſie ſonſt in allen ihren höhern Begriffen
ımmenfaſſenden Einheiten zu thun hätte, deren Umfang
:n und unklar, welche daher auch in ihrem Inhalt un-
bar wären (222). Das Einfache in den Theilen der
ıen und zeitlichen Erſcheinung zu ſuchen würde nur in
wirrungen der Sinnlichkeit uns verflechten und das
Anſchauliche an die Stelle des Verſtändniſſes ſetzen,
wir durch unſer Nachdenken erſtreben ſollen. Nur in
men unſeres Verſtandes können wir das Einfache, wie

jedes Maß und Ziel unſeres Erkennens, zu gewinnen hoffen. Die Erkenntniß aber der Elemente, welche die Grenze der Begriffsbildung nach unten zu abgeben ſollen, haben wir von der Urtheilsbildung zu erwarten, weil ſie die Elemente für die Erkenntniß der individuellen Begriffe darbietet (255). Daß wir ſie nur durch unmittelbare Erkenntniß des Verſtandes zu erfaſſen vermögen, iſt ſchon früher gezeigt worden (254). Eine vermittelte Erkenntniß des Verſtandes kann ſich immer nur in dem Fortſchreiten unſeres Denkens ergeben, in welchem wir das Beſondere zu Verbindungen und alſo zum Allgemeinen zuſammenfaſſen (310). Das Beſonderſte dagegen kann nur in ſich ſelbſt erkannt werden, in der unmittelbaren That des Fortſchritts, welchen der Verſtand in der Anſchauung der von ihm erkannten Wahrheit vollzieht, und ſo iſt auch der Fortſchritt als das einfache Element anzuſehn, welches den wahren Grund für alles Geſchehen und für jede zuſammengeſetzte Erſcheinung abgiebt.

Die Frage nach dem Einfachen, nach den Elementen der Welt hat von jeher die Forſchung beſchäftigt. Wie ſehr ſie aber bisher in der Verwirrung gelegen hat, läßt ſich nicht leicht verkennen. Wenn man von der älteſten Vorſtellung von den vier Elementen ausgeht, ſo kann es gegen ſie als ein Fortſchritt erſcheinen, daß Anaxagoras einfachere, ſinnliche Qualitäten, die ſogenannten Homöomerien, unterſchieden wiſſen wollte um ſie als Elemente der ſinnlich erſcheinenden Dinge betrachten zu können. Es kann auch als ein weiterer Fortſchritt angeſehn werden, daß Demokrit von dem Gedanken dieſer Elemente die ſinnlichen Qualitäten losläſt und ſeinen Atomen nur quantitative Beſtimmungen übrig ließ. Nur ſehr bedingungsweiſe kann man der neuern Chemie zugeſtehn, daß es ein Fortſchritt gegen die alte Atomiſtik war, wenn ſie ihren Atomen die ſinnlichen Qualitäten zurückgab; denn nur inſofern wird hierdurch etwas gewonnen, als dem Qualitativen gleiche Berechtigung mit dem Quantitativen zugeſtanden wird. Gegen alle dieſe Weiſen der Forſchung kann es aber als ein neuer Fortſchritt angeſehn werden, daß Kant in ſeiner zweiten Antinomie der reinen Vernunft darauf hinwies, daß man in der Erkenntniß des Einfachen von der Erſcheinung und ihren Formen abzuſehn habe. Doch wurde auch dieſer Fortſchritt zu keinem ergiebigen Ausgange gebracht, weil die kritiſche Philoſophie, ſo wie in der erſten, ſo auch in der zweiten Antinomie die Forſchung von ihren alten Bah-

n nur abziehen, nicht aber weiter bringen wollte. Das Problem
: Einfaches als Grund des Zuſammengeſetzten nachzuweiſen wird
noch beſtehn bleiben. Aber ohne Zweifel iſt ſeine Löſung nicht
der Weiſe zu ſuchen, in welcher die ältere Philoſophie zu Werke
g, indem ſie nemlich nur nach einfachen Subſtanzen ſuchte und
einfachen Subſtanzen von zuſammengeſetzten Subſtanzen unter-
ied. Ohne Zweifel ſind alle Subſtanzen untheilbar; es giebt
ne zuſammengeſetzte Subſtanz; eine jede von ihnen iſt eine na-
rliche Einheit, aber auch eine Einheit, welche noch viele Beſon-
:heiten in ſich unterſcheiden läßt; wenn wir daher die einfachen
emente für unſer Denken und das Sein, welches in unſerm
nken erkannt werden ſoll, aufzuſuchen haben, ſo ſtellt ſich hierin
e Aufgabe uns dar, welche viel tiefer in die Beſonderheiten ein-
ngen muß. Das Einfache wird weder in Theilen des Raumes,
ch in Theilen der Zeit geſucht werden dürfen. Das Beſtreben
in Theilen des Raumes zu finden hat nur auf die Annahme
ren können, daß die Punkte des Raumes der Theilung eine
renze ſetzten, worauf ſchon die Pythagoreer geführt wurden. Da
er eine Grenze nichts Poſitives bietet, glaubte man ihnen noch
das anderes unterſchieben zu müſſen um für ſie eine bejahende
:deutung zu gewinnen. Der Gedanke an die einfachen Subſtan-
: ſchien hierzu einen Halt zu bieten. Hieraus ſind wiederholte
:rſuche hervorgegangen die Punkte des Raumes als individuelle
ubſtanzen, als Atome ſich zu denken. Auch Kant's ältere Vor-
lungsweiſe neigte ſich dahin, indem er die Atome als Punkte,
lche eine Wirkungsſphäre hätten, ſich vorſtellig zu machen ſuchte.
iſt ein vergebliches Bemühn in dieſer Weiſe der abſoluten Grenze
e poſitive Bedeutung und ebenſo vergeblich dadurch ein ſchlecht-
: Einfaches zu gewinnen, indem die Wirkungsſphäre und die
ätigkeiten der Subſtanz ſie doch nur als ein Allgemeines erſchei-
n laſſen, deſſen Beſonderheiten auf einfachere Elemente zurückge-
cht werden müſſen. Man wird anerkennen müſſen, daß jeder
unkt des Raumes durch die Wechſelwirkung der Dinge erfüllt
rd, hiervon machen auch die Wirkungsſphären nicht los, und
nn in jedem Punkte des Raumes eine Wechſelwirkung ſich voll-
eht, ſo durchdringen ſich in ſeiner Erſcheinung unterſcheidbare Thä-
gkeiten. Mit den Theilen der Zeit wird es nicht anders ſein
nd ſollten wir ſie auch auf den Augenblick zurückführen können,
wohl er ſchwerlich für einen Theil der Zeit wird angeſehn wer-
en können. In ihm durchdringen ſich Thun und Leiden der
Dinge, Aufmerkſamkeit und Reiz; wir haben auch in ihm nur ein
:rgebniß mehrerer Thätigkeiten zu ſehn und den Gedanken an eine
infache Empfindung zurückzuweiſen. Doch müſſen wir ſagen, daß
ie Vorſtellung des Zeitlichen uns näher an den Gedanken des

Einfachen heranzieht, als die Vorſtellung des Räumlichen, weil wir in der zeitlichen Entwicklung unſeres Lebens und des Lebens anderer Dinge, welche wir nach Analogie mit unſerer innern Entwicklung zu denken haben, das Beſonderſte ſuchen müſſen. Daher iſt das Bemühn Leibnizens das Einfache in der innern Entwicklung der Dinge auf den augenblicklichen nisus oder conatus der Monaden zurückzuführen zwar auch nur ein vergeblicher Verſuch, er kommt aber doch der Wahrheit viel näher, als alle die andern Verſuche in den Punkten des Raumes die Grenze für die Unterſcheidung nachzuweiſen. Ein Beſtreben, übergehend von einem zum andern, kann freilich nicht als einfach, ein Unternehmen, welches zu keiner Wirklichkeit führt, nicht als ein Moment des wirklich Vorhandenen angeſehn werden; aber die Ausdrücke Leibnizens, mit welchen er das Kleinſte in der Wirklichkeit der Dinge bezeichnen will, geben auch wohl nur ein Zeugniß von der Verlegenheit ab, in welcher wir uns immer finden, wenn wir in unſerer zuſammengeſetzten Redeweiſe das einfache Element unſeres Denkens ausdrücken wollen. Die Zeitwörter, in welchen wir die einzelnen Momente des Handelns, des Lebens, die wahren Prädicate der Subjecte wiedergeben, werden immer nur in unvollkommener Weiſe das ausdrücken können, was wir als das Beſonderſte in der fortſchreitenden Entwicklung unſeres Denkens anſehn müſſen. Dabei werden wir doch nicht unterlaſſen können ſolche beſonderſte Momente anzuerkennen. Sie werden aber nicht in der ſinnlichen Wahrnehmung erkannt, ſondern nur aus ihr herausgeſucht werden können. Es iſt ſchon früher geſagt worden, daß wir ſie als die einzelnen Fortſchritte in der Entwicklung des Lebens anzuſehn haben, als die Acte unſerer freien Entſchlüſſe, welche die Beweggründe unſeres Handelns erfaſſen (238; 241 Anm.). Im Handeln, wie in der Entwicklung unſeres Lebens treten ſie ſchon immer in Verbindungen ein; ſie ſind nur als Glieder der Erſcheinung, in der Erſcheinung aber keine Erſcheinungen. Daß wir ſie nur in Verbindung mit andern Gliedern der Erſcheinung auffaſſen können, liegt in unſern allgemeinen Grundſätzen, welche ſchon oft darauf verwieſen haben, daß alle unſere Unterſcheidungen uns nur in Gemeinſchaft mit Verbindungen gelingen. Zur Verbindung aber des einen Gliedes mit dem andern bedürfen wir keines Zwiſchengliedes, weil es im Begriffe eines jeden Gliedes liegt, daß es als ſolches an andere Glieder ſich anſchließt. Die einfachen Elemente des Geſchehens werden wir daher auch nicht als Einheiten zu betrachten haben, welche ſchlechthin geſondert von einander ihr Beſtehen hätten.

336. In dem Fortſchreiten des Denkens und des Seins, in welchem wir und alle weltlichen Dinge begriffen ſind, kann

er die Unendlichkeit der Welt in ihren Grenzen und in al-
l ihren Besonderheiten weder gedacht werden noch sein.
ch ist die Welt unvollkommen und beschränkt und wird
ch in beschränkten Gedanken gedacht; in dem Gedanken an
e Unendlichkeit wird nur die Forderung der Vernunft aus-
sprochen, daß wir mit ihr über die Beschränkungen hinweg-
mmen sollen, in welchen wir uns finden; nur der Wille der
rnunft, welcher über das Gegenwärtige und Bisherige sei-
n Begriffe nach hinausgeht (251) und das Unendliche er-
ebt, ist in ihm ausgedrückt mit der Ueberzeugung, daß diese
rderung auch ihren sichern Erfolg haben werde, weil sie
rderung der Vernunft ist. Die Vernunft fordert, daß ihr
nüge geschehn müsse, und hierin haben wir die Gewähr des
endlichen. In ihm erkennen wir den Zweck, welchen un-
e Vernunft will. Wenn wir unserm Denken eine objective
edeutung geben, so wollen wir damit nur bezeichnen, daß
ser vernünftiges Denken im Streben nach dem Wissen einen
eck hat (116). Dieser Zweck aber soll nicht in der Mitte
seres Denkens in einem besondern Erkennen erreicht werden.
s mag uns lange scheinen, als könnte es uns genügen ein-
lne Zwecke zu erreichen, zuletzt müssen wir doch bemerken,
ß jeder besondere Zweck nur ein Mittel abgiebt, welches zu
nem weitern Zwecke dienen soll, und daß alle besondere
ecke einem letzten und allgemeinen Zwecke sich unterordnen,
r Erkenntniß des Unendlichen, weil die Erkenntniß eines be-
ränkten Seins nur zur Erkenntniß der Gründe seiner Schran-
n auffordert. Die Unendlichkeit der Welt zu erkennen um
s ihr die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu er-
ren muß uns als dieser Zweck sich darstellen. Die Unend-
hkeit der Welt stellt sich uns aber nicht allein als der Zweck
seres Denkens, sondern auch als ihr eigener Zweck dar, in-
n sie selbst in ihrer Entwicklung ihre Unendlichkeit zu errei-
n strebt. Die Erklärung der Erscheinungen, welche die Phi-
ophie vorschreibt, muß sich daher in ihrem Endergebnisse
r teleologischen Erklärung zuwenden. Auf sie weisen alle
fachen Elemente unseres Denkens hin, indem sie nur Fort-
itte bezeichnen, welche unser Verstand in der Erkenntniß

seiner Thaten macht und dadurch den Willen erkennen läßt, welcher auf den Zweck gerichtet ist und jedes besondere Element an das Ganze der Entwicklung anschließt. Alle diese Fortschritte werden alsdann auf den letzten Zweck als auf ein allgemeines Maß bezogen werden müssen und die Erkenntniß des Zwecks der ganzen unendlichen Welt wird als das Object der Wissenschaft überhaupt erkannt werden müssen.

In allen unsern frühern Untersuchungen ist die teleologische Erklärungsweise in der That schon vorausgesetzt worden. Unsere ganze Methode geht vom Ideal der theoretischen Vernunft als dem Principe der Philosophie aus und kann dasselbe nur als Zweck aller Forschung anerkennen. Wenn wir zum Principe als den Ausgangspunkt unseres Denkens die Erscheinung hinzufügen, jede Erscheinung aber als ein Zeichen der Wahrheit setzen, so gehen wir dadurch nicht von der teleologischen Erklärung ab, sondern wenden sie nur auf besondere Zwecke; denn als Zeichen sind die Erscheinungen nur als Mittel zu denken, welche zur Erkenntniß der Wahrheit als zu ihrem Zwecke dienen sollen. Auf diese besondern Zwecke zur Erfüllung des allgemeinen Zwecks haben wir aber unser Augenmerk zu richten, wenn wir nicht das ganze wissenschaftliche Unternehmen uns verschütten wollen, und deswegen muß die teleologische Erklärungsweise durch die mittlern Formen anderer Erklärungsweisen, durch welche wir hindurchgegangen sind, eine Zeit lang verdeckt werden, damit sie zuletzt in ihrer vollen Bedeutung hervortreten könne. Es ist nicht schwer zu begreifen und kann daher auch sogleich beim Beginn der wissenschaftlichen Untersuchung ausgesprochen werden, daß wir nur einen Zweck wollen, das vollkommene Wissen, und daß daher das teleologische Verfahren unsere Untersuchung von Anfang bis zu Ende beherscht; wenn wir aber die besondern Zwecke, welche im allgemeinen Zwecke umfaßt sind, die Erkenntniß der besondern Dinge, ihres Lebens, ihrer Wechselwirkung, ihres allgemeinen Zusammenhangs, nicht bedenken lernen, so werden wir es nur zu einer abstracten Erkenntniß des Zwecks bringen können. Den Flug der Vernunft, welche nur darauf das Augenmerk richtet, daß sie bei beschränkten Mitteln nicht stehen bleiben könne, und deswegen sogleich den unendlichen Zweck ergreifen und nur ihn in Ueberlegung ziehen will, müssen wir hemmen und die Gedanken auf die Noth der Erscheinungen zu richten, welche nur in allmäligem Fortschreiten unseres Denkens überwunden werden kann, sonst drängt sich diese Noth nur beständig als ein störendes Element in unsere Gedanken ein. Daher geschieht es, daß die, welche nur in einem solchen Fluge der Vernunft das Ziel an

n, in Hader mit der Welt der Erſcheinungen gerathen, glau-
e Welt fliehen zu müſſen um in Zurückziehung in ſich ſelbſt,
erer Beſchaulichkeit nur dem Unendlichen zu leben. Es iſt
bermaß des Vertrauens auf die unmittelbare Gewißheit des
ichen Zwecks, welches ſie verleiten möchte alles, was in ih-
dlich iſt, dem Unendlichen zum Opfer darzubringen. Je lie-
irdiger, je erhabener eine ſolche Richtung des Gemüths uns
en kann, welche kein Opfer des Liebſten in dieſer Welt in
n und Werken ſcheut, um ſo mehr haben wir auf unſerer
ju ſein, daß ihr Beiſpiel uns nicht verführe über die Mittel
zuſpringen, welche doch allein zum Zwecke führen können.
nmittelbaren Gewißheit des unendlichen Zwecks ſcheint es,
nnte mit dem Unendlichen das Endliche nicht beſtehn, als
zwiſchen uns und das Unendliche nichts ſich eindrängen. Mit
ahrheit des Unendlichen iſt die Wahrheit des Beſchränkten
eicht zu vereinigen. Wer nur jener unmittelbaren Gewißheit
t, ohne erkannt zu haben, wie mit dem unendlichen Zweck
ıdliche Daſein beſtehn kann, ja wie es nothwendig iſt als
zum Zweck, der wird ſich verſucht fühlen das Endliche als
eitel und nichtig von ſich zu werfen. Daß dieſe Täuſchung
ährlichſten Art in folgerichtiger Weiſe nicht durchgeführt wer-
ıne, dafür hat freilich die Noth des Lebens geſorgt; uns
ber gründlich zu entledigen, das vermag nur die Philoſophie,
zu zeigen weiß, daß alle die Mittel, durch welche wir vom
ıen zum Unendlichen aufſteigen, nothwendig ſind um den
chen Zweck zu verwirklichen und wie ſie mit ihm beſtehn
. Um eine ſolche Philoſophie zu gewinnen haben wir uns
erdrießen laſſen dürfen durch die mittlern Stufen hindurchzu-
durch welche die Erſcheinung erklärt werden muß, um zu der
t zu gelangen, daß ſie alle der teleologiſchen Erklärung ſich
ßen und der Erreichung des Zwecks kein unüberſteigliches
niß entgegenſetzen.

37. Da wir aber das Unendliche nur als Zweck ſetzen,
Verwirklichung uns in einer unermeßlichen Ferne er-
, können wir nicht vermeiden den Gedanken deſſelben
ı unbeſtimmter Weiſe uns vorſtellig zu machen. Die
erigkeit den Zweck, welcher uns noch nicht gegenwärtig
denken haftet an allen Gedanken des Tranſcendentalen
ıithin der Philoſophie; ſie führt beſtändig den Gedanken
3 Unbeſtimmte herbei, weil der künftige Zweck von uns
ıicht beſtimmt werden kann. Das Unendliche in unbe-

ſtimmter Weiſe uns vorzuſtellen können wir daher nicht vermeiden und haben uns dabei nur zu hüten, daß wir dieſer Vorſtellungsweiſe nicht die Bedeutung beilegen, als könnte ſie über die Wahrheit des Unendlichen entſcheiden. Das Unendliche iſt nicht dem Unbeſtimmten gleichzuſetzen, vielmehr wenn die Wahrheit des Unendlichen zu Tage kommen ſoll, müſſen wir ſie als eine beſtimmte und in ſich abgeſchloſſene Unendlichkeit ſuchen und die Vorſtellung des Unbeſtimmten von ihr fern halten als eine Beimiſchung, welche nur aus der Schwäche unſeres gegenwärtigen Denkens hervorgeht. An das Unendliche zu denken fordert uns die Vernunft auf, ſo daß wir den Gedanken an daſſelbe ſchlechthin nicht zurückweiſen können. Selbſt in den Gedanken der endlichen Dinge drängt ſich der Gedanke des Unendlichen auf; denn daß ein Gegenſtand, welchen wir denken, endlich iſt, wiſſen wir nur dadurch, daß wir ſeine Schranken bemerken, und ſeine Schranken bemerken wir nur, indem wir über das Endliche hinausdenken oder an das Unendliche denken. Jeder beſondere und beſchränkte Gegenſtand weiſt uns daher über ſich hinaus auf ſeine Beziehungen, welche er zum Unendlichen hat. Nur aus der Stelle, welche es in der unendlichen Welt einnimmt, können wir jedes Ding begreifen und es würde alſo jedes Ding uns unbegreiflich bleiben, wenn wir nicht die unendliche Welt begreifen könnten. Das Unendliche haben wir demnach als das anzuſehn, wodurch jeder Gegenſtand unſeres Denkens beſtimmt werden muß; wenn es aber ſelbſt in das Unbeſtimmte verliefe, ſo würden wir keinen Gegenſtand beſtimmen können. Daher müſſen wir von dem Gedanken des Unendlichen die Vorſtellung entfernen, daß es das Unbeſtimmte ſei.

Die Gedanken, welche uns an die Schranken unſeres Denkens verweiſen und anrathen nicht über das Maß unſerer Faſſungskraft hinauszuſtreben, dürfen uns doch nicht verleiten das Vermögen unſeres Verſtandes für beſchränkt zu halten. Niemand hat die Schranken des Verſtandes bisher zu ermeſſen vermocht (134 Anm.). Soll unſer Verſtand ſeine Schranken erkennen, ſo muß er ſich über dieſe Schranken hinaus erſtrecken um zu finden, daß es etwas gibt, was außer ihnen liegen bleibt. Kant, welcher ſolche Schranken

eoretiſchen Vernunft nachzuweiſen ſuchte, hat hiervon doch
nahme machen können; indem er die Welt der Dinge an
als etwas unſerer theoretiſchen Vernunft Unerkennbares,
über dieſe Schranken hinaus. Man hat den Menſchen
eidenheit in ſeinen Forſchungen zu ermahnen gedacht,
n forderte, er ſollte ſich und ſeine Beſchränktheit erkennen.
e Ermahnung iſt gut gemeint, ſie kann aber nur den
m unſere gegenwärtige Beſchränktheit uns zu Gemüthe zu
enn ſie uns weiter dazu auffordern wollte auch die Be-
t in unſerm Weſen überhaupt zu erkennen, ſo würde
eſchloſſen ſein, daß wir unſer Weſen erkennen ſollten, und
ſen würde ohne Zweifel nur aus unſerer Stelle in der
n Welt, alſo auch nur in der Erkenntniß des Unendlichen
m ſein. Die Beſcheidenheit in der Beurtheilung unſerer
igen Erkenntniß wird uns auch davor zu behüten haben,
nicht ein kleinmüthiges Urtheil über das Maß der Ver-
über unſere Beſtimmung nach Maßgabe unſerer jetzigen
n Einſicht abſchließen. Wenn wir uns zutrauen, daß
elbſt erkennen können, ſo ſchließt dies ein Zutrauen zu
ſten Blick unſeres Verſtandes in alle unſere Beziehungen
elche die Philoſophie nach ihren Lehren von der urſachli-
indung nicht weit genug ſtecken kann. So kann auch
ſophie, in welcher perſönlichen Beziehung ſie auch die
er Wiſſenſchaft nehmen mag, doch nicht davon ablaſſen
nken in das Unendliche hinauszuſchicken. Dies kann ihr
n Vorwurf zuziehen, daß ſie in das Vage führe. Die
es Zukünftigen in weiteſter Ferne kann ſie im Gedanken
Ideal der Vernunft nicht aufgeben und an eine ſolche
hme des Zukünftigen ſchließen ſich auch leicht Vermu-
on ſehr unbeſtimmter Geſtalt an, welche weit über die
ngen der Erfahrungswiſſenſchaften und des praktiſchen Le-
ausgehn. Sie nehmen auch wohl eine zuverſichlichere
an und verſetzen ſich mit Bildern unſerer Phantaſie, wenn
nen das beſondere Intereſſe des Menſchen und der Perſon
verflechten und dabei die Erfahrungen unſeres Lebens
ur und Geſchichte und die Wünſche und Erwartungen
Gemüths nicht ausſchließen können. Wir werden hierin
ſtliche Meinungen, in welchen wir eine Anwendung der
ie auf das Ganze unſerer vernünftigen Bildung zu machen
(47), zu erkennen haben, und ſo unſicher und vag auch
einungen ſein mögen, ſo ſollte ſie doch niemand ſchelten,
ber das ſtete Bedenken unſerer nothdürftigen Beſchränktheit
Muth das Beſte zu hoffen verloren hat. Denn ſie wer-
durch unſern unſichern Blick in die Zukunft eingegeben.

Nur dürfen wir, indem wir ihnen nachgehen, den Gedanken an die Strenge der wiſſenſchaftlichen Methode nicht aufgeben, müſſen vielmehr von ihm geleitet die Hypotheſen als ſolche erkennen und ſie nicht für ſichere Ergebniſſe der Wiſſenſchaft halten. Eingeſtehen müſſen wir, daß unſere Vorahnungen zukünftiger Erkenntniſſe in das Vage gehn; ſie nehmen ein Ziel an, aber ſie vermögen daſſelbe nicht in beſtimmter Form zu faſſen. Dies iſt die Geſchichte aller unſerer Forſchungen; ſo lange wir in ihnen begriffen ſind, ſehen wir ihren Gegenſtand nur in ungenauen Umriſſen; er ſoll aber in immer beſtimmterer Geſtalt unſerer Vernunft ſich vergegenwärtigen. In das Unbeſtimmte hinaus müſſen wir unſere Gedanken richten, wenn wir noch irgend eine Hoffnung faſſen ſollen Verborgenes zu entdecken; aber immer beſtimmter ſollen unſere Gedanken werden, weil ſie einen beſtimmten Zweck verfolgen. Wir können daraus nur ſchließen, daß ſie mit der Erkenntniß des Unendlichen enden ſollen, daß aber, ſolange wir in der Forſchung ſind, nur die Vorſtellung des Unbeſtimmten ſeine Stelle vertreten kann.

338. In unſerm gegenwärtigen Streben nach dem Wiſſen finden wir uns nur in einer Annäherung an den Zweck. Auf der großen Mannigfaltigkeit der Gegenſtände, deren Gedanken in uns nur angeregt ſind, deren Bedeutung und Zuſammenhang wir nicht erforſcht haben, ſo daß der Gedanke des einen nur den Gedanken des andern ſtört, können wir ahnend abnehmen, daß noch eine große Arbeit des Forſchens uns vorliegt und wir in einer unüberſehlichen Weite von unſerm Zweck entfernt ſind. Wenn man nun in dieſe unbeſtimmte Weite blickend den Begriff des unendlichen Zwecks mit der Vorſtellung des Unbeſtimmten verwechſelt, ergiebt ſich die Annahme, daß wir nur in das Unbeſtimmte fort dem Unendlichen uns nähern könnten ohne jemals im Stande zu ſein den Zweck zu erreichen. Dieſe Annahme iſt der Forderung der Vernunft zuwider, welche das Streben nach einem unerreichbaren Ziele für thörig erklärt (45; 121). Aus der Verwechslung des Beſtimmtunendlichen mit dem Unbeſtimmtunendlichen, auf welcher ſie beruht, verwickelt ſie ſich in einen Widerſpruch, weil die Annäherung an ein unerreichbares Ziel unmöglich iſt; denn von dem Unerreichbaren bleibt man immer unendlich weit entfernt und kann ihm alſo niemals näher kommen. Wenn wir daher in unſerm wiſſenſchaftlichen Streben ein Fortſchreiten zum

iſſen und alſo eine Annäherung an das Wiſſen zu ſetzen
ben (122), ſo müſſen wir ſetzen, daß unſer Ziel, das un-
bliche Wiſſen, nicht unbeſtimmbar und unerreichbar iſt, ſon-
rn als ein Unendliches angeſehn werden muß, welches ſein
ſtimmtes Maß hat.

1. Die Maſſe des Zuerforſchenden erſcheint uns unermeßlich,
ll wir in unzählige Hemmungen unſeres Denkens uns verwickelt
en, von welchen eine jede eine unendliche Weite der Forſchung
r ſich in Anſpruch zu nehmen ſcheint. Denn nur aus dem Zu-
ammenhang mit dem Ganzen würde jede Hemmung und Erre-
ng unſeres Denkens erklärt werden können. Auch deswegen er-
eint ſie uns unermeßlich, weil alle dieſe Hemmungen ſich in un-
n Gedanken kreuzen und eine die andere ſtört, ſo daß der Ge-
nke an die eine von dem Gedanken an die andere abzuziehn
eint. Aus dieſem Grunde hat man gemeint, wir könnten unſere
:danken nicht ſammeln und vereinigen, ſondern würden nur von
n einen auf den andern Gedanken übergeführt (126), und ſchon
s wäre genügend die Unerreichbarkeit des Wiſſens uns zu be-
iſen. Aber der erſte Grund widerlegt den zweiten. Denn die
das Unbeſtimmte führende Forſchung über jede beſondere Hem-
ung wird nur gefordert, weil jeder einzelne Gegenſtand in Zu-
ammenhang mit allen übrigen Gegenſtänden gedacht ſein will und
o ſein Gedanke durch die Gedanken an andere Gegenſtände nicht
ört wird, wenn ſie nur in richtigem Zuſammenhange mit ihm
acht werden. Die Vermuthung, daß wir in das Unbeſtimmte
t zu forſchen haben werden, beruht daher nur auf der Erwartung
er unzähligen Zahl von Hemmungen; was dagegen von wirkli-
n Erfahrungen uns vorliegt, wird zwar von uns gegenwärtig
ch nicht in Ordnung überſchaut, aber wir würden eine Reife
s Verſtandes uns denken können, welche dieſe große Maſſe ſich
unſern Gedanken kreuzender Gegenſtände geſammelt und in die
Xendete Form der ſyſtematiſchen Ordnung zur Einſicht gebracht
tte. Erſt der Gedanke an das Mögliche, was noch kommen
n und kommen wird, zieht unſere Gedanken in das Unermeßliche;
e erwarten immer neue Hemmungen, immer neue Aufgaben für
ſer Nachdenken und meinen, daß dieſe Form unſeres Lebens nie
den werde. Dies führt zu der Annahme eines Fortſchreitens
das Unbeſtimmte, welches man mit dem Namen der Annäherung
das Unendliche in das Unendliche geſchmückt hat. Sie ſtützt
darauf, daß Hemmungen oder Widerſprüche, wie man geſagt
, in der Weiſe unſeres Lebens und unſeres Denkens lägen und
wir daher von dem Streben ſie zu überwinden niemals los-

kommen könnten ohne jemals ein Ziel dieſes Strebens zu
Dieſe alte, weit verbreitete Lehrweiſe, beſonders ſtark i
der Fichtiſchen Philoſophie ſich ausgeſprochen und von
weiter über die neueſte Philoſophie die Grundſätze ihre
verbreitet. Sie mußte überall hervortreten, wo man die
auf die Erkenntniß des Unendlichen aufgegeben hatte, u
den Gedanken an das Unendliche und eine entfernte A
im Wiſſen an ihm Theil zu haben aufgeben zu könn
letzter Grund liegt in einem Ueberbleibſel des Dualismus
in der Betrachtung unſeres wirklichen Lebens uns ſo n
welcher uns in der wiſſenſchaftlichen Forſchung nicht verläß
ſie in Erfahrung und Speculation ſich ſpaltet, welcher n
wunden werden kann im Blick auf den letzten Grund all
auf das oberſte Princip unſeres Seins und Denkens. W
Fichte nicht davon freiſprechen, daß ſeiner Schilderung un
bens und unſeres Denkens ein ſolches Ueberbleibſel des U
zu Grunde liegt; ihr Verdienſt iſt, daß ſie die Beweggrü
Denkweiſe deutlich aufdeckt. Ein Widerſtand, lehrt Fichte
unſer Leben; er ſoll überwunden werden; damit aber d
nicht ausſei, muß er auch beſtändig von neuem ſich erz
von neuem überwunden zu werden. Der Widerſtand iſt d
Princip, welches man annimmt, damit das Leben ohne
Zweck fortfließe; er bildet die nothwendige Schranke des
Nichtich, ohne welches das Ich nicht denken und nicht
kann. Wenn das Leben nur ſeinetwegen wäre und unb
der Form erhalten werden müßte, in welcher wir es ge
erfahren, ſo würden wir beiſtimmen müſſen. Wir haben
behaupten müſſen (257 Anm.), und auch Fichte ſieht
richtig ein, daß es heißen würde dem Leben allen Sinn
ſtand rauben, wenn man annähme, es ſei nur ſeiner ſelb
um ihm einen vernünftigen Gehalt zu geben wird dahe
daß es einen Endzweck betreibe; der Endzweck ſoll die Of
des unendlichen Seins im Leben ſein. Aber es wird
angenommen, daß wir im Leben doch nur ein widerſpenſt
tel für ſeinen Zweck haben; denn die Offenbarung des U
kann doch in ihm niemals zu Stande kommen, weil beſtä
Schranke, der Widerſtand, von neuem in ihm zu Tage
das Bewußtſein, die Erkenntniß oder Offenbarung des U
ſtört. Daher ſehen wir uns nach Fichte's Lehre nur d
gewieſen in einer Annährung in das Unendliche von E
Welten dem uns beſtändig fliehenden Schatten des U
nachzujagen. In dieſer Lehrweiſe tritt nun die täuſchend
lichkeit zwiſchen dem Unbeſtimmtunendlichen und dem Be
endlichen in das grellſte Licht. Zu dem Unendlichen ſo

angen können, aber in das Unendliche fortſchreitend ſollen
Unendliche annähernd in uns darſtellen. Schade, daß
ortſchreiten in das Unendliche und dieſe annähernde Dar-
des Unendlichen doch nur mit dem Unbeſtimmten, aber
t dem wahrhaft Unendlichen zu thun haben. Die unbe-
Zeit, welche man die unendliche Zeit genannt hat, iſt ſchon
Alten nur als ein Bild der Ewigkeit betrachtet worden,
die unendliche Zeit nie ihren Lauf vollendet hat, müſſen
ießen, daß auch nicht einmal ein Bild der Ewigkeit in ihr
en iſt. Vergeblich ſchmeichelt man ſich alſo, daß in einer
h fortlaufenden Zeit eine Abbildung des wahren Unendlichen
ihr ein Wiſſen von ihm gewonnen werden könne. Wir
nicht ſagen können, daß wir in irgend einer Weiſe dem
er Forſchung uns genähert hätten, wenn noch Unendliches
zu erforſchen läge, Unendliches, d. h. ebenſo viel, als gleich
zu erforſchen uns vorlag. Von dem Unbeſtimmtunendlichen
an ſo viel abziehen, wie man will, ſo erhält man doch zum
mer noch das Unbeſtimmtunendliche und man muß bemer-
aß die Maſſe des Vorliegenden ſich nicht vermindert hat.
rde auch die Maſſe der Unwiſſenheit, welche man zu über-
hoffte durch das Forſchen, nicht abgenommen haben, wenn
ch ſo viel erforſcht wäre, man aber noch immer in eine
he Zukunft der künftigen Wahrheit hinauszublicken hätte.
näherung an das Unendliche in das Unendliche müſſen wir
eine Sache der Unmöglichkeit anſehn. Wenn wir zugeben
, daß wir Menſchen in dem Fall wären mehr und mehr
zu müſſen, ohne doch jemals das Ziel des Lernens zu er-
ſo würden wir Wanderern zu vergleichen ſein, welche am
Tage rüſtig in die Weite ſchritten im Vertrauen auf ihre
inem unbekannten Ziele zueilend, welche aber endlich gewahr
daß alle ihre Mühe vergeblich war, weil von ihrem Ziele
ur ſo viel ſich eröffnet hätte, daß ſie wüßten, es läge in
her Ferne vor ihnen und jeder Schritt, welchen ſie gethan
hätte ſie ihm um nichts näher gebracht. Sie würden nur
haben, daß ſie durch eine unendliche, unüberwindliche Kluft
em Zweck entfernt wären. Und die Philoſophie würde es
elche ihnen hierüber die Augen öffnete, eine Philoſophie, von
wir nichts anderes ſagen könnten, als daß ſie dem boden-
Skepticismus, der völligen Verzweiflung am Wiſſen und
en uns Preis gäbe. In ihrer Rechnung muß wohl ein
liegen. Wir werden uns nicht leicht nehmen laſſen, daß
Wiſſen weiter kommen, wie im Leben, daß unſere Unwiſſen-
mit abnimmt und wir nun weniger noch von der Zukunft
en haben, als beim Beginn unſeres Lebens uns oblag.

Alles dies aber ſteht unter der Vorausſetzung, daß der Zweck unſeres Lebens und Erkennens nicht in das Unbeſtimmte hinaus entrückt iſt.

2. Für die Lehre von der Annäherung an das Wiſſen in das Unendliche, ohne daß wir jemals in ihr das Ziel erreichen könnten, ſind die mathematiſchen Verfahrungsweiſen in der Annäherung an die Erkenntniß beſtimmter Größen als Beiſpiele angeführt worden. Obwohl nun das Unzweckmäßige in der Anwendung ſolcher Beiſpiele auf den erſten Blick einleuchten ſollte, wollen wir es nicht zurückweiſen auf ſie einzugehn, um ſo lieber, je deutlicher ſie zeigen, in welche Widerſprüche die von uns beſtrittene Lehre ſich verwickelt. Man wird ſagen können, daß die Mathematik in ihrem Verfahren es immer nur auf eine Erkenntniß durch Annäherung abgeſehn habe. Ihr Zweck iſt die Erſcheinungen zu meſſen, d. h. durch genaue Vergleichung zu beſtimmen. Wir haben geſehn, daß dies nur in Beziehung auf das Quantitative gelingt (178), daß aber die Mathematik auf das Qualitative angewendet werden muß, um in die Erkenntniß des Wirklichen einzugreifen und ihrem Zwecke zu genügen (184). In dieſer Anwendung gelangt ſie nun nie zu einer völligen Genauigkeit, weil die Vergleichung der einen mit der andern Erſcheinung in Rückſicht auf das Gleichartige in ihnen zu keinem ganz befriedigenden Ergebniſſe führen kann wegen der Einmiſchung des Qualitativen, welche ſtört. So wie wir daher das in concreter Erfahrung Vorliegende zu meſſen anfangen, können unſere Meſſungen zwar genauer werden, aber nie völlige Genauigkeit erreichen. Wir bleiben bei einer Annäherung in das Unbeſtimmtunendliche ſtehen und die vollkommene Genauigkeit der Meſſung iſt ein unerreichbares Ideal. Mit einem ſolchen können wir uns auch in dieſem Gebiete begnügen, weil wir in ihm nur Mittel ſuchen, welche nicht ganz vollkommen zu ſein brauchen um ihrem bedingten Zwecke zu entſprechen. Was ſo die angewandte Mathematik im Allgemeinen trifft, ergiebt ſich zum Theil auch für die reine Mathematik. Indem ſie alle Größenverhältniſſe zu meſſen unternimmt, treten in ihr auch Aufgaben heraus Größen mit einander zu vergleichen, welche nicht völlig vergleichbare Unterſchiede zeigen. Man will krumme durch gerade Linien, Cirkelflächen durch Quadrate, Zahlenbrüche, deren Nenner in keine Potenz von 10 aufgeht, durch Decimalbrüche meſſen, man ſieht ſich dadurch in unbeſtimmtunendliche Reihen von Beſtimmungen verwickelt, welche zwar eine immer fortſchreitende Annäherung an eine genaue Größenbeſtimmung gewähren, aber uns auch einſehen laſſen, daß wir eine völlige Genauigkeit in ihr nie erreichen werden. Die Beiſpiele ſind zu bekannt und liegen zu ſehr in den Elementen der Mathematik, als daß wir nöthig hätten genauer in ſie einzugehn.

die feineren Mittel der höhern Mathematik in Anſpruch zu
rn um die Natur dieſer Unterſuchungen zu veranſchaulichen.
t aber auch bekannt genug, wie, um bei dem bekannteſten
iel zu bleiben, die Quadratur des Kreiſes zu den ſeltſamſten,
Natur der Mathematik widerſtrebenden Mitteln geführt hat,
wir können daraus nur eine Warnung ſchöpfen vor unvorſich-
Anwendung der bezeichneten mathematiſchen Verfahrungsweiſen
andere Wiſſenſchaften. Eine ſolche wird nicht überflüſſig ſein
die, welche die mathematiſche Annäherung in das Unendliche
das Muſter anſehn möchten, nach welchem wir unſer Verhält-
um Wiſſen überhaupt beurtheilen dürften. Um das Unpaſ-
der Vergleichung unſerer Erkenntniß der Welt, von welcher
annimmt, daß ſie in das Unbeſtimmte ſich ausbreite, mit je-
nathematiſchen Verfahrungsweiſen einzuſehn, wird es genügen
f hinzuweiſen, daß der Gegenſtand, welcher durch die mathe-
che Annäherung in das Unendliche gemeſſen werden ſoll, doch
r eine beſtimmte Größe hat, welche nur durch das eingeſchla-
Verfahren nicht ganz genau ſich beſtimmen läßt; daher ſucht
ſie durch zwei Grenzen zu beſtimmen, von welchen die eine
zu viel, die andere etwas zu wenig ihr zutheilt, und ermit-
ie Größe des Fehlers, welcher in der Meſſung ſtattfinden
r. Zwiſchen jenen beiden Grenzen muß das Wahre und Be-
te liegen; wenn ihr Unterſchied nicht bedeutend genug iſt um
m Verlaufe der Rechnung einen bemerklichen Fehler zu brin-
darf man ihn außer Anſchlag laſſen. Die Anwendung dieſes
hrens iſt davon abhängig, daß der Unterſchied, um welchen
) handelt, im Verlauf deſſelben immer kleiner wird, und ſchon
s wird ſich abnehmen laſſen, daß eine Anwendung deſſelben
nſere Erkenntniß der Welt nicht geſtattet werden darf. Denn
erden nicht vorausſetzen dürfen, daß die Entwicklungen der
welche bei ihrer Erkenntniß in Rechnung gebracht werden
n, immer kleiner würden und bei einer Beſtimmung ihrer
lichkeit aus der Rechnung wegfallen dürften, vielmehr wenn
nſere Lehre in Anſchlag bringen, daß die Kräfte der Dinge
reitend ſich mehren, haben wir auch nur ein beſtändiges
ien der Dinge in der Bedeutſamkeit ihrer Entwicklungen zu
ten. Hieraus wird das Widerſinnige in der Lehre von der
)erung an das Unendliche in das Unendliche hinreichend er-
. Keinem Mathematiker kann es einfallen den Werth einer
lichen Reihe, deren Glieder an Größe wachſen oder auch nur
nach einem beſtimmten Geſetze abnehmen, annäherungsweiſe
men zu wollen; keinem Mathematiker kann es einfallen den
immtunendlichen Raum oder die unbeſtimmtunendliche Zeit
erungsweiſe meſſen zu wollen; und doch iſt es Philoſophen

eingefallen die unbeſtimmtunendliche Welt annäherungsw
nen zu wollen. Dagegen ſprechen ſich bekannte Lehren d
matik auf das entſchiedenſte aus. Wenn die Unendli
Welt in das Unbeſtimmte ginge, ſo würde ein jeder G
welchen wir erkennen, ein Theil des Unbeſtimmtunendli
und jede Vermehrung unſerer Erkenntniß würde nur d
eines ſolchen Bruchtheils treffen; die Mathematik aber le
$\frac{1}{\infty} = 0$ und daß alſo auch $\frac{m}{\infty} = 0$ iſt. Hieraus iſt
daß ein Fortſchreiten im Wiſſen unmöglich wäre, wenn
genſtand des Wiſſens als das Unbeſtimmtunendliche geſet
müßte. Wir haben dagegen ſchon früher anerkennen müſſ
im Fortſchreiten zum Wiſſen unſer Wiſſen wachſen, unſere
heit abnehmen müſſe (124); dies würde nicht der Fall ſe
unſer Erkennen das Unbeſtimmtunendliche zum Gegenſtan
und jede Erkenntniß nur ein Bruchtheil des Unbeſtimmtun
erfaßte. Bei der Wichtigkeit dieſes Punktes und der G
Vorurtheile, welche ſich auf ihn werfen, wird es nicht un
wenn wir noch die Anwendung der hier erwähnten Grund
unſere Selbſterkenntniß machen. Wir haben gezeigt, daß
Weſen nur in dem Maße erkennen, in welchem es in un
ben ſich verwirklicht, und daß wir die Reihe unſerer freien
zu einem Begriff zuſammenziehen müſſen um unſer wirklich
zu erkennen (255). Von unſerm wirklichen Weſen aber h
unterſcheiden müſſen unſer ideales Weſen, welches der letz
unſerer Selbſterkenntniß iſt, wie ſie im vollſtändigen Begri
Ich angenommen werden ſoll (259). Setzten wir nun d
liche Weſen unſeres Ich $= f + f' + f'' \ldots +$
nähmen wir an, daß eine nicht allein gegenwärtig, ſondern
hin unbeſtimmbare Reihe ſolcher freien Thaten noch folge
$= f^n + f^o \ldots$. in das Unbeſtimmte fort ohne Ende, ſ
ſich ergeben, daß zwar unſer wirkliches Weſen erkennb
ſchlechthin verborgen aber der vollſtändige Begriff unſeres
Zweck unſerer Selbſterkenntniß. Dies iſt die Annahm
welche die Annäherung an das Unendliche in das Unendlich
wenn ſie ihre Vorſtellungsweiſe auf die Selbſterkenntniß a
Eine Möglichkeit der Annäherung an den Zweck der Selb
niß würde aber bei dieſer Vorausſetzung nur unter der B
einzuräumen ſein, daß die Reihe der freien Thaten, welche
der Zukunft liegen, von irgend einem Punkte an in einer
fortſchreitenden Abnahme wäre, ſo daß die nun folgende
der freien Thaten oder das noch verborgene Weſen als
verſchwindend und unbedeutend klein angeſehn werden d
Vergleich mit dem wirklichen und erkennbaren Weſen be

würden wir zu ſetzen haben, daß umgekehrt das ver-
Weſen des Ich ($= f^a + f^o \ldots .$) unendlich groß,
bare Weſen des Ich aber ($= f + f' \ldots + f^n$)
beſtimmten Größe wäre und alſo zu dem verborgenen
$: \frac{1}{\infty}$ ſich verhielte, d. h. unſere Selbſterkenntniß würde
eit unendlich klein, unſere Unwiſſenheit über uns zu jeder
lich groß ſein und beide würden ſich zu einander beſtän-
verhalten. Die angenommene Bedingung aber wider-
erer Hoffnung und der Forderung der Vernunft, welche
nahme von der Annäherung an das Wiſſen ſelbſt aus-
iſt; denn jene ſetzt, daß die Freiheit unſerer Thaten und
ch unſeres Denkens von einem beſtimmten Punkte an
abnehmen und zuletzt in das Unbeſtimmtkleine ſich ver-
de, dieſe fordert, daß ſie beſtändig wachſen ſoll. Daher
r die Hypotheſe einer Annäherung an das Unendliche in
limmte fort als unvereinbar mit dem Fortſchreiten in der
ntniß aufgeben und müſſen dagegen ſetzen, daß die Reihe
Thaten, welche unſer ideales Weſen bezeichnet, eine in
ffene iſt, $= f + f' + f'' \ldots + f^n$, damit wir be-
önnen, daß nicht allein das offenbare Weſen unſeres Ich
$f' + f'' \ldots + f^n$ durch jeden Zuſatz eines neuen
$= f^a$ wächſt, ſondern auch ſein Verhältniß zu dem unen-
Weſen $= f^o + f^p \ldots + f^a$ durch dieſen Zuſatz ſich
und unſere Unwiſſenheit über uns ſich vermindert.

Nach Beſeitigung der Vorſtellung von einer An-
an den unendlichen Zweck in das Unbeſtimmte hin-
en wir die Welt als ein Syſtem in ſich abgeſchloſſe-
icklungen betrachten dürfen, ſo wie ſie ein abgeſchloſ-
ſtem von Dingen bildet. Hierdurch wird es uns er-
allem, Beſondern, ſo viel deſſen in ihr auftreten mag,
mmtes Verhältniß zum Ganzen anzuweiſen. Die
iſſe, ſo wie ſie überall in der ſinnlichen Erſcheinung
e uns entgegentreten (191 f.), können das Streben
Vernunft nach dem Wiſſen nicht befriedigen. Wir
ar die reale Bedeutung dieſer Verhältniſſe vertheidi-
en, weil ſie Zeichen von der Wahrheit der zu Grunde
Dinge abgeben (194); ſie ſteht aber unter der Be-
daß die Dinge unter einander zu einem allgemeinen
verbunden ſind, welches ihre Verhältniſſe begründet.

Dieſer allgemeine Grund der Verhältniſſe wird zu erforſchen ſein, wenn wir ihre Bedeutung erkennen wollen. Das Relative ſetzt das Abſolute voraus und nur in der Erkenntniß des letztern kann die Vernunft ihre Befriedigung finden. Die relativen Raum- und Zeitbeſtimmungen, ſo wie die relativen Beſtimmungen der ſinnlichen Qualitäten, wenn ſie nicht im Kreiſe oder in das Unbeſtimmte verlaufen ſollen, müſſen auf abſolute Beſtimmungen ſich zurückführen laſſen. Hierzu bietet nun der Gedanke des unendlichen Zweckes der Welt die Ausſicht dar. In der unendlichen Ordnung der Welt muß ein jeder Ort im Raume, ein jeder Augenblick in der Zeit ſeine genügend beſtimmte Stelle finden; die örtlichen und zeitlichen Verhältniſſe ſind aber auch in dieſer Ordnung nicht in abſtracter Weiſe ohne Berückſichtigung der ſie erfüllenden Erſcheinungen ihrer ſinnlichen Qualität nach zu denken (191 Anm.), ſondern alle Orte und Zeiten werden gedacht werden müſſen in Beziehung auf das, was ſie aufnehmen und wozu ſie den Raum bieten. Die Ordnung der Welt weiſt aber auf ihren Zweck hin und es wird daher auch nur aus dieſem die ſchlechthin genügende Beſtimmung über alle in der Welt erſcheinende Verhältniſſe gewonnen werden können. Damit der Zweck der Welt ſich erfülle, muß alles Sein in ihr zu beſtimmter Zeit und an beſtimmtem Orte ſich entwickeln und zur Erſcheinung kommen in den Verhältniſſen, in welchen dieſer Zweck es verlangt. Dies iſt im Allgemeinen die Zurückführung des Relativen auf das Abſolute, welche in der Forderung der theoretiſchen Vernunft liegt.

340. In der Welt iſt alles auf die Entwicklung der in ihr liegenden Kräfte angelegt. Die Wechſelwirkung, in welcher alle Dinge durch das Band des Allgemeinen erhalten werden, kann nur dazu dienen, daß ſie beſtändig in Thätigkeit verſetzt werden, welche das in ihnen verborgen liegende Vermögen an das Licht der Erſcheinung bringen und in Wirklichkeit umſetzen muß. Den Zweck der Welt müſſen wir daher darin ſuchen, daß alles in ihrem Begriff liegende mögliche Sein zur Wirklichkeit kommen ſoll, damit auch alles dem Denken offenbar werde, was ihm jetzt noch verborgen iſt. Den Gegenſatz [illegible]

hen Sein und Denken können wir in unſern wiſſenſchaftli-
en Forſchungen nicht überwinden, haben aber auch die Glie-
r deſſelben in beſtändiger Verbindung zu ſetzen (92) und ſo
üſſen wir auch den Zweck des weltlichen Werdens in dop-
lter, in objectiver und in ſubjectiver Weiſe faſſen, beide aber
ch in unzertrennlicher Verbindung denken, als die Vollen-
ng alſo ſowohl des Seins als des Denkens. Beide Seiten
hören zuſammen, weil das Denken nur unter der Bedingung
ollendet ſein kann, daß alles Sein in die Wirklichkeit getreten
d offenbar geworden iſt, und das Sein nur unter der Be-
gung vollendet ſein kann, daß die weltlichen Dinge in ihrem
llendeten Denken ſich daſſelbe angeeignet haben. Die Welt,
e wir ſie gegenwärtig im Werden erblicken, haben wir daher
das Fortſchreitende im Sein und im Wiſſen zu denken
d aus dem Zwecke, welcher in beiden Richtungen verfolgt
rd, die Verhältniſſe abzuleiten, welche in der ſinnlichen Er-
einung der Dinge in Raum und Zeit ſich vor uns aus-
iten.

Die Begriffserklärung der Welt, welche wir oben (324) ge-
en haben, daß ſie die Geſammtheit der Dinge und ihrer Er-
inungen ſei, wird in der hier eingeführten Erklärung nur durch
t teleologiſchen Geſichtspunkt der Philoſophie ergänzt. Die lo-
h-metaphyſiſche Auffaſſungsweiſe des Zwecks, welche wir hierbei
vorheben, iſt gerechtfertigt durch die Stelle der Wiſſenſchaft, in
lcher ſie auftritt; ſie giebt aber auch als der allgemeinſten Wiſ-
ſchaft angehörig die Grundlage für jede andere Auffaſſungsweiſe
; der Einſeitigkeit würde ſie nur beſchuldigt werden können, wenn
ausſchließlich ſich geltend machen wollte. Daß die Welt ebenſo
tig als das Fortſchreitende zum Guten gedacht werden könne,
t daraus hervor, daß der Begriff des Zwecks den Begriff des
ten in ſich ſchließt; in dieſem Sinne iſt auch das wirkliche Sein
Dinge als das Gute gedacht worden (289 Anm.). Die
uptſache im Begriffe der Welt liegt darin, daß man das Sein
Dinge nicht von ihren Erſcheinungen trennt, worin ihr Werden
t, und daß man das Werden der Welt nicht ohne Zweck denkt,
Zweck aber auch auf alles erſtreckt, was als Mittel ſeine Be-
hung und daher auch ſeinen Zweck hat. In dieſem Geſichts-
t wird man die Methode gewonnen haben, welche uns Aus-
auf die Erklärung aller Erſcheinungen eröffnet. Unſer wiſſen-

ſchaftlicher Standpunkt läßt uns gewahr werden, daß wir in der Mitte der Erſcheinungen ſtehn, deren Erklärung wir nur aus unſerm Zuſammenhange mit allen Dingen unter dem allgemeinen Geſetze der Weltentwicklung gewinnen können. Wir haben von dieſem Standpunkte aus nach der Erkenntniß der Dinge in ihrem ganzen Umfange, in allen ihren Erſcheinungen und in ihren Gründen zu ſtreben; aber auch anzuerkennen, daß wir hierbei nicht allein von uns abhängen, ſondern die Dinge ſich uns offenbaren müſſen, damit wir ſie erkennen können. Wir ſehen uns in unſerm wiſſenſchaftlichen Streben in einen großen Proceß allgemeiner Verſtändigung verflochten. Unſere Wiſſenſchaft, wenn ſie auch zuletzt durch unſer freies Denken vollzogen werden muß, iſt doch nicht unſer Werk allein; alle die übrigen Dinge müſſen uns unterrichten, unſerm Verſtändniſſe ſich mittheilen. Man hat von religiöſem Standpunkte aus von einer Erziehung der Menſchheit geſprochen; ohne Zweifel hat dieſer Geſichtspunkt ſein Recht auf die beſondern Offenbarungen uns zu verweiſen, in welchen wir, wie im einzelnen Leben, ſo im Leben der ganzen Menſchheit, großen, epochenmachenden Thatſachen neues Licht in der allgemeinen Betrachtung der Dinge verdanken, in welchen an hervorſtechenden Zeichen der Zweck unſeres Lebens und das an ihn ſich knüpfende Gebot ſich uns verkündet hat; in der allgemeinen Erkenntniß aber, welche die Philoſophie anſtrebt, wird er doch nur als eine beſondere, wenn auch für unſere Erfahrung beſonders anſchauliche Abzweigung des wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkts erſcheinen, welchen wir für den Verlauf der ganzen Welt geltend machen müſſen. Von ihm aus werden wir nicht anders als ſagen können, daß alle Dinge dahin ziehen ſich ſelbſt und andern Dingen ſich zu offenbaren, ſoviel in ihnen liegt, daß wir in der allgemeinen Schule der Welt ſind, in welcher wir auch eine Schule Gottes erblicken mögen. Hieran erinnert uns die Lehre, daß die Welt das Fortſchreitende im Wiſſen ſei, der wir aber auch die andere Lehre zur Seite ſetzen müſſen, daß die Welt das Fortſchreitende im Sein ſei. Denn nur dadurch kommen die Dinge ſich ſelbſt und andern zur Erkenntniß, daß ſie in der Wirklichkeit ihres Weſens fortſchreiten. Von dieſem Geſichtspunkte aus werden wir nun alle Verhältniſſe der Erſcheinungen in Raum und Zeit begreifen können. Die Ausſicht hiervon iſt die Wahrheit deſſen, was den Conſtructionen der Geſchichte und der Natur zu Grunde liegt. Von keiner Seite liegt es uns näher dieſe Gedanken zu verfolgen, als von der Seite der Wiſſenſchaft. Wir betreiben in ihr ein Werk der Menſchheit, ein Werk der Welt. Daß wir die Entdeckungen, in welchen die Wiſſenſchaft fortgeſchritten iſt, großen Männern verdanken, werden wir dankbar anerkennen müſſen, aber keiner von ihnen, je größer er war, um ſo weniger

be er dem Bekenntniſſe ſich entzogen haben, daß er ſeiner Zeit, m Volke, ſeinen Verhältniſſen in der Welt die Antriebe ver- te, unter welchen er ſeine Werke vollbrachte, daß er nur im ſte des Allgemeinen und vom Allgemeinen getragen, ermuthigt, eben ſeine Arbeiten unternehmen und durchführen konnte. Zum ſchreiten der Wiſſenſchaften mußten tauſend Triebfedern zuſam- wirken. Da mußte eben zu dieſer Zeit und an dieſem Orte zur Erſcheinung kommen, was den Erfinder belehrte, ſonſt en ſeine Gedanken eine ganz andere Richtung, ſeine Erfindun- andere Wege eingeſchlagen haben, und wenn er nicht unter Gunſt der Umſtände gelebt hätte, würde es mit allem ſeinem ben nichts geweſen ſein. Aber dieſe Gunſt der Umſtände, ſie uch nicht ein Zufall, ſie iſt in der Ordnung der Dinge gegründet. s will ſich offenbaren, in allen Erſcheinungen kommt dem wiß- erigen Verſtande ſeine Nahrung zu; jedes Ding will ſeine Kraft alten und Zeichen ſeines Weſens von ſich geben; der Verſtand cht nur ſich zu rühren um ſich in einer verſtändlichen Welt zu en und nur darin unterſcheidet ſich der erfinderiſche Geiſt von umfruchtbar brütenden Stumpfheit, daß er nicht in die Maſſe orrener Erſcheinungen hinausſtarrt, ſondern aus den verſtändli- Zeichen ihre Bedeutung für das Weſen der Dinge herauszu- ten weiß. Oft und nicht ohne Grund hat man über die klein- n Erklärungsweiſen geſpottet, welche aus geringfügigen Ereig- n, aus dem Schwingen einer Lampe, aus dem Fallen einer el große Entdeckungen haben ableiten wollen; die Erzählungen, he hierüber verbreitet ſind, mögen zu den ſagenhaften Ausſchmü- gen der Geſchichte gehören; ſie ſind in verkehrter Weiſe ge- cht worden, wenn man aus ihnen nachweiſen wollte, wie aus en Beweggründen das Große ſich erklären laſſe; aber auch der e liegt ein Sinn zu Grunde und der anſcheinend kleinliche ll, in der Ordnung der Dinge bedingt er das Größte. Wenn den Zuſammenhang aller Dinge bedenken, ſo werden wir ſagen en, daß auch die kleinſte Veranlaſſung, wenn alles ſonſt ſchon Reife vorbereitet iſt, den Ausſchlag geben kann an ihrer Stelle. ſo werden wir uns der Betrachtung nicht entziehn dürfen, daß edem Orte im Raum und zu jeder Zeit beſtimmte Erſcheinun- eintreten müſſen um dem Gange der Entwicklung, dem Fort- iten im Wiſſen zu dienen und daß hieraus die relativen Be- nungen über Qualität und Quantität der Erſcheinungen zu n abſoluten Werth ſich erheben laſſen. Wenn wir fragen, wo wann eine Erſcheinung eingetreten ſei, ſo giebt die Angabe Verhältniſſes in Raum und Zeit zu andern Erſcheinungen nur vorläufige Auskunft, welche zur Einſicht in die Ordnung der heinungen benutzt werden kann; die genügende Auskunft aber

gewinnen wir, wenn wir angeben können, daß die fragliche Erscheinung dieſe und dieſe Stelle in der Entwicklung der Dinge und in ihrem Fortſchreiten zum Wiſſen einnehme und bezeichne. Dann wiſſen wir nicht allein, daß ſie hier oder dort iſt, ſondern warum ſie hier oder dort eintritt und eintreten muß, damit ſie dieſen oder jenen Fortſchritt fördere, damit Raum und Zeit ſich erfüllen um der Beſtimmung zu dienen, zu welcher die Ordnung des Ganzen in allen ſeinen Theilen iſt. Dies würde die befriedigende Antwort auf alle die Fragen ſein, welche über Raum und Zeit und die Beſchaffenheiten der Erſcheinungen aufgeworfen werden können. Wenn ſie in allen Stücken durchgeführt werden könnte, würde ſie uns Sinn und Bedeutung aller Verhältniſſe in der Welt eröffnen und die Conſtruction der Geſchichte und der Natur zur Einſicht bringen; denn die Beſtrebungen das Empiriſche zu conſtruiren gehen nur auf die teleologiſche Erklärung der Thatſachen aus. Daß wir jetzt noch weit davon entfernt ſind eine ſolche Erklärung geben zu können, bedarf kaum der Bemerkung; wer aber über ſich und ſein Verhältniß zur Welt ſich zu verſtändigen ſtrebt, wird auch nicht verkennen, daß wir Anſätze zur Löſung der in ihr enthaltenen Aufgabe zu machen nicht umhinkönnen.

341. Da wir die Unendlichkeit der Welt nur in ihrem Zweck zu ſuchen haben, dieſer aber weder uns, noch der Geſammtheit der Dinge gegenwärtig iſt, bleibt der Gedanke der unendlichen Welt ein Problem, welches uns beſtändig vorgelegt wird, aber weder in einem gegenwärtigen Denken, noch in einer gegenwärtigen Anſchauung uns dargeſtellt iſt. Hierin liegen die Schwierigkeiten, welche aus dem Gedanken an das Unendliche hervorgehn, indem er uns weder losläßt, noch befriedigung bietet. Er läßt uns die Schranken gewahr werden, in welchen wir uns finden, weil wir über ſie hinausſtreben und das Unendliche ſuchen müſſen (337). Nur im Streben, nur in dem Willen der Vernunft, welcher unſer Denken hervorruft und beherſcht, iſt dieſer Gedanke geſetzt. Er ſtellt uns eine Reihe von Aufgaben, deren Löſung die Vernunft will; ſie gehen durch unſer beſchränktes Denken hindurch und es wird durch ſie genährt und beſtändig in Thätigkeit erhalten. Die Hoffnung auf ihre Löſung dürfen wir nicht aufgeben; ſie wird aber vom Standpunkte der Wiſſenſchaft nur in Ausſicht geſtellt werden können, wenn wir dabei des Principes der Philoſophie,

Forderung der theoretiſchen Vernunft, und des Ausgangs=
nktes für alle unſere Forſchungen, der Erſcheinung, in glei=
r Weiſe uns bewußt bleiben.

342. Die Welt ſoll alle Erſcheinungen begründen und
en ihr Maß geben ihrem Zwecke gemäß; ſie läßt daher
ner ſich keine Erſcheinung zu (331). Daher muß ſie auch
fang und Ende alles Werdens, aller Zeit und alles Rau=
s aus ſich heraus beſtimmen. Ihr Anfang und ihr Ende
in ihr ſelbſt begründet. Sie ſelbſt muß beide ſetzen, weil
Werden eben ihr Werden und ihre Erſcheinung nicht das
oduct eines andern, ſondern ihr eigenes Product ſein ſoll.
ı ihre Erſcheinung nur aus ihrer Thätigkeit abgeleitet wer=
ı kann, muß auch ihr Anfang von ihr geſetzt werden, und
nſo ihr Ende, weil ihr Zweck nur durch ihre That erreicht
rden kann. Mit ihrer erſten Entwicklung beginnt erſt die
t; mit ihrer letzten Entwicklung iſt die Zeit geſchloſſen;
ın vor ihrem Werden war keine Zeit, und wenn ſie gewor=
ı iſt, wozu ſie zu werden beſtimmt war, wird kein Werden
› keine Zeit ſein. In den äußern Verhältniſſen der Dinge,
lche zu ihr gehören, ſind alle Orte des Raumes begründet
› es iſt kein Raum außer ihm zu ſuchen. Indem wir aber
ı Gedanken der unendlichen Geſammtheit der Dinge und
er Erſcheinungen, wie er von der Vernunft gefordert wird,
vollziehn ſuchen, werden wir daran gemahnt, daß wir nur
ı der Mitte der Erſcheinungen unſere Erkenntniſſe ſammeln
› von dieſem Standpunkte unſeres Denkens weder Anfang
ḫ Ende der Dinge und ihrer Erſcheinungen erblicken können.
r in dem wiſſenſchaftlichen Streben nach der Erkenntniß
Ganzen ergeht die Forderung an uns, daß wir beide ſetzen
en, obgleich wir ſie in unſerm gegenwärtigen Denken nicht
:nnen können. Auf die Mitte der Erſcheinungen in unſerm
rſchen angewieſen, haben wir ſie doch als Mitte zu denken,
che nicht ohne Anfang und Ende ſein kann, und demgemäß
ſſen wir nun auch jeden beſondern Gegenſtand auf Anfang
› Ende der Dinge und ihrer Erſcheinungen beziehen.

Der Gedanke an den Anfang der Welt gehört ſchon der alten

Philoſophie an; er wurde immer vorausgeſetzt, wenn man an eine Erklärung der Weltbildung dachte, wenn man ihn dabei auch nur hypothetiſch oder zum Behuf der Lehrweiſe annahm. Er ließ ſich eben nicht vermeiden, wenn man auf einen letzten Grund zurückgehn wollte. Gegen die ſkeptiſchen Annahmen, welche die Entſchung eines letzten Grundes zurückweiſen wollten, hob ihn Platon hervor. Daß Ariſtoteles ihn verſchmähte, geht nur aus dem ſkeptiſchen Beſtandtheilen in der Miſchung ſeiner Philoſophie hervor. Die chriſtliche Philoſophie hat die Lehre vom Anfange der Welt nur dadurch befeſtigt, daß ſie das Dualiſtiſche in den Vorſtellungsweiſen der Alten zu beſeitigen ſtrebte. Sie führte auch den Gedanken des Weltendes in einer reinern Weiſe herbei, als es früher gefaßt worden war. In der alten Philoſophie findet ſich auch wohl die Forderung eines Weltendes ausgeſprochen; aber es wird immer nur als der Anfang einer neuen Periode in der Entwicklung der Welt gedacht. Die ſtoiſche Philoſophie hat dieſen Punkt am ſtärkſten hervortreten laſſen, ſo wie ſich überhaupt in ihr die Forderung in der Welt ein geſchloſſenes Syſtem der Dinge und ihrer Entwicklungen zu ſehen am ſtärkſten ausgedrückt. hat. Daß man in der alten Philoſophie das Weltende doch nur als den Anfang einer neuen Weltbildung anſehen konnte, liegt darin, daß ſie den Dualismus nicht ganz zu überwinden wußte und daher die Hoffnung auf eine endliche Vollendung der Dinge nicht zu nähren wußte. Die räumliche Geſchloſſenheit der Welt hat der alten Philoſophie nicht dieſelben Bedenken erregt, wie die zeitliche Geſchloſſenheit. Man behauptete ſie in den Hauptſyſtemen, wenn auch nicht ohne Beimiſchung des Vorurtheils von der Schönheit und Vollkommenheit der Kugelgeſtalt. Seitdem dies Vorurtheil beſeitigt worden iſt, hat die neuere Philoſophie um ſo größere Mühe gehabt den Gedanken an die unbeſtimmtunendliche Ausdehnung der Welt von ſich abzuwehren. Die unbeſtimmtunendliche Zeit und der unbeſtimmtunendliche Raum können aber nur für Vorſtellungen gelten, welche in das Leere führen. Wenn man auch weder der Zeit noch dem Raume ſein Maß nachweiſen kann, ſo muß doch für beide ein Maß gefordert werden, welches aber von nichts anderm als vom Zwecke der Welt geſetzt werden kann. Die Lehren der chriſtlichen Philoſophie haben gezeigt, daß bei dieſen Unterſuchungen die Fragen nach dem Verhältniſſe der Welt zu Gott ſich einzumiſchen pflegen; ihre Berechtigung wollen wir nicht beſtreiten; man hat ſich aber davor zu hüten ſie nicht voreilig herbeizuziehn; ſonſt kann man zu den Meinungen kommen, welche der Zeit oder dem Raume der Welt von Gott Schranken ſetzen laſſen. Wir müſſen behaupten, daß Anfang und Ende der Welt in ihr ſelbſt liegen; auch unabhängig von ihrem Verhältniſſe zu Gott zu

ht, fordert ihr Begriff, daß er ein in ſich geſchloſſenes Syſtem damit er gedacht werden könne.

343. Der unendliche Zweck der Welt, welcher in der endlichen Geſammtheit ihrer Erſcheinungen von ihr verwirkt werden ſoll, ſetzt voraus, daß die Welt ein unendliches rmögen hat und eine unendliche Kraft entwickelt, indem ſie e Erſcheinungen der Dinge begründet von Anfang bis zu ıde der Zeit und in dem ganzen Umfange aller räumlichen rhältniſſe. Durch dieſe Kraft hält ſie alle Dinge in allen ren Thätigkeiten in Einigkeit zuſammen und beherſcht den uf ihrer Entwicklungen mit unendlicher Machtvollkommenheit, daß nichts ihrer Ordnung und der Uebereinſtimmung oder r Harmonie des Ganzen, wie man geſagt hat, ſich entziehen nn, weil alles dem Zwecke der Welt zugeführt werden muß. ergiebt ſich aber hieraus die Frage, wie mit dieſer unendhen Macht der Welt die Selbſtändigkeit der einzelnen Dinge ıd die Freiheit ihres Lebens beſtehen könne. Es iſt begreiflich, ß an den Gedanken der allgemeinen Ordnung im Laufe r Welt die ſtärkſten Zweifel an der Selbſtändigkeit und eiheit der Dinge ſich angeſchloſſen haben. Sie laufen auf Frage hinaus, wie mit der Wahrheit des Allgemeinen in ner unendlichen Bedeutung die Wahrheit des Beſondern ſich haupten laſſe. Denn daß mit der Selbſtändigkeit und Freiit der einzelnen Dinge auch ihr wahres Sein beſeitigt wern würde, leuchtet ein, wenn man erkannt hat, daß jedem inge nur ſeine freien Thaten in Wahrheit zugerechnet wern können (239). Alle Ausſagen und Urtheile über die einlnen Dinge würden falſch ſein, wenn wir ihnen nicht die egründung der Erſcheinungen beilegen dürften; ſie würden n uns nur als Producte und Erſcheinungen des Allgemeinen geſehn werden können, wenn wir nicht behaupten dürften, ß die unendliche Macht der allgemeinen Weltkraft den einnen Dingen ihre Selbſtändigkeit und die Freiheit ihrer aten geſtattete.

Wir ſtehen hier an einer Reihe von Lehrſätzen, welche eine verbreitete Vorſtellungsweiſe zu bekämpfen haben. Man pflegt

dieſe Vorſtellungsweiſe gewöhnlich mit dem zu unbeſtimmten Namen des Pantheismus zu bezeichnen. Wenn man bei dieſem Namen bleiben will, ſo muß man vor allem zwei Arten des Pantheismus unterſcheiden. Die eine bleibt bei dem Gedanken der Welt ſtehen und glaubt aus der Allmacht der Welt, welche durch keine außer ihr liegende Macht beſchränkt wird, alles Werden erklären zu können, ohne einen höhern Grund dieſer Macht annehmen zu müſſen; die allmächtige Welt ſelbſt ſcheint ihr die göttliche Würde, die Würde des abſoluten Grundes, in Anſpruch nehmen zu dürfen. Die andere bleibt bei dem Gedanken des Abſoluten oder Gottes ſtehen und weiß von dieſem Gedanken der ewigen Wahrheit nicht den Uebergang zu finden zu dem Gedanken der im Werden begriffenen Welt der Dinge. Dieſe Art des Pantheismus hat ſich in den Syſtemen der Immanenz geltend gemacht, welche am unzweideutigſten von den Eleaten und von Spinoza ausgebildet worden ſind. Hegel hat ſie mit Recht Akosmismus genannt. Der akosmiſtiſche Pantheismus liegt hier außer dem Kreiſe unſerer Beurtheilung; erſt ſpäter werden wir ihn unterſuchen können. Im Gegenſatz gegen ihn wird man die andere Art den atheiſtiſchen Pantheismus nennen können, weil er den Uebergang von der Allmacht der Welt zu dem wahren Gott nicht zu finden weiß, ſondern bei dem Gedanken der Weltkraft ſtehen bleibt. Genau genommen würden beide Arten den Namen des Pantheismus nicht verdienen, weil die eine nur Theismus ohne Pan, die andere nur Kosmismus ohne Gott will; aber dies würde auch nur die ſtrenge Conſequenz ihrer Lehrweiſe ſein und zu dieſer Conſequenz können beide nicht gelangen; denn es iſt thörig einen conſequenten Irrthum anzunehmen; von der Wahrheit gezwungen wird vielmehr der Kosmismus zum Theismus und der Theismus zum Kosmismus hinübergezogen und es bildet ſich alsdann ein Gemiſch der Lehrweiſen aus, welches wohl mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet werden kann, indem es zuweilen Gott als die werdende Welt betrachtet, zuweilen die Welt als den ewigen Gott verehrt. Ein ſolches ſich ſelbſt ungetreues Hin- und Herſchwanken bedarf keiner Widerlegung; wohl aber müſſen die Unternehmungen der Kritik unterworfen werden, welche den Verſuch machen entweder atheiſtiſch bei der Welt oder akosmiſtiſch bei Gott ſtehen zu bleiben. Von dieſen haben wir hier die Vorſtellungsweiſe in das Auge zu faſſen, welche die allmächtige Welt als den letzten Grund alles Daſeins betrachtet. Ueber ſie eine Entſcheidung zu faſſen wird uns jedoch erſt nach einer Reihe anderer Ueberlegungen geſtattet ſein. Sie findet ſich ausgebildet in den Lehren des Heraklit, der Stoiker und aller derer, welche die allgemeine Natur oder die allgemeine in beſtändiger Entwicklung begriffene Weltkraft, mit welchem Namen

auch bezeichnet werden möge, als Gott verehren. Im Gegenſatz
en die Syſteme der ewigen Immanenz kann man ſie die Sy=
ne der beſtändigen Evolution nennen. Von einer ewigen Evo=
on oder einem ewigen Weltproceß würde man nur in demſelben
ßbrauche reden, in welchem man das Unbeſtimmte mit dem
ndlichen verwechſelt (333 Anm.); denn der unaufhörliche Zeit=
ſ iſt nicht der Ewigkeit gleichzuſetzen. Die Evolutionsſyſteme
n dem letzten Grunde der Dinge ein Vermögen bei und dem=
äß auch einen Trieb ſich zu entwickeln, weil nur aus einem
jen Vermögen und einem ſolchen Triebe das Werden erklärt
den kann. Dies iſt ihre allgemeinſte Vorausſetzung, welche in
er Form ihrer Geſtaltung umgangen werden kann. Wenn ſie
uf ausgehn das Geſetz der Erſcheinungen zu begreifen, ſo wer=
ſie auch zu der Annahme getrieben, daß die Entwicklung der
heinungen aus dem allgemeinen Vermögen und dem allgemeinen
:be unter einem Geſetze ſtehe, welches in der Natur oder in
Weſen des ſich evolvirenden Grundes liege. Die einzelnen
ge aber und ihre Entwicklungen betrachten ſie nur als vorüber=
nde Erſcheinungen, welche aus der Evolution des Princips ſich
igen, ihr periodiſches Entſtehn und Vergehn haben, ohne in
ıd einer Weiſe darauf Anſpruch machen zu können etwas für
zu bedeuten; denn dem allgemeinen Geſetze des Werdens un=
orfen geben ſie in allen Punkten ihres Verlaufs nur Zeugniß
dem Sein und Walten der ſich entwickelnden Kraft des All=
einen. Dies iſt der Punkt des Evolutionsſyſtems, welcher uns
berührt. Man hat es ſeiner Einfachheit wegen gerühmt, weil
lles auf ein Princip, auf eine Kraft und ein Geſetz zurückführe;
es frägt ſich, ob ſeine Einfachheit auch der Verworrenheit der
jeinungen gewachſen ſei. Unſere frühern Sätze dürfen wir nach
Geſetze des Fortſchreitens im Wiſſen nicht vergeſſen und ſie
nen ſchlecht zu ſeinen Annahmen. Wir müſſen zu bedenken
n, ob wohl die unvollkommenen Weiſen des Denkens, welche
Fortſchreiten zum Wiſſen ſich nicht ableugnen laſſen (107), er=
werden könnten aus einem völlig einfachen, allmächtigen und
jaus unbedingten Grunde; wir haben uns daran zu erinnern,
es zu einer leeren Abſtraction führen würde, wenn wir das
emeine ohne die in ihm umfaßten beſondern Dinge denken
ten (127), und daß die Erſcheinung ſich nur daraus erklären
, daß viele Dinge an einander ſcheinen (202). Alles dies
Bedenken erregen können gegen die vorgeſchlagene Erklärungs=
. Aber die Allmacht der ſich entwickelnden Welt läßt ſich
nicht ableugnen und wir werden daher ſehen müſſen, wie wir
mit unſern frühern Sätzen in Einklang bringen können.

344. Die unendliche Machtvollkommenheit der Welt darf

doch nicht ohne den Zweck gedacht werden, welchen sie h
weil die wissenschaftliche Forschung uns an die teleo
Erklärungsweise verweist (336). Der Gedanke der
schließt daher den Gedanken eines noch zu verwirkl
Zweckes in sich und setzt daher ein Vermögen voraus,
noch nicht zu seiner genügenden Entwicklung gelangt ist.
aber das, was noch nicht zu seiner Entwicklung gelangt
nicht als vollkommen angesehn werden kann, dürfen wir
in dem Gedanken eines allmächtigen Wesens nicht das
kommene in seiner unbedingten Bedeutung ausgedrückt finden,
vielmehr liegt in ihm nur der Gedanke eines Seins, welch
das Vermögen zur Vollkommenheit beiwohnt. Wir haben
daher die allmächtige Welt nur als das Fortschreitende in
Sein und im Wissen betrachten können (340). Als ein solch
Wesen ist sie im Werden begriffen um ihren Zweck zu erreich
hat ihn aber im Verlaufe ihres Werdens noch nicht erreic
und ist zu der Vollkommenheit noch nicht gelangt, welche
das Ziel ihres Strebens angesehn werden soll (338).
dem Begriffe des Vollkommenen in unbedingter Bedeutung
läßt sich der Begriff des Werdens nicht vereinigen, weil jed
Werden ein Sein und eine Vollkommenheit voraussetzt, welch
dem Werdenden noch zuwachsen soll, und deswegen kann auch
die werdende Welt nicht als vollkommen angesehn werden.

Wir dürfen wohl die Folgerungen nicht unberücksichtigt lass
welche aus den hier aufgestellten Sätzen gegen die Allmacht G
tes gezogen werden können. Sie dürfen uns aber auch nicht ir
cken. Die Sätze der Theologie, welche von der Allmacht Got
reden, haben doch wohl schon hinreichend die Ueberzeugung herb
geführt, daß die Prädicate, in welchen man die sogenannten E
genschaften Gottes auszusprechen sucht, nur in einem transcendent
len Sinn genommen werden dürfen und daß namentlich der Ge
danke eines allmächtigen Wesens nicht ausreicht die Vollkommenhe
Gottes zu bezeichnen, daß ihm vielmehr verneinende Bestimmungen
zur Seite treten müssen um das Anstößige in ihm zu entfernen,
Bestimmungen, welche in der That so mächtig sind, daß sie den
Gedanken der Macht in seiner Wurzel angreifen. Gott hat nicht
zu machen; ein jedes Machen setzt ein äußeres Object und eine
Spaltung des Subjects in reflexiver und transitiver Thätigkeit, in

n Vermögen ſich ſelbſt und andere Dinge zu beſtimmen vor=
Daß wir in Gott keine ſolche Spaltung eintreten laſſen,
ir ihm kein Vermögen beilegen dürfen, welches von ſeiner
ichkeit ſich unterſcheiden ließe, werden wir erſt ſpäter erörtern
n; hier haben wir nur dabei zu beharren, daß der Welt,
wir ihr eine Macht im eigentlichen Sinne beilegen ſich ſelbſt
hren Beſonderheiten zu entwickeln und die Entwicklung der
ze zu leiten, eine Beſtimmung zuwächſt, welche die Vollkom=
eit ihres wirklichen Seins ausſchließt. Schon Platon hat
n auch nicht ganz genau, doch für jeden Nachdenkenden hin=
end entwickelt, daß der Begriff des ſchlechthin Vollkommenen
Guten das Werden nicht in ſich aufnehmen könne. Sollte
erden, ſo müßte es entweder beſſer oder ſchlechter werden oder
wechſelnden Vollkommenheiten denſelben Grad der Güte be=
ten. Beſſer aber kann es nicht werden, wenn es das Beſte
ſchlechthin Gute iſt; ſchlechter kann es nicht werden, weil es
einen Keim des Schlechten in ſich tragen müßte und alſo
das ſchlechthin Gute wäre; ebenſo wenig iſt es zuläſſig ihm
elnde Vollkommenheiten zu leihen, deren Verluſt und Gewinn
das Gleichgewicht hielte, weil jeder mögliche Verluſt und jeder
liche Gewinn nur beweiſen würde, daß ihm zu der einen Zeit
s mangele, was die andere Zeit ihm gewähren ſollte. Des=
n iſt jedes Werden und jede Zeit von dem ſchlechthin Voll=
nenen ausgeſchloſſen und nur das ewige Sein kann ihm bei=
t werden. Dieſen Lehrſatz haben wir den Evolutionslehren
genzuſetzen, welche die im Werden begriffene Welt oder die
ndig erzeugende Naturkraft für das Vollkommene oder für
ausgeben möchten. Es wird kaum der Bemerkung bedürfen,
es nur auf einer leeren Abſtraction beruht, wenn man die
zkeit der Welt oder des Naturgeſetzes und vermittelſt ihrer die
kommenheit ihrer Subſtanz behaupten zu können glaubt, wärend
Subſtanz doch als Grund der Veränderungen in der Welt
ſehn wird, d. h. als ein veränderlicher Grund, welcher beſtän=
Neues begründend auch beſtändig ein anderer Grund wird;
den Gedanken des Grundes von dem loszulöſen, was er be=
det, heißt eben nur ihm die Bedeutung des Grundes rauben,
welcher der Sinn ſeines Gedankens beruht.

345. Da wir alles Werden und jede Erſcheinung auf
n vernünftigen Grund, d. h. auf ihren Zweck zurückzuführen
en (35; 336), müſſen wir auch das Werden der Welt als
Zeichen betrachten, welches uns auf ihren Zweck verweiſt.
ß aber dieſer Zweck in der Zukunft liegt und nicht ſogleich

erreicht iſt, muß uns den Beweis abgeben, daß die Kraft der Welt, trotz ihrer Allmacht, unter Hemmungen ſteht. Denn eine ungehemmte Kraft würde ihr Ziel im Augenblicke erreicht haben und mit dem Beginn ihrer Wirkſamkeit am Ende derſelben ſein, d. h. für ſie würde jedes Intervall der Zeit verſchwinden. Die Hemmungen aber, unter welchen wir hiernach die Entwicklung der Welt uns zu denken haben, dürfen nicht als außer ihr ihren Grund habend gedacht werden, weil kein Grund, welcher hemmen könnte, außer der Welt oder der Geſammtheit der Dinge und ihrer Erſcheinungen denkbar iſt. Mithin müſſen wir ſetzen, daß die Welt den Grund ihrer Hemmungen in ſich ſelbſt hat. Dies iſt aber nur denkbar unter der Bedingung, daß wir in der Welt ein Hemmendes und ein Gehemmtes zu unterſcheiden haben, mithin verſchiedene Subjecte, denen verſchiedene und entgegengeſetzte Thätigkeiten in Wahrheit beigelegt werden dürfen. Denn dem hemmenden Subjecte kommt eine Thätigkeit zu, welche als Urſache der Verneinung einer Thätigkeit in dem gehemmten Subjecte anzuſehn werden muß; dem gehemmten Subjecte aber kommt eine Thätigkeit zu, welche durch die hemmende Thätigkeit des erſten Subjects eine Verneinung oder einen Mangel an ſich trägt. Es würde einen Widerſpruch ſetzen, wenn wir beide Subjecte als ein und daſſelbe Subject ſetzen wollten; denn das Subject, welchem die Verneinung widerfährt, kann nicht zugleich die Bejahung deſſen abgeben, was Grund der Verneinung iſt. Beide Subjecte ſind vielmehr in Wechſelwirkung zu denken und in dem Verhältniſſe eines gegenſeitigen Thuns und Leidens. Wir haben alſo eine Spaltung oder Entzweiung der Welt in verſchiedene Subjecte anzunehmen, welche einander gegenſeitig hemmen, aber auch gegenſeitig einander zu ihrer gemeinſchaftlichen Entwicklung anregen, weil für die Vernunft keine Hemmung ohne Erregung iſt (138; vergl. 330).

Die hier vorgetragenen Sätze beſtätigen nur die Weiſe der Erklärung, welche wir früher entwickelt haben. Die Erſcheinung ſetzt Thuendes und Leidendes, Empfindendes und Empfundenes, Ich und Nichtich, eine Verſchiedenheit der Subjecte, welche an

ander ſcheinen und in der Wechſelwirkung ihrer Thätigkeiten ge-
inſchaftlich die Erſcheinung hervorbringen. Daher iſt die Allge-
inheit der Welt nicht ohne die Beſonderheit der vielen Dinge
denken, welche im Allgemeinen ihren Zuſammenhang haben.
hen wir in der Speculation nach der Methode der Deduction
der Einheit der Welt aus, ſo müſſen wir ſagen, daß die Welt
ſpalten muß in eine Vielheit der Dinge; unſere frühere Unter-
ung ging nur den entgegengeſetzten Gang, indem wir in wiſſen-
ftlicher Forſchung von dem perſönlichen Standpunkte unſerer
ahrung aus die Anknüpfungspunkte für unſer Denken feſthaltend
Allgemeinen emporgeführt worden ſind. Die Spaltung der
lt nennen wir aber auch ihre Entzweiung, weil wir außer
nde ſind die Zahl der Dinge zu beſtimmen, in welche die
lt ſich eintheilt, alſo nur angeben können, daß mehr Dinge
, als eins; die Zweiheit vertritt uns daher überhaupt die Menge
Dinge und bezeichnet den Gegenſatz, in welchem die Welt ſich
darſtellen muß, indem wir von unſerm perſönlichen Standpunkt
Innenwelt nnd Außenwelt zu unterſcheiden nicht unterlaſſen
nen. Den Grund dieſer Entzweiung der Welt werden wir in
m Begriff zu ſuchen haben, aber erſt alsdann genügend nach-
ſen können, wenn wir auf ihren letzten Grund vorgedrungen
. Hier genügt es uns die Nothwendigkeit nachgewieſen zu
en ſie anzuerkennen in unſerer Erklärung der Erſcheinung auch
h gegenwärtig, nachdem wir über das Beſondere hinaus zu dem
gemeinen emporgeſtiegen ſind, und dabei feſtzuſetzen, daß ihre
gründung in der Welt ſelbſt liegen müſſe. Dies ſetzt ſich den
nahmen des Dualismus entgegen. Die Hemmung, in der Ent-
ung der Welt begründet, iſt der Grund alles Mangels, alles
bels in der Welt, auch des Böſen, ſobald die Zurechnung der
ätigkeiten einer ſittlichen Schätzung unterworfen werden kann.
e Lehre daher, daß wir den Grund der Hemmung in der Welt
ſt zu ſuchen haben, ſchließt die Annahme aus, daß der Grund
Uebels und des Böſen ein außerweltlicher ſei. Zu dieſer An-
me glaubten die dualiſtiſchen Lehren greifen zu müſſen, welche
Princip des Uebels oder des Böſen als in die Welt eingreifend,
r nicht zu ihr gehörig ſetzen zu müſſen glaubten, um die Hem-
ng in ihr erklären zu können. Sie würden hierin Recht haben,
n im Begriff der Allmacht der Welt nicht ſchon eine Beſchrän-
läge (344). Denn mit Recht iſt behauptet worden, daß die
kommene, unendliche Kraft keinen Widerſtand, keine Retardation
in ihr Angeſtrebten verſtatte und daß, wo keine retardirende
ft vorhanden ſei, die Bahn, welche zum Ziele führen ſoll, in
dlichkleiner, d. h. in keiner Zeit durchlaufen ſein müſſe. Sie
n aber das zuvor Bemerkte überſehn, daß der Begriff der All-

macht ſelbſt eine Beſchränkung in ſich ſchließt und einen Widerſpruch in ſich ſchließen würde, wenn er eine Macht bezeichnen ſollte, welche nicht nur alles, was möglich iſt, ſondern auch das Unmögliche vermag. Eine ſolche Allmacht, welcher auch das Unmögliche möglich iſt, wird geſetzt, wenn man die Allmacht ohne Beſchränkung ſich denkt, weil ſie ſetzen würde, daß alles, was in ihrer Macht oder ihrem Vermögen ſteht, alſo ihr möglich iſt, ihr nicht bloß möglich, ſondern wirklich wäre. Es iſt dies derſelbe Widerſpruch, in welchen auch die Theologen ſich verwickelt haben, wenn ſie die Allmacht Gottes im eigentlichen Sinn behaupten wollten. Unſere Lehre dagegen richtet den Blick auf die Beſchränkung, welche im Begriff der Allmacht liegt. Die allmächtige Welt hat nur das Vermögen zu allem, was ſein kann, iſt aber eben deswegen nicht alles, was ſein kann, ſondern der Wirklichkeit noch nicht theilhaftig, zu welcher ſie noch das Vermögen hat, und ſteht deswegen unter einer Hemmung. Dieſe, wie ſie wirklich in ihr iſt, werden wir nun nicht von einem ihr fremden Principe abzuleiten haben, ſondern ſie iſt zu begreifen als in dem Gedanken der weltlichen Entwicklung liegend. Darauf aber, daß man den Widerſpruch in dem Gedanken einer Allmacht ohne Beſchränkung nicht gewahr wurde, beruht der Irrthum des Dualismus. Daß in dem lebhaften Gefühl des Uebels, in der geringen Hoffnung des kurzſichtigen Menſchen, ja in der Verzweiflung an den Zweck der Vernunft die Meinung ſich geltend machte, daß in der Welt und über die Welt eine Macht herſche, welche dem Guten einen nie völlig zu überwindenden Widerſtand biete, wird bei der Zaghaftigkeit der menſchlichen Natur nicht in Verwunderung ſetzen können. Es gibt nur Zeugniß von der Macht der Vernunft über unſere Gedanken, daß in den dualiſtiſchen Lehren doch das andere Princip, das Princip des Guten, nicht vergeſſen wurde, man vielmehr immer geneigt war ihm eine etwas größere Kraft beizulegen, als dem böſen Princip, damit es allmälig oder wenigſtens periodiſch das Uebel bewältigen könnte. In fortwährender Steigerung hat ſich dieſes Zeugniß verſtärkt, indem die Geſchichte zeigt, daß die phyſoſophiſchen Syſteme immermehr darauf ausgeweſen ſind die Macht des böſen Princips als ſchwach, die Macht des guten Princips als ſtark ſich zu denken. Wenn das böſe Princip anfangs, wie es in ſeinem Begriff zu liegen ſchien, als ein thätiges angeſehn wurde, welches poſitive Werke hervorzubringen vermöchte, ſo wurde das bald ſeine Macht auf einen paſſiven Widerſtand gegen das Gute herabgeſetzt. In dem Gedanken des guten Princips lag es, daß es zweckmäßig bilde und das Ungeordnete an ſeine Ordnung ſo anziehend über alles ſeine Macht zu verbreiten ſuche; anfangs konnte man ſich nun mit dem Gedanken begnügen, daß es nur allmälig

r mehr und mehr die Herrſchaft gewinne und die noch rohen
inungen der Pythagoreer, des Anaxagoras konnten annehmen,
eine noch ungeordnete Materie außer der geordneten Welt be-
en bleibe; es iſt ohne Zweifel ein Fortſchritt in der Beſchrän-
g des Dualismus, wenn Platon und Ariſtoteles ſogleich die
ze Welt von der ordnenden Macht des guten Princips ergreifen
en. Einer gröbern Faſſung des Dualismus gehört es auch an,
anfangs die Meinung herſchte die Materie trage ihre unver-
erlichen Beſchaffenheiten an ſich, wovon die Homöomerien des
axagoras das bekannteſte Beiſpiel ſind, das ordnende Princip
Vernunft habe nur die Macht ſie ſondernd und verbindend zu
alten; ſie mußte einer feinern Faſſung weichen, welche in der
terie ein qualitätloſes Weſen ſah, dazu geeignet ſich jeder Ge-
tung zu fügen. So kam man zu einer Vorſtellungsweiſe, in
cher das zweite, dem Guten entgegengeſetzte Princip faſt zu
chwinden ſchien, weil man ihm jede thätige Kraft, jedes eigene
ſen und jedes der Ordnung ſich entziehende Daſein abgeſprochen
te. Es iſt dies die Lehre, welche am offenſten von Ariſtoteles
geſprochen worden iſt, von der reinen, völlig paſſiven Materie
ihrem Gegenſatz gegen die bildende Form, welche die ganze
lt in Ordnung ſetzt und erhält. In ihr wurde das zweite
incip zu einer reinen Verneinung herabgeſetzt, in das Gebiet des
htſeienden verwieſen; aber dennoch wird man in ihr die Ueber-
ibſel des Dualismus nicht überſehen können. Denn immer
h bleibt die Materie ein Object der bildenden Thätigkeit für
gute Princip; ſie wird gefordert als ein Subject, welches die
ſtimmungen der Form an ſich tragen kann; das gute Princip
int ihrer zu bedürfen, damit es bilden könne, die Form aber
int doch nur als etwas ihr Fremdes an ſie herantreten zu kön-
. Das Bedürfniß aber, welches wirklich zu dieſer Annahme
bt, iſt vielmehr in dem Philoſophen zu ſuchen, welcher ohne
das Werden und die Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge und
ſtände nicht zu erklären weiß. Er bedarf eines retardirenden
incips, eines Grundes für die Uebel, welche er dem guten Prin-
e nicht aufbürden kann. Daher muß er auch dem reinen Nichts
leidenden Materie doch eine rückwirkende Kraft zugeſtehn, im
derſpruch mit ſeinen eigenen Annahmen. So läßt Ariſtoteles
Materielle in den Dingen der Welt als den Grund des Zu-
gen, Ungeordneten, der Misgeſtaltungen, Fehlgriffe und des
weckmäßigen in der Natur beſtehn. Dieſe Folgerungen laſſen
nicht umgehn, wenn man außer der bildenden Kraft noch ein
tes Princip des Werdens annimmt; die Materie, welche der
tkraft fremd bleibt, kann zwar von der überwiegenden Macht
bildenden Kraft in die Ordnung der Welt gezogen werden,

läßt ſich aber, weil ſie ein ihr fremdes Princip iſt, doch nicht ihrem Weſen nach und vollſtändig in die Ordnung des Ganzen aufnehmen. Deswegen iſt jeder Dualismus, welcher zwei Weſen oder Subjecte als letzte Gründe annimmt, als unverträglich mit dem letzten Zwecke des Werdens zu verwerfen. Und nur dieſe Lehrweiſe, welche zwei Principien des Seins ſetzt, ſollte man Dualismus nennen im eigentlichen Sinne des Wortes. Wenn man dagegen auch ſolche Lehren für Dualismus erklärt und als ſolchen beſtreitet, welche verſchiedene Subjecte in der Welt unterſcheiden, ſo kommt man zu Uebertreibungen des Monismus, welche in der Weiſe Hegel's die Verſchiedenheit der Subſtanzen in der Wechſelwirkung aufheben möchten (277 Anm. 2). Die Vielheit der Subjecte und den Gegenſatz unter ihnen können wir in der Welt zur Erklärung der Erſcheinungen nicht entbehren. Es läßt ſich zwar nicht leugnen, daß auch in den Lehren, welche die Welt auf ein Princip zurückführen, Ueberbleibſel des Dualismus ſich erhalten können; wir lernen ſie in den Evolutionstheorien kennen; am deutlichſten treten ſie in der ſtoiſchen Lehre auf; aber im Princip haben ſolche Theorien den Dualismus überwunden und ſie zeigen nur, daß es nicht allein darauf ankommt über den Dualismus zum Monismus ſich zu erheben, ſondern auch durch eine richtige Erkenntniß des oberſten Princips die Irrthümer zu beſeitigen, welche den Grund zu den dualiſtiſchen Erklärungsweiſen abgegeben haben. Dieſer Grund liegt in dem Verſunkenſein unſerer Gedanken in der gegenwärtigen Form unſeres Lebens, in welcher wir nur von einer Hemmung zur andern gelangen, ein Uebel dem andern folgt. Wer dieſe Form des Lebens als die allein mögliche anſieht, kommt von der Nothwendigkeit der Gegenſätze in dieſer Welt nicht los und findet die Form nur im Kampfe mit der Materie, welche als eine fremdartige Macht ihren Widerſtand in unaufhörlicher Folge den Zwecken der Vernunft entgegenſetzt. Es iſt die Hoffnungsloſigkeit auf den Zweck, welche zu der Meinung führt, daß in dieſer Welt das Uebel nicht aufhören könne. Unſere Erklärungsweiſe hält dagegen die Hoffnung auf den Zweck aufrecht, weil er von der Vernunft gefordert wird. In ihr bietet der Gegenſatz zwiſchen den verſchiedenen Subjecten der Erſcheinung die Materie für die wirkſamen Formen dar; ſie kommt weder als eine der Welt fremde Einſchaltung, noch als eine leere Abſtraction in Betracht, ſondern ſie bezeichnet nur die eine Seite der gegenſeitig ſich hemmenden und erregenden, in gleicher Weiſe der Welt angehörigen und ihrer Entwicklung einverleibten Dinge. Jedes von ihnen erweiſt ſich als eine thätige Kraft, welche den Fortgang des Lebens fördert, bietet aber auch die leidende Materie dar, welche durch die Einwirkung anderer Subjecte gebildet werden ſoll; es iſt formend und thätig

es ſich gebildet hat und zur Entwicklung beiträgt; es bietet
eidende Materie dar, ſofern es noch nicht zur Entwicklung
men iſt, ſondern nur im Vermögen geſetzt eine Verneinung
Wirklichkeit an ſich trägt und der Entwicklung harrt, welche
ukommen ſoll. So ſchließt ein jedes Ding der Welt voll-
g und ohne Abzug der Ordnung des Ganzen und ſeiner Zei-
ch an, welche die Ausſicht auf die Verwirklichung des Zweckes
röffnet.

346. Die Nothwendigkeit eine Vielheit der Dinge in
Einheit der Welt anzunehmen ergiebt ſich uns von der
e ihrer gegenſeitigen Abhängigkeit, welche eine Beſchrän-
| und einen Mangel in ihrer Entwicklung in ſich ſchließt
). Es entſpricht dies der Erkenntniß der Dinge von
en ihrer tranſitiven Thätigkeit und in ihrer urſachlichen
indung. Da aber die tranſitive Thätigkeit die reflexive
usſetzt (284) und das gegenſeitige Thun und Leiden der
ge in ihrer Wechſelwirkung nur unter der Bedingung ge-
t werden kann, daß einem jeden Subjecte, welches in ihm
ochten iſt, auch eine eigene freie Thätigkeit zukommt (277),
aben wir nicht allein die gegenſeitige Abhängigkeit, ſondern
Grund derſelben auch die Selbſtändigkeit und Freiheit der
ge anzuerkennen. Jedes von ihnen muß zu der Entwick-
| der Welt das Seine beitragen; was es in poſitiver Weiſe
ie Wechſelwirkung bringt, darf ihm zugerechnet werden als
: freie That und in ihr bewährt es ſeine Selbſtändigkeit.
n kein Ding wäre in der Welt, welches von ſich abhängig
te, ſo würde kein Ding in ihr ſein, welches abhängig ge-
t würde. Die gegenſeitige Bedingtheit der weltlichen
ge in ihren Thätigkeiten ſetzt voraus, daß die weltlichen
ge nicht weniger bedingen und als unbedingte Gründe der
lentwicklung gegen einander ſich erweiſen, indem ein jedes
ihnen angeſehn werden muß als der unbedingte Grund
n, was von ihm in die Erſcheinung geſetzt wird, dadurch
Reihe der Bedingungen begründend und alles andere ſei-
Zwecke unterordnend.

Man iſt gewöhnlich geneigt geweſen die Abhängigkeit und
ränktheit, überhaupt das Negative an den einzelnen Dingen

der Welt vorzugsweiſe und ſtärker hervorzuheben, als ih
Weiſe, von welcher aus ſie als unabhängig, ſelbſtändi
ganze Welt bedingend ſich darſtellen. Der Grund hie
im Gefühl unſerer Abhängigkeit und der Uebel, welche z
Entwicklung unſern Willen aufrufen ſollen. An dieſe
ſchließt ſich die Betrachtung an, wie klein und geringfügig
zelne Ding iſt gegen das große Ganze. Der Blick auf
macht der Welt läßt die Macht überſehn, welche ihren T
kommen muß, wenn das Ganze Macht haben ſoll. Ja
ſich verleitet finden, wenn man auf die große Maſſe der
blickt, dieſe mit der ganzen Welt zu verwechſeln, wodurch
Kleinheit und Geringfügigkeit des einzelnen Dinges zu
Ohnmacht herunterſinkt. Was werden wir vermögen, ſo k
gegen den großen Lauf der Dinge? Durch ihn werden
ſtimmt, haben aber keine Gewalt, welche ihm widerſteh
auf ihn Einfluß üben könnte. Daß dieſe kleinmüthige
dem geſunden Menſchenverſtande, welcher die Freiheit des
ſich nicht nehmen laſſen kann, nicht weniger aber auch
ſophiſchen Betrachtung der Dinge zuwiderlaufe, wird
entgehn können, welcher ſie in folgerichtigem Denken durc
verſucht. Gegen den Lauf der Dinge anzukämpfen verm
freilich nicht; aber mit ihm zu kämpfen und in ſeinem
unſere Kraft geltend zu machen, dazu vermögen wir alles
es erlaubt wäre bei der Zuſammenrechnung der Kräfte,
Lauf der Welt beherſchen, die Kraft eines einzelnen Din
Rechnung zu ſtellen, ſo würden wir hierin weiter und w
ſchreitend auch die Kraft zweier, dreier Dinge u. ſ. w. au
nung ſtellen dürfen und zuletzt zu dem Ergebniß kommen
Kraft jedes einzelnen Dinges wegfallen könnte, d. h. all
Dinge und mithin die ganze Welt wegfallen könnten,
der Abſchluß der Rechnung dadurch verändert würde. Je
nichts über den Lauf der Dinge; kein einzelnes Ding verm
über den Lauf der Dinge und ſo vermag auch die ga
nichts über ihn. Wenn ich nicht wäre und nichts thäte,
würde dadurch nicht anders werden, und ſo würde die
nicht anders werden, wenn alle einzelne Dinge nicht w
nichts thäten, d. h. ſie würde nicht anders werden, wenn
gar nicht wäre. Dies iſt das Ergebniß der Rechnung jen
muths, welcher an der Kraft des Einzelnen verzweifelt. U
achten wir gering, wenn wir es der großen Welt gegenüb
wir kommen dadurch aber nur zu einer abſtracten Auffa
ganzen großen Welt; wenn wir das Ganze wirklich als
faſſen, ſo werden wir ſagen müſſen, daß unſer Ich zu ihm
und erſt den Zuſammenhang des Ganzen abſchließt. Da

als Bedingung des Ganzen dar; ohne daſſelbe würde das
nicht ſein und der Zuſammenhang und mit ihm die Bedeu-
der ganzen Ordnung der Welt wegfallen. In dieſem Lichte
wir jedes einzelne Ding in der Welt zu betrachten; es iſt
räger des Zuſammenhangs; auf ihm beruht die Ordnung und
des Ganzen; von ihm aus ſie zu begreifen iſt die Aufgabe
Denkens in der Erkenntniß eines jeden Dinges und wir
daher auch ſetzen müſſen, daß in jedem einzelnen Dinge das
der Welt als in einem Mikrokosmos ſich darſtellt (302).
welche an einen mechaniſchen Zuſammenhang der Welt ge-
haben, wenn ſie ihn nur als einen vollkommenen Mechanis-
u begreifen ſuchten, in welchem nichts überflüſſig iſt und
usfallendes Glied durch ein anderes erſetzt werden kann,
ſich dieſer Betrachtungsweiſe des Einzelnen am wenigſten
en können. Wenn auch nur der kleinſte Niet aus der Ma-
der Welt wegfallen ſollte, ſo würde die ganze Maſchine da-
außer Wirkſamkeit geſetzt werden und in Trümmer zerfallen.
Vorſtellungsweiſe iſt in ſo weit richtig, als ſie nur den ge-
Zuſammenhang aller Theile und Erſcheinungen der Welt
tet (Vergl. 271 Anm.). Aus ihr ergiebt ſich, daß aus
weckmäßigen Bau jedes einzelnen Gliedes der Welt der Zu-
nhang des Ganzen begriffen werden könnte, wie man aus
eſten eines Kunſtwerkes das Ganze in allen ſeinen Theilen
iſte ſich wiederherzuſtellen vermag. Alle übrige Theile müſſen
Gliede ſich fügen; ſie erſcheinen ſo gebildet, wie ſie in allen
Einzelheiten gebildet ſind, nur zu dem Zwecke dieſem Gliede
nen, daß es in ſeinem Sein und in ſeinen Verrichtungen er-
und gefördert werde; der Zweck des Ganzen ſtellt im Ein-
ſich dar und alle übrige Glieder können gedacht werden als
ch unterordnend, damit es ſeinen Zweck erreiche und in ihm
lgemeine Zweck ſich verwirkliche. So werden wir in der
htung der weltlichen Dinge von dem Gedanken des Allge-
auf den Gedanken des Beſondern zurückgeführt und können
edeutung des erſtern nicht ohne die Bedeutung des letztern

Damit das Ganze ſeine Bedeutung habe, müſſen auch die
ihre Bedeutung behaupten, und damit dem Ganzen nicht
raft geraubt werde, müſſen auch ſeine Glieder ihre Kraft be-
n, denn die Kraft des Ganzen bildet ſich nur aus der Kraft
Theile. Aber nur aus dem zuſammenfaſſenden Gedanken,
r beide Geſichtspunkte, ſowohl vom Ganzen, als auch von
heilen aus, in gleicher Weiſe zu ſichern weiß, bildet ſich die
phiſche Erkenntniß der Welt. Wir werden daher auch bei
Dinge zu beachten haben, wie es einerſeits die übrigen Dinge
ht, andererſeits den übrigen Dingen als dienendes Glied ſich

anſchließt, anderes bedingt und von anderm bedingt wird. Wenn es von dieſer Seite der Nothwendigkeit unterworfen iſt, ſo muß von jener Seite auch die übrige Welt ihm Freiheit, Raum und die nöthige Förderung für ſeine Entwicklung gewähren (Vergl. 295 Anm.).

347. Die Selbſtändigkeit und Freiheit der einzelnen weltlichen Dinge ſpricht ſich für die Wiſſenſchaft am deutlichſten in dem wiſſenſchaftlichen Zwecke ihres Lebens aus. Wenn wir das Wiſſen als den erreichbaren Zweck unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens zu ſetzen haben (340), ſo werden wir auch anerkennen müſſen, daß wir ihn nur durch unſer eigenes freies Denken erreichen können, weil jedes Bewußtſein und mithin auch jedes Wiſſen nur durch einen freien Act vollzogen werden kann (245). Im Wiſſen offenbart ſich uns alles, was wir und was die andern Dinge der Welt ſind, und unſer wirkliches alles nur dadurch, daß wir von ihm wiſſen; daher werden wir behaupten müſſen, daß alles unſer wirkliches Sein in unſern freien Thaten ſeinen Grund hat; wir können uns nichts anderes in Wahrheit zurechnen als unſere freien Thaten und die Wirklichkeit unſeres Weſens haben wir nur als das Werk unſeres freien Lebens zu betrachten (257). Daſſelbe gilt von allen übrigen Dingen; auch ihnen offenbart ſich alles nur in ihrem Bewußtſein und wird um ſo mehr alles das ihrige, je mehr ſie daſſelbe in ihrem Wiſſen ſich aneignen; daher hat ihr wirkliches Weſen ſeinen Grund nur in ihren freien Thaten und was ſie wahrhaft ſind, müſſen ſie ſelbſt ſetzen. Ohne das freie Denken, in welchem das Wiſſen ſich vollziehn ſoll, würde im Vermögen der Welt alles verborgen bleiben; nur in dem Wiſſen, welches die einzelnen weltlichen Dinge ſetzen, vollzieht ſich die Offenbarung aller Wahrheit in der Welt, und was alles Wiſſen nur vom Wiſſenden gedacht und gewußt wird, ſo iſt jedes Ding der Welt der Grund aller Wahrheit, welche in ihm offenbar wird.

348. Jedes Wiſſen aber vollzieht ſich in einem beſtimmten Subject, und wie es hindurchgehn muß durch das Denken, ſetzt es ein vom Subject verſchiedenes Object voraus (111). Daher kann auch die Offenbarung und Verwirklichung deſſen

as in der Welt angelegt iſt, davon nicht losgeſprochen wer-
en, daß ſie an verſchiedene Weſen ſich vertheilt. Ein jedes
on dieſen Weſen muß für ſich ſein Wiſſen durch ſein eigenes
)enken gewinnen, dabei aber auch vorausſetzen, daß die übri-
en Weſen der Welt nicht bloß als Erſcheinungen in ihm vor-
ommen, ſondern ihre Wahrheit für ſich, d. h. in ihrem eigenen
ewußtſein und Denken haben. Auf dieſem Selbſtbewußtſein,
welchem einem jeden Dinge ſeine Wahrheit ſich offenbart,
eruht die Abſonderung der Dinge, durch welche ein jedes von
nen ſein eigenes Sein und ſeine Selbſtändigkeit hat; denn
n jedes muß ſich ſelbſt in ſeinen freien Thaten anſchauen
203) und in dieſer Anſchauung ihrer ſelbſt ſind alle Dinge
n einander abgeſondert, weil ein jedes ſie für ſich hat,
chlechthin in ſeinem Innern. Daher werden wir auch in der
eiſe, wie das Wiſſen in der Welt werden muß, ſich anſchlie-
nd an die Selbſterkenntniß der einzelnen Dinge, welche ſich
bſt als Subjecte ihres Wiſſens und andere Dinge als Ob-
cte ihres Denkens ſetzen, den Grund erblicken müſſen, warum
r Zweck der Welt nur in ſelbſtändigen, ſich im Unterſchied
n einander erkennenden Weſen verwirklicht werden kann.
ie Welt muß ſich ſelbſt in ihrer Entwicklung offenbaren, was
ihr angelegt iſt, indem ſie ſich ſelbſt in Subject und Ob-
ct des Erkennens ſpaltet und beide, Subject und Object, ein
es für ſich als Subjecte ihres eigenen Wiſſens ſich ſetzen.

349. Das Wiſſen jedes einzelnen Dinges muß ſich an
m eigene Bedingungen anſchließen, weil ſein Subject und
in Object ein anderes iſt, als das Subject und das Object
nes jeden der übrigen Dinge. Daher ſtellt ſich die Erſchei-
ung allen Dingen in verſchiedener Weiſe dar, einem jeden
ch dem Maße und der Eigenthümlichkeit ſeiner Reizbarkeit
d ſeiner Aufmerkſamkeit (142), und ſo wie für ein jedes
ner Eigenthümlichkeit gemäß die Erſcheinung als Anknü-
ungspunkt für die Forſchung in verſchiedener Weiſe gegeben
, ſo wird es auch ſeine beſondern Wege in der Erkenntniß
r Wahrheit einſchlagen müſſen. Daher muß auch das Wiſ-
, welches aus der Forſchung ſich erzeugen ſoll, für jedes
rkennende Subject eine perſönliche Eigenthümlichkeit an ſich

tragen. So wird jeder durch den Gang ſeiner ihm eigenthümlichen Erfahrungen gewitzigt und die Wege, in welchen wir zur Wiſſenſchaft gelangen, ſind für alle verſchieden. Wir haben hierin den Grund gefunden, warum jedes Ding einen eigenen Charakter hat und an das allgemeingültige Bewußtſein des Verſtandes das eigenthümliche Bewußtſein des Gemüths ſich anſchließt (263). Von jedem werden wir daher auch ſagen müſſen, daß es in ſeinem eigenthümlichen Lebensgange das Sein und die Wahrheit der Welt anders ſich aneignet, als jedes andere Ding. Den perſönlichen Standpunkt in unſerer Erkenntniß können wir daher nicht aufgeben, ſondern nur in Einklang ſetzen mit dem allgemeingültigen Wiſſen, dem Zwecke der Wiſſenſchaft, welchen ein jedes Subject in ſeinem Streben nach Erkenntniß anzuerkennen hat. Dies geſchieht dadurch, daß wir dieſelbe Wahrheit als Ziel für alle ſetzen, obgleich ſie von allen in einer perſönlichen Weiſe ergriffen wird. Aber ſelbſt in der Erreichung des Zwecks, des allgemeingültigen Wiſſens, wird das eigenthümliche Bewußtſein von dem Entwicklungsgange, in welchem er von einer jeden Perſon gewonnen worden iſt, nicht verloren gehn, weil er nur ergriffen werden kann als ein Ergebniß in Folge der frühern Lebensacte, in welchen der Verſtand des Erkennenden zur Reife gediehen iſt, und durch das eigene Denken des einzelnen Subjects, in welchem es das Wiſſen in Beſitz nimmt und ſeine Perſon aneignet. Daher haben wir die Unvergänglichkeit der einzelnen Subjecte in der Welt zu behaupten. Durch alle die Mittel des Lebens behaupten ſie ihren individuellen Charakter und auch im Zwecke der Welt geht er ihnen nicht verloren.

Unſere Sätze ſtreiten gegen alle die Annahmen, welche es als möglich angeſehn haben, daß die lebendigen Subjecte, die einzelnen Träger der Weltentwicklung, durch den Tod oder durch irgend eine andere Kataſtrophe aufhören könnten zu ſein und zu leben. Mit einem nicht ganz paſſenden Namen hat man den Inhalt unſerer Behauptungen die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele genannt; denn das Weſen dieſer Lehre geht nicht darauf der Seele, ſondern der Perſon oder dem lebendigen Subjecte ihre Unvergänglichkeit zu ſichern. Die Seele ſah man nur als unvergänglich an, weil ſie

s unabtrennbar vom Leben gedacht wurde. Es muß daher auch s irrig angesehn werden, wenn man den Beweis für die soge- nnte Unsterblichkeit, welche besser und allgemeiner Unvergänglich- it genannt wird, von dem Begriffe der Seele zu entnehmen dachte. uch glaubte man ja die thierischen Seelen für sterblich ansehn zu rfen, während man der menschlichen oder vernünftigen Seele den orzug der Unsterblichkeit zuschrieb. Dies gehört den particulari- ischen Lehrweisen an, welche wir schon in der Freiheitslehre ha- n bestreiten müssen (239 Anm.). Wir dürfen den Menschen der seine Seele nicht als ein Wesen betrachten, welches wie eine npassende Einschaltung in der Welt den allgemeinen logischen und etaphysischen Gesetzen für die wahren Substanzen oder Subjecte r Erscheinungen sich entziehen könnte. Wir dürfen auch nicht die ele, welche zwar unsichtbar und für die äußern Sinne nicht wahr- hmbar, aber doch ein Empfindliches und dem innern Sinn Er- einendes ist, den Gesetzen der Erscheinung überheben und gegen e Vergänglichkeit werden wir nur die übersinnlichen Gründe der scheinung für gesichert halten dürfen. Das Unvergängliche wer- n wir daher nur unter den Substanzen oder Subjecten der Er- einung zu suchen haben. Mit Recht hat daher auch Kant in nen Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele darauf ver- esen, daß der Beweis für sie nur aus dem Begriff der Substanz rde gezogen werden können. Seinem Zweifel jedoch, ob dieser griff zum Beweise genüge, werden wir nicht beistimmen können, il er nur aus der skeptischen Richtung seiner Lehre hervorgeht. m liegt die Meinung zu Grunde, als hätten die Gesetze des rstandes, weil sie nur für den menschlichen Verstand gälten, keine gemeingültige Bedeutung. Wir haben dagegen gesehn, daß sie s der Forderung der theoretischen Vernunft fließen und deswegen bedingte Gültigkeit in Anspruch nehmen. Daher dürfen wir wohl geben, daß sie auf die Erfahrung angewendet werden sollen, aber cht allein, wie Kant meint, auf die Erfahrung des irdischen Le- ns der Menschen, welches mit dem Tode endet. Für alle un- e Gedanken ist der Grundsatz festzuhalten, daß die Substanz in n Wechsel der Erscheinungen beharrt und nicht vergehn kann, elcher Art auch der Wechsel sein möge. Selbst die Materiali- n, die entschiedensten Gegner der Lehre von der Unsterblichkeit endiger Wesen, haben diesem Grundsatze gehuldigt, indem sie e Materie oder die Materien als die unvergänglichen Träger der scheinungen betrachteten. Wenn nun gesagt werden dürfte, daß e todte Materie, sei es in ihrer Einheit oder in der Vielheit der ome, die wahre Substanz wäre, welche zur Erklärung der Er- heinung genügte, so würde man von einem unvergänglichen Le- n der Substanzen absehn müssen. Aber unsere Untersuchungen

liegt [illegible] in den lebendigen Dingen in natürlicher Zeit
keine Hemmung und keine Reihenfolge von Hemmunge
tig ſtörend ſie auch periodiſch in das Leben eingreifen
zu bewirken im Stande iſt, daß Geſchehenes ungeſcheh
das Ding, welchem es geſchehen iſt, oder daß eine
wicklung des Lebens eingetretene Subſtanz der Folge
gangenen Lebens ſich beraubt und ſich zurückgeſetzt
Standpunkt der Unentwickeltheit, von welchem ſie beim
res Lebens ausging. Haben wir nun unſer Ich, be
einzelnen Menſchen als eine ſolche lebendige Subſtan
ten, welche im Laufe ihrer Thätigkeiten ihre Kraft zu
Grade der Entwicklung gebracht hat, ſo werden wir
befürchten haben, daß dieſe Kraft verloren gehn werde,
Laufe der künftigen Zeiten wird ſie, von den Umſtän
oder gefördert, immer von neuem als das ſich bewähr
in den frühern Zeiten geworden iſt. Der Tod, wel
lebendigen Dinge ſterben ſehen, mag uns ein großes
legen, aber ein unauflösliches Räthſel darf der Ver
nicht erblicken, wenn er nicht verzweifeln ſoll an ſich ſ
ches unauflösliches Räthſel aber würden wir in ihm
wenn er, in Widerſpruch mit den Geſetzen der Subſtan
des und der Folge und der Wechſelwirkung, der natürli
lung der Dinge ein plötzliches Ende ſetzte. Von al
zen müſſen wir ihr unaufhörliches Beſtehn behaupten
ſtanz des Menſchen kann uns nur als das Beiſpiel g
uns zunächſt liegt und am unzweideutigſten uns eine
ſtändige, in freien Lebensacten ſich bewährende Sub
bigt. Von ihm, wie von jeder andern vermeinten S
den wir ſagen müſſen, daß ſein Untergang, wenn er ſ
nur beweiſen würde, daß er nicht eine wahre Subſt
nur eine lange dauernde Erſcheinung geweſen wäre.
welche wir vorgebracht haben für die Unvergänglich

wiederholen nur, was wir ſchon immer bei der Entwick-
c Geſetze unſeres Denkens im Sinn tragen mußten; wir
aur zu bezeugen, daß ſie auch in der Erkenntniß des Allge-
, in dem Gedanken an das große Ganze der Welt, ihre
icht verlieren. Wir haben aber in dieſer Beziehung unſere
gegen die Meinungen der Evolutionslehre oder des atheiſti-
antheismus zu vertheidigen, welche ſich weit verbreitet und
r praktiſchen Richtung auch da ſich geltend gemacht haben,
ſt andere Grundſätze herſchen. Die Evolutionslehre betrach-
beſondere Subſtanzen der Welt in Wahrheit nur als lange
e Erſcheinungen. Die Unſterblichkeitslehre kann ſie nur in
beſchränkten Sinne gelten laſſen. Ihrer Annahme nach ſind
inge nur Producte des Allgemeinen, welche eine Zeit lang
hrt werden, zuletzt aber in das Allgemeine zurückkehren und
Untergang finden. Wenn daher auch die Stoiker die Frei-
d Selbſtändigkeit ſittlicher Individuen zu vertheidigen ſuch-
konnten ſie doch ihre Unſterblichkeit nur in einem beſchränk-
nn und durch willkürliche Annahmen behaupten, indem ſie
nöthigt ſahen alles in dem vollendeten Zweck des vollkom-
Lebens, der Weltverbrennung, wie ſie ſagten, oder der Wie-
gung aller Dinge, in das oberſte Princip des Lebens oder
lgemeine ſich auflöſen zu laſſen. Nur den ſittlichen Indi-
welche zur Freiheit des vernünftigen Lebens ſich erhoben
meinten ſie eine längere Dauer verſprechen zu können, als
rigen Erſcheinungsformen des einzelnen Lebens, welche ihren
ng im Tode fänden. Die ſtarken Seelen, die Weiſen, nah-
an, könnten auch der Gewalt des Todes widerſtehn. In
ehrweiſe nimmt die Unſterblichkeit einen ariſtokratiſchen Cha-
an; ſie wird den Beſten vorbehalten. Es iſt noch immer
ußer der Zeit gegen dieſen Particularismus in der Unſterb-
lehre Einſpruch einzulegen, weil auch neuere Philoſophen
riffen haben. Fichte hat ſich zu ihm bekannt. Nur darin
er weiter gehen zu dürfen, als die Stoiker, daß er den
r ſittlichen Idee ergriffenen Individuen ein Leben durch alle
hindurch verſprach, weil er die Ewigkeit der ſittlichen Idee
s aus ihr hervorgehenden Lebens vorausſetzte und deswegen
ie Folge der Welten ihm nur die untergeordnete Bedeutung
erioden der allgemeinen Weltentwicklung annahm. Die ari-
ſche Deutung der Unſterblichkeitslehre blieb aber dabei be-
ſo wie auch die allgemeinen Grundſätze, welche den Indivi-
och nur geſtatteten Offenbarungen des Allgemeinen und ſei-
ecks in einer fortlaufenden Reihe von Entwicklungen zu ſein
ur fortdauernde Mittel für dieſen Zweck abzugeben. Dieſe
hat von praktiſcher Seite viele Beiſtimmung ſich erworben,

weil ſie einem Hauptübel der Zeit und ihrer Lehren, d
ſucht, auf das kräftigſte entgegenzuarbeiten ſchien; die S.
welche alles auf das Allgemeine zurückführen, ſchienen die
ſucht von Grund aus zu beſeitigen, indem ſie keinem
Dinge geſtatteten ſeinen eigenen Zweck feſtzuhalten; es wu
jedem gefordert, daß es nur dem Allgemeinen dienen und
Zwecke ſich ſelbſt opfern ſollte. In dieſem Sinn hat m
natürliche Verlangen der Dinge nach ihrer Selbſterhaltung
Selbſtentwicklung und die daran ſich anſchließende Hoffnung
die Unſterblichkeit der Perſon als einen Ausfluß der Selbſtſucht be
ſtreiten zu müſſen geglaubt. Dieſen praktiſchen Geſichtspunkt wird
man aber doch nur in Anſchluß an die allgemeinen Grundſätze der
Wiſſenſchaft durchführen können und dieſe führen zu einem andern
Ergebniſſe, welches den Streit gegen die Selbſtſucht nicht zurück
weiſen, aber ergänzen ſoll. Das Handeln hat es mit dem Zusam
menhange der Dinge zu thun; es gehört der tranſitiven Thätigkeit
an, welche die urſachliche Verbindung und als deren Grund das
Allgemeine vorausſetzt; aber man darf über das allgemeine Band
und den allgemeinen Zweck der Dinge nicht vergeſſen, daß die
tranſitive Thätigkeit auf der reflexiven beruht und daß dieſe nicht
geſtattet die Individuen nur als Mittel des Allgemeinen zu betrach
ten. Von dieſem Geſichtspunkte aus wird man erkennen müſſen,
daß von einer Aufopferung ſeiner ſelbſt für das Allgemeine im
ſtrengen Sinne des Wortes keine Rede ſein könne. Denn jede
Aufopferung ſeiner ſelbſt wird nur als eine That des Individuums,
welches ſich opfert, angeſehn werden können und in jeder That ſetzt
ſich das thätige Individuum ſelbſt in ſeiner Thätigkeit und in ſei
nem Leben; daher kann man wohl ſeine beſondern Wünſche, ſeine
liebſten Beſtrebungen, ſeine Stellung und ſein Leben in irgend ei
ner Gemeinſchaft der Mitlebenden, ſei es auf dieſer Erde oder
ſonſt wo, höhern Zwecken aufopfern, aber ſich ſelbſt und ſein Le
ben und ſein Daſein in der Welt überhaupt kann niemand auf
opfern, weil er in ſeiner aufopfernden That ſich ſelbſt, ſein Leben
und ſein Daſein von neuem ſetzt. Wenn wir für das Beſte des
Allgemeinen arbeiten, ſo arbeiten wir nicht minder für uns, welche
wir zum Allgemeinen gehören; in ſeiner Arbeit iſt unſere Arbeit
und indem wir unſer Werk vollziehn, müſſen wir unſer Sein und
Leben behaupten. Vor dem Vorwurfe der Selbſtſucht wird jedes
Individuum geſichert ſein, welches nichts weiter will, als daß in
ſeiner Wirkſamkeit für das Allgemeine auch ſeine That beſtehen
bleibe und in ihr ſein Leben und ſein Heil. Daß dieſes Leben
der einzelnen Dinge eingeſchloſſen ſei in dem Leben des Allgemei
nen, darauf weiſt uns die reflexive Thätigkeit hin, welche nicht dem
handelnden Leben angehört, aber es begründet und eben deswegen

Der Lehre von der Unſterblichkeit der Individuen vorzugs=
: das reflexive Leben und auf das Bewußtſein, das Werk
riven Lebens, Gewicht gelegt werden müſſen. Das Sein
Fortdauer der einzelnen Dinge würden nicht ſein, wenn
ge nicht für ſich, d. h. ihrer ſich bewußt wären. Dieſes
ein müſſen wir in allen Subſtanzen, welche in das Leben
en ſind, als den Grund aller ihrer Thätigkeiten ſetzen, auch
es nicht anſchaulich uns nachweiſen können; anzunehmen,
wieder vergehen könnte, ſo wie es entſtanden wäre, das
ıichts anderes heißen, als ſetzen, daß dieſes ganze Schau=
r Welt in nichts ſich auflöſen könnte; denn mit dem Weg=
Bewußtſeins würde auch das Sein für niemanden vorhan=
ı. Man hat aber gemeint, das Bewußtſein könnte für die
ı Dinge wegfallen, indem es für das Allgemeine bliebe;
ıan auch in der Erfahrung ein ſolches Bewußtſein des All=
n, welches nicht den einzelnen Dingen beiwohnte, nicht nach=
ı wußte, ſo ſchien es doch nicht undenkbar, daß alles Be=
ı der einzelnen Dinge zuletzt in ein allgemeines Bewußtſein
enflöſſe, von welchem die einzelnen Dinge nichts hätten,
ganze Welt alles. Dieſer Annahme folgt die Evolutions=
in ihrem Gedanken an die Vollendung der Weltentwicklung
Auflöſung aller Dinge. Ihr widerſetzt ſich aber der Ge=
ıer reflexiven Thätigkeit und ihrer Ergebniſſe in ihrem letz=
ıcke. Denn von der reflexiven Thätigkeit haben wir zu=
mmer nur ein Bewußtſein deſſelben Subjects zu erwarten,
ſie ſetzt. Wenn ich denke oder fühle, ſo iſt es mein Ge=
nd mein Gefühl, mein Bewußtſein, was von mir in Wirk=
geſetzt wird. Da das Subject des Bewußtſeins, wie wir
en, eingeſtandenermaßen ein Individuum iſt, ſo iſt auch die
Folge der reflexiven That nur für das Individuum. Daß
ı gewonnene Bewußtſein nachher ſich mittheilt und zu einem
nen Gute gedeiht, wird als ein weiterer Erfolg deſſelben
ı werden können; aber der weitere Erfolg darf die nächſte
ıicht aufheben; denn das Fortſchreiten in der Verwirklichung
ıecks ſetzt die Fortdauer des früher Gewonnenen voraus.
ıem Subjecte, welches aufhörte zu ſein, würde ein Theil
ıwußtſeins und des Wiſſens abſterben, ſein Bewußtſein und
iſſen, und wenn alle beſondere Subjecte der Welt aufhör=
ſein, ſo würde damit auch alles bisher gewonnene Bewußt=
ı Wiſſen verloren gegangen ſein. Denn zunächſt kann jeder
ı Bewußtſein und ſein Wiſſen ſchaffen und der Fortſchritt,
er in der Verwirklichung des Weltzwecks bringen ſoll, be=
ſich zunächſt auf ſein Weſen; wenn ſein Weſen aufhörte zu
würde damit die Grundlage der fortſchreitenden Entwicklung

aufgehoben ſein. Wenn wir alsdann ein jeder unſern Theil Wiſſens zu dem Geſammtgute der Wiſſenſchaft beitragen in Mittheilung des in uns Gewonnenen, ſo verlieren wir dad nichts von dem Unſern. Ebenſo wenig als wir unſer Heil Heile des Ganzen opfern können, weil das Heil des Ganzen ohne unſer Heil ſein kann, ebenſo wenig können wir unſer und Bewußtſein hingeben an das Wiſſen und Bewußtſein des zen, weil es eine leere Abſtraction iſt dieſes ohne jenes zu d Indem wir vielmehr zu dem Gemeingute der allgemeinen Er niß beiſteuern, lernen wir nur uns ſelbſt erkennen in unſern hältniſſen zu der übrigen Welt, mehr und mehr unſer Be entwickelnd und mehr und mehr angeregt durch die Entwic der übrigen Dinge; wir eröffnen unſer Inneres den andern Di gen und empfangen von ihnen die gleiche Mittheilung; die E kenntniſſe gleichen ſich aus, indem vor allen Dingen dieſelbe Wel ſich entfaltet; aber ein jedes Individuum bewahrt in ſich die Fol gen ſeiner Thaten, ſeiner Reflectionen, welche in den eigenthüm lichen Bahnen ſeines Lebens in eigenthümlicher Weiſe ſich geſtalt haben. So wird der Blick des wiſſenſchaftlichen Geiſtes auf den allgemeinen Zweck der Wiſſenſchaft uns das ſicherſte Pfand biete für unſere Hoffnungen auf das ewige Leben unſerer Perſon. Die Beſtimmung unſerer Vernunft, ſo wie ſie dem allgemeinen Zweck der Welt ſich unterordnet, kann doch dieſen eben nur dadurch be treiben, daß ſie ihre eigene Vollendung ſucht, damit das Einzelne dem Ganzen ſich gewachſen zeige; in ſich muß jedes Ding zuerſt ſich entwickeln, in ſich zum Sein und Bewußtſein gelangen, um alsdann auch den übrigen offenbaren zu können, was in ihm liegt, um gleicher Weiſe auch die Offenbarungen der übrigen empfangen und verſtehen zu können. Weil aber das allgemeine Wiſſen nur in den einzelnen wiſſenden Subjecten werden und gewußt werden kann, müſſen auch die einzelnen Subjecte in dem Zwecke der gan zen Welt ſich behaupten. Durch ihr Selbſtbewußtſein, durch die Selbſtanſchauung, welche ein jedes wiſſende Subject von ſich hat, ſind alle Dinge für ſich und von einander unterſchieden und dieſer Unterſchied hört nicht auf zu beſtehn, wenn auch das Bewußtſein der Dinge ſich erweitert und zuletzt die Summe alles Bewußtſeins in jedem Einzelnen ſich vollziehn ſoll, weil ein jedes Bewußtſein nur von dem in Anſpruch genommen werden kann, welcher es in Acte ſeiner freien Reflection vollzogen hat.

350. Weil die Philoſophie die empiriſchen Bedingungen für die Entwicklung der Wiſſenſchaft nicht in ſich aufnehmen kann (42), muß ſie es aufgeben die eigenthümlichen Wege, in welchen das Bewußtſein und Erkennen jedes einzelnen Sub-

ich ausbildet, in ihren Lehren auseinanderzuſetzen. Sie
r das allgemeine Geſetz zu erforſchen, an welches alle
te ſich halten müſſen in ihrer eigenthümlichen Bahn.
wird darauf zu dringen ſein, daß ſie alle in Gemein-
nit einander den Zweck der Welt verwirklichen ſollen.
keinem von ihnen wird es verſtattet ſein ſeinen Zweck
ür ſich zu ſuchen, ſondern ſo wie alle in Wechſelwir-
ıit einander ihre Selbſtändigkeit mehr und mehr gewin-
len, ſo hat auch ein jedes von ihnen zu erwarten, daß
igen Dinge ſeinen Beſtrebungen entgegenkommen und
ſen offenbaren, damit es ſelbſt daſſelbe begreifen könne;
ſt aber muß auch ebenſo ſein Weſen entwickeln und in
'cheinung treten laſſen, damit es den andern Dingen
ar werde. So kann ein jedes Ding ſeinen Zweck, die
tniß aller Wahrheit, nur gewinnen, indem alle Dinge
Zweck, die Verwirklichung ihres Weſens, gewinnen.
liegt das Mittel zu erkennen, daß die beſondern Wege,
:lchen die einzelnen Dinge nach ihrem Zwecke ſtreben,
m allgemeinen Gange der Weltentwicklung in Einklang

Denn alle Dinge ſtreben hiernach nach demſelben
daß in ihnen und in allen übrigen in die Erſcheinung
ıd offenbar werde, was in ihrem Vermögen liegt. Wenn
ıch die Philoſophie den eigenthümlichen Gang, in wel-
ie einzelnen Subjecte ſich ihrer bewußt werden, ihre Er-
ſſe und Ueberzeugungen ſich ausbilden, nicht zu erfor-
ermag, ſo muß ſie denſelben doch anerkennen nicht al-
s einen nothwendigen, ſondern auch als einen heilſa-
weil er dem Zwecke der Welt und mithin auch ihrem
Zwecke entgegenarbeitet. Die Ueberzeugungen, welche
lmälig gewinnen, ſchließen ſich an unſere perſönlichen
ungen an; ſie geſtalten ſich uns in der überſinnlichen
uung unſerer freien Thaten (254); obgleich die Philo-
dieſen eigenthümlichen Bahnen, in welchen unſer Be-
in allmälig zur Reife gelangt, in ihren allgemeinen Leh-
ht zu folgen vermag, darf ſie doch mit ihnen nicht in
pruch ſich verſetzen, ſondern muß in ihnen die Bedin-
ı ſehen, unter welchen ihre eigene Entwicklung ſteht,

aufgehoben ſein. Wenn wir alsdann ein jeder unſern Theil
Wiſſens zu dem Geſammtgute der Wiſſenſchaft beitragen in
Mittheilung des in uns Gewonnenen, ſo verlieren wir da
nichts von dem Unſern. Ebenſo wenig als wir unſer Heil
Heile des Ganzen opfern können, weil das Heil des Ganzen
ohne unſer Heil ſein kann, ebenſo wenig können wir unſer
und Bewußtſein hingeben an das Wiſſen und Bewußtſein des
zen, weil es eine leere Abſtraction iſt dieſes ohne jenes zu
Indem wir vielmehr zu dem Gemeingute der allgemeinen
niß beiſteuern, lernen wir nur uns ſelbſt erkennen in unſerm
hältniſſen zu der übrigen Welt, mehr und mehr unſer Verm
entwickelnd und mehr und mehr angeregt durch die Entwick
der übrigen Dinge; wir eröffnen unſer Inneres den andern
gen und empfangen von ihnen die gleiche Mittheilung; ih
kenntniſſe gleichen ſich aus, indem vor allen Dingen dieſelbe
ſich entfaltet; aber ein jedes Individuum bewahrt in ſich die
gen ſeiner Thaten, ſeiner Reflectionen, welche in den eigen
lichen Bahnen ſeines Lebens in eigenthümlicher Weiſe ſich
haben. So wird der Blick des wiſſenſchaftlichen Geiſtes auf
allgemeinen Zweck der Wiſſenſchaft uns das ſicherſte Pfand
für unſere Hoffnungen auf das ewige Leben unſerer Perſon.
Beſtimmung unſerer Vernunft, ſo wie ſie dem allgemeinen
der Welt ſich unterordnet, kann doch dieſen eben nur dadurch
treiben, daß ſie ihre eigene Vollendung ſucht, damit das
dem Ganzen ſich gewachſen zeige; in ſich muß jedes Ding
ſich entwickeln, in ſich zum Sein und Bewußtſein gelangen,
alsdann auch den übrigen offenbaren zu können, was in ihm
um gleicher Weiſe auch die Offenbarungen der übrigen empfangen
und verſtehen zu können. Weil aber das allgemeine Wiſſen
in den einzelnen wiſſenden Subjecten werden und gewußt werden
kann, müſſen auch die einzelnen Subjecte in dem Zwecke der
zen Welt ſich behaupten. Durch ihr Selbſtbewußtſein, durch
Selbſtanſchauung, welche ein jedes wiſſende Subject von ſich
ſind alle Dinge für ſich und von einander unterſchieden und
Unterſchied hört nicht auf zu beſtehn, wenn auch das Bewußtſein
der Dinge ſich erweitert und zuletzt die Summe alles Bewußtſeins
in jedem Einzelnen ſich vollziehn ſoll, weil ein jedes Bewußtſein
nur von dem in Anſpruch genommen werden kann, welcher es in
Acte ſeiner freien Reflection vollzogen hat.

350. Weil die Philoſophie die empiriſchen Bedingungen
für die Entwicklung der Wiſſenſchaft nicht in ſich aufnehmen
kann (42), muß ſie es aufgeben die eigenthümlichen Wege, in
welchen das Bewußtſein und Erkennen jedes einzelnen Sub-

ſich ausbildet, in ihren Lehren auseinanderzuſetzen. Sie
ur das allgemeine Geſetz zu erforſchen, an welches alle
ete ſich halten müſſen in ihrer eigenthümlichen Bahn.
:i wird darauf zu dringen ſein, daß ſie alle in Gemein=
mit einander den Zweck der Welt verwirklichen ſollen.
keinem von ihnen wird es verſtattet ſein ſeinen Zweck
für ſich zu ſuchen, ſondern ſo wie alle in Wechſelwir=
mit einander ihre Selbſtändigkeit mehr und mehr gewin=
ollen, ſo hat auch ein jedes von ihnen zu erwarten, daß
rigen Dinge ſeinen Beſtrebungen entgegenkommen und
eſen offenbaren, damit es ſelbſt daſſelbe begreifen könne;
bſt aber muß auch ebenſo ſein Weſen entwickeln und in
rſcheinung treten laſſen, damit es den andern Dingen
ıbar werde. So kann ein jedes Ding ſeinen Zweck, die
ntniß aller Wahrheit, nur gewinnen, indem alle Dinge
Zweck, die Verwirklichung ihres Weſens, gewinnen.
ı liegt das Mittel zu erkennen, daß die beſondern Wege,
welchen die einzelnen Dinge nach ihrem Zwecke ſtreben,
em allgemeinen Gange der Weltentwicklung in Einklang
. Denn alle Dinge ſtreben hiernach nach demſelben
e, daß in ihnen und in allen übrigen in die Erſcheinung
ınd offenbar werde, was in ihrem Vermögen liegt. Wenn
auch die Philoſophie den eigenthümlichen Gang, in wel=
die einzelnen Subjecte ſich ihrer bewußt werden, ihre Er=
niſſe und Ueberzeugungen ſich ausbilden, nicht zu erfor=
vermag, ſo muß ſie denſelben doch anerkennen nicht al=
als einen nothwendigen, ſondern auch als einen heilſa=
weil er dem Zwecke der Welt und mithin auch ihrem
:n Zwecke entgegenarbeitet. Die Ueberzeugungen, welche
ıllmälig gewinnen, ſchließen ſich an unſere perſönlichen
rungen an; ſie geſtalten ſich uns in der überſinnlichen
auung unſerer freien Thaten (254); obgleich die Philo=
: dieſen eigenthümlichen Bahnen, in welchen unſer Be=
ein allmälig zur Reife gelangt, in ihren allgemeinen Leh=
icht zu folgen vermag, darf ſie doch mit ihnen nicht in
rſpruch ſich verſetzen, ſondern muß in ihnen die Bedin=
:n ſehen, unter welchen ihre eigene Entwicklung ſteht,

weil ihre Verwirklichung in der Welt nur in einzelnen Perſonen ſich vollziehn kann. Wenn dieſe nicht die Reife ihres freien Nachdenkens in der Bahn ihres eigenthümlichen Lebens gewonnen, wenn ſie ihre perſönlichen Ueberzeugungen nicht ausgebildet hätten, geſtützt auf ihre beſondern Erfahrungen, ſo würde auch keine Philoſophie in allgemeiner Lehrweiſe ſich abſchließen können.

Man wird hierin die Gründe erkennen, welche uns antreiben müſſen die Uebereinſtimmung der Forderungen der Philoſophie mit den Forderungen des Gemüths zu ſuchen (263 Anm.). Eine Wiſſenſchaft, welche nicht in Einklang ſtände mit der Perſönlichkeit des Wiſſenden würde nur eine unſichere Haltung haben können. Ueber den allgemeinen Gang, welchen die Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Syſtems erſtrebt, werden wir nicht vergeſſen dürfen, daß ſie doch nur im freien Denken der Perſon ſich bilden kann. Hierin erinnert uns die Lehre, daß auch die Erkenntniß der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätze auf der intellectuellen Anſchauung der freien That in unſerm Denken beruht (254 Anm.). So iſt es mit allen unſern wahren Gedanken; wo ſie nicht getragen werden durch die Reife des perſönlichen Lebens, bleiben alle allgemeine Lehren nur eine oberflächliche Anregung, eine Ueberlieferung, welche keine Wurzel ſchlagen kann, ſondern nur Worte und Zeichen bietet; ſie können zum Nachdenken auffordern, ihnen mangelt aber der freie Act des eingehenden Verſtändniſſes. Unſere wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen müſſen ihren Halt in der Energie unſeres Charakters finden. An unſere perſönlichen Erfahrungen muß er ſich bilden; die Stärke ſeines Willens muß ihre Ergebniſſe behaupten gegen alle Störungen, welche zwieſpältige Begehrungen in unſer Leben zu bringen pflegen; unter den Lockungen des Scheins muß die Kraft des Willens die wahren Unterſcheidungen und die Sammlung des Geiſtes zu betreiben wiſſen, ohne welche keine Entſcheidung in der gleichmäßigen Bahn ſicherer Forſchung durchzuführen iſt. Iſt es nun ſo, daß alle allgemeine Lehren einem jeden nur in dem Maße zur Ueberzeugung reifen, in welchem er ſie von ſeinem perſönlichen Leben unterſtützt ſieht, ſo werden ſie auch mit ſeinem Gemüthe zuſammenwachſen müſſen um eine rechte Begründung der Wiſſenſchaft zu geben. Die Erkenntniß der Wahrheit muß uns eine Herzensangelegenheit werden, wir müſſen ihr unſere Liebe zuwenden, unſere ganze Perſon an ſie ſetzen können, wenn ſie mit uns eins werden und in einem geſunden Gedeihen in uns wachſen ſoll. Bleibt dagegen der wiſſenſchaftliche Gedanke in Zwieſpalt mit unſern perſönlichen Ueberzeugungen und Neigungen, ſo wird er

höchſtens als ein halbes Eigenthum von uns flüchtig gehegt werden können und als etwas uns Angebildetes, halb Fremdartiges uns vorübergehend beſchäftigen. Was wir ſo ſagen müſſen von dem Verhältniſſe der Wiſſenſchaft zu den einzelnen Forſchenden, gilt auch nicht minder von ihrem Verhältniſſe zu der größern Geſammtheit, in welcher die Wiſſenſchaft als ein Gemeingut ſich entwickeln ſoll. Soll ein Volk mit Erfolg der Herd wiſſenſchaftlicher Werke werden, ſo werden ſeine Neigungen, ſeine Geſchichte, ſeine künſtleriſche, geſellige, religiöſe Bildung dazu ſtimmen müſſen. Auch von religiöſen Gemeinſchaften iſt daſſelbe zu ſagen. Keine Philoſophie gedeiht ohne die Philoſophen, welche ihre Perſönlichkeit, ihre nationale, ihre künſtleriſche und religiöſe Bildung in ihr Denken legen. Ihre wiſſenſchaftlichen Gedanken von dieſer eigenthümlichen Grundlage ablöſen, das würde heißen ihnen ihr Leben entziehn. So wie Platon nur eine Platoniſche, Ariſtoteles nur eine Ariſtoteliſche, ſo konnten auch beide nur eine Griechiſche Philoſophie ausbilden. Es müßte ſchlimm mit unſerer neuern Philoſophie beſtellt ſein, wenn ſie nicht mit unſern neuern politiſchen, geſellſchaftlichen, religiöſen Intereſſen verwachſen ſein ſollte. Jeder Denker iſt von ſeinem Leben, von ſeiner ſittlichen Gemeinſchaft, von der Bildung ſeiner Zeit abhängig. Es iſt eine Thorheit die Philoſophie und die Wiſſenſchaft überhaupt von dieſer Verbindung mit den übrigen Mächten des Lebens freiſprechen zu wollen, gleichſam als wäre ſie die allein Freie unter allen den übrigen Sklaven. Man würde auch wohl ſchwerlich zu dieſer Thorheit ſich haben fortreißen laſſen, wenn nicht die Furcht geweſen wäre, daß ſie die Freiheit ihres Denkens verlieren möchte, wenn ſie Rückſichten nimmt auf andere Bildungselemente unſeres Lebens. Man wird ſich nicht verhehlen können, daß die übrigen Zweige unſeres vernünftigen Lebens Störungen in unſer wiſſenſchaftliches Forſchen bringen können, und gegen ſie haben wir die Freiheit unſeres Denkens zu vertheidigen; aber man wird auch ebenſo wenig überſehen dürfen, daß nicht alles, was außerhalb der Wiſſenſchaft liegt, nur dem Vorurtheil und krankhaften Auswüchſen des Lebens angehört; wenn wir von ſolchen Auswüchſen Gefahr für das freie Denken der Wiſſenſchaft zu beſorgen haben, ſo dürfen wir dagegen auch Förderungen unſerer Erkenntniß von der Seite geſunder Entwicklungen erwarten, welche dem praktiſchen Leben, dem Staate, der Kunſt, der Religion angehören. Die Freiheit beſteht nicht in der Willkür, in der Abſonderung und Zerriſſenheit des Lebens. Beſonders die Eingriffe des Staates und der Kirche in die Bewegungen der Wiſſenſchaft ſind ein Gegenſtand der Furcht geweſen, jene, weil ſie mit der ſtärkſten äußern Macht wirken, dieſe, weil ſie am meiſten die Tiefen unſeres Gemüths aufregen und mit den allgemeinſten

wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen ſich zu thun machen. Wenn ſie mit der Beſchränktheit eines einſeitigen Verſtändniſſes nur ihren Beweggründe der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ihre Bahnen vorzeichnen wollen, wenn ſie die eigenen Beweggründe der Wiſſenſchaft nicht gelten laſſen, dann wird es Zeit ſein ihren Anmaßungen entgegenzutreten; aber man wird dies für ein Unglück zu halten haben, welches auf eine geheime Krankheit in der Gemeinſchaft der Menſchen deutet, und das Uebel wird nicht dadurch zu heilen ſein, daß man nur eben ſo einſeitig auf die Unabhängigkeit der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſich ſteift, die Rechnungen des freien Denkens in ſich abſchließt, ſondern man wird darauf zu ſinnen haben, wie man den geſtörten Einklang unter den verſchiedenen Bahnen des vernünftigen Lebens wiederherſtellen könne. Wir leben in einem großen Kreiſe von Ueberzeugungen, welcher ſich allmälig gebildet hat in der Ueberlieferung von Jahrtauſenden; es iſt daraus eine allgemeine Meinung erwachſen, welche zwar in den mannigfaltigſten Abweichungen nach den entgegengeſetzteſten Richtungen ſich ausſprechen kann, aber dennoch eine Gleichartigkeit der Beweggründe noch immer erkennen läßt; in ihr mögen wir den Kern unſers Glaubens finden; er iſt nicht erſtarrt und keiner Fortbildung fähig; die Formen, in welchen er ausgeſprochen worden, können nicht für den lauterſten und unzweideutigſten Ausdruck der Wahrheit gelten; die Weiſe, wie über ſie und ihre Auslegung geſtritten wird, kann uns nur davon überzeugen, daß der Glaube an ſie ernſtlich gemeint iſt, aber auch nur eine bewegliche Geſtalt gewonnen hat. Dieſer Glaube hat eine Ahnung des Göttlichen, aber das Weltliche läßt ihn nicht gleichgültig; an alle unſere geſellſchaftlichen Verhältniſſe legt er den Maßſtab ſeiner ſittlichen Beurtheilung; er iſt aus den Erfahrungen, aus den Offenbarungen der Welt erwachſen, wie ſie ſeit den Anfängen der Geſchichte ſich erwieſen haben; die Anſchauungen des Freien in unſern Thaten, das Gewiſſen der Einzelnen, wie das allgemeine Gewiſſen haben ihren Beitrag zu ihm geliefert; was wir göttliche Offenbarungen zu nennen pflegen, iſt auch nur in weltlichen Erſcheinungen uns zu Theil geworden und bezeichnet nur den tiefſten Kern der Zeichen, an welche unſere Verſtändigung über die Welt am leichteſten und lichtſten ſich anſchließt. Haben wir nun uns in der Mitte eines ſolchen Glaubens zu erblicken, in ihm erzogen, von ihm genährt mit allen denen, mit welchen wir in Gemeinſchaft unſere Zwecke betreiben ſollen, in ihm das allgemeinſte Mittel der Verſtändigung findend, durch welches wir mit Andern in mittheilenden Verkehr über die höchſten Intereſſen unſeres Lebens treten können; haben wir in ihm die Ergebniſſe der Bildungsſtufe zu ſehn, auf welcher im Allgemeinen unſere Zeit ſteht, ſo würde es ein thörigter Freund

, wenn wir einen ſolchen Schatz von uns ſtoßen wollten. Die
ngel des Glaubens, wie er verbreitet iſt, treffen doch nur ſeine
herige Entwicklung; denn in ihm haben wir noch eine viel tie-
e Entwicklungsfähigkeit zu ahnen und nur die Beſchränktheit de-
dürfen wir tadeln, welche ihn auf der Stufe ſeiner gegenwär-
en Mangelhaftigkeit feſthalten möchten; die Vorurtheile, welche
ihn ſich angeſetzt haben, dürfen wir beſtreiten; ſie können uns
r nicht berechtigen ihn ſelbſt anzugreifen, als wenn ſolche Vor-
theile ihm weſentlich wären und nicht von ihm ausgeſchieden wer-
n könnten. Es iſt wahr, dieſer allgemeine Glaube unſerer Bil-
ngsſtufe iſt nur ein mittlerer Durchſchnitt der Ergebniſſe der
lturgeſchichte und die Geiſter, welche den Reichthum wiſſenſchaft-
her Forſchung zu ſeinem höchſten Gipfel hinanzutreiben bemüht
d, mögen ſich wohl rühmen über dieſen mittlern Durchſchnitt
ausgekommen zu ſein; aber wenn ſie im Vertrauen auf ihre
here Einſicht glauben ſollten eine Religion der Weiſen zu be-
en, welche ſie von dem Glauben der Menge entbinden könnte,
würde uns ſehr bange werden müſſen um dieſen Traum ihrer
isheit. Es iſt nicht nur gefährlich ſich klüger zu dünken als
Menge der Mitlebenden; ſondern es iſt auch thörig ſich über
e Menge im Allgemeinen zu erheben, da man gewiß ſein kann
Ganzen ſeines Lebens mit ihr denken und handeln zu müſſen
den Ueberzeugungen, in dem Glauben, welcher ſie bewegt.
rauf beruht denn dieſer Unterſchied zwiſchen der Weisheit der
enſchaftlich Gebildeten und zwiſchen der Thorheit der Menge?
n darf ſicher ſein, daß er von denen am höchſten wird ange-
gen werden, welche am einſeitigſten in irgend einem Fache des
ens Auszeichnung gewonnen zu haben oder gewinnen zu kön-
überzeugt ſind. Sie blicken ſtolz auf die übrigen herab und
en von ihrer Virtuoſität aus das Ganze reformiren zu können
zu ſollen. Auch die Philoſophie iſt von dieſer Einſeitigkeit
t frei geblieben; ſie wird zu ihr geführt, wenn ſie die Erfah-
en des Lebens verſchmäht, wenn ſie mit ihren Abſtractionen
t alle Wahrheit erſchöpfen zu können und ſich der Einſicht
eht, daß ihre Lehren nur dazu dienen ſollen in Gemeinſchaft
allen übrigen Bildungsmitteln die wiſſenſchaftliche Meinung
egründen, zu größerer Sicherheit zu führen und durch ſie hin-
das Wiſſen in ſeiner Vollendung vorzubereiten. Wir werden
den Virtuoſitäten in einzelnen Fächern und in der Philoſo-
das Recht und das Verdienſt nicht abſtreiten die allgemeine
zeugung von ihrer Vermiſchung mit Vorurtheilen zu befreien
ihre weitere Ausbildung auch in poſitiver Weiſe zu betreiben,
n ſie neue Elemente der allgemeinen Bildung zuführen; aber
n ſie dazu ſich verleiten laſſen die allgemeine Ueberzeugung in

ihren Grundlagen zu ſtören, weil ſie in einzelnen Punkten über ſie hinausgekommen ſind, ſo können wir dies nur als eine Verirrung beklagen, deren Nachtheile weniger den feſtgewurzelten Glauben, als ſeine Gegner treffen werden. Niemand wird ſich doch in Wahrheit der Bildungsſtufe ſeiner Zeit und ihren Ueberzeugungen entziehen können; nur in Eintracht mit ihr kann jedem ſein Wiſſen gedeihen für ihn ſelbſt und für ſeine Zeitgenoſſen, auch für die Zukunft, welche in dem rechten Verſtändniß der Gegenwart die ſichere Grundlage für ihre weitere Fortſchritte finden ſoll.

351. Obgleich die Entwicklung des Wiſſens nur in den einzelnen Subjecte ſich vollzieht, ſoll ſie doch nicht allein für das einzelne Subject, ſondern eine gemeinſchaftliche Sache der denkenden Subjecte und mithin der ganzen Welt ſein. In eine ſolche ſtellt ſie ſich dar, indem ſie nicht nur die Offenbarung unſeres Ich, ſondern die Offenbarung der ganzen Welt uns verſpricht. Wir fordern daher, daß die übrigen Dinge ſich uns mittheilen und daß auch wir ihnen mittheilen, was in uns an Wiſſen ſich entwickelt hat (158). Das ganze Werden der Welt verläuft daher in einer Kette von Erſcheinungen oder Zeichen, in welchen die Dinge immer mehr ihr Innres oder das in ihnen bisher verborgene Weſen ſich eröffnen. Die allgemeine Mittheilung aber, ſo wie ſie durch Zeichen in der Wechſelwirkung der Dinge geſchieht, ſo gehört ſie der tranſitiven Thätigkeit an und dem praktiſchen Leben und wir dürfen daher auch das praktiſche Leben nicht abhalten wollen in das theoretiſche Leben einzugreifen. Vielmehr können wir den Zweck des theoretiſchen Lebens nur unter der Bedingung erfüllt zu ſehen hoffen, daß auch der Zweck des praktiſchen Lebens ſich erfüllt. Wenn daher auch in der Ausbildung der Wiſſenſchaft eine Scheidung zwiſchen dem praktiſchen und dem theoretiſchen Denken eintreten muß, damit dieſes ſich reinige von einſtweilig gefaßten Meinungen (13), ſo muß doch dieſe Scheidung ſelbſt nur als eine einſtweilige angeſehn werden, in dem Zwecke aber, auf welchen beide zuletzt hinauslaufen, müſſen die Erfolge ihrer Beſtrebung ſich vereinigen, und indem wir theoretiſch darauf ausgehn müſſen alle Dinge der Welt in ihrem ganzen Weſen zu begreifen, müſſen wir auch praktiſch

ihin ſtreben, daß ſie ihr ganzes Weſen entwickeln und wir
aſer ganzes Weſen ihnen darlegen. Das praktiſche Leben
rdert nun zwar den Gegenſatz unter den Dingen, aber doch
ineswegeS daß ſie in ihrem Sein gegen einander ausſchließend
h verhalten; denn es beſteht nur aus einer Reihe von Ver-
ichen dem verborgenen Weſen der Dinge ſeine Geheimniſſe
i entlocken (279) und alle Dinge unterhalten es nur in ihrer
Bechſelwirkung unter einander, in welcher ſie eins in das
nnere des andern einzudringen und ihr Sein ſich gegenſeitig
itzutheilen bemüht ſind.

352. Die Spaltung der Welt in verſchiedene Subjecte
iegt im Weſen der Welt und kann daher nicht aufhören zu
tin, wärend doch die Entwicklung der Welt darauf ausgeht
urch die Mittheilung des Seins die Beſchränkungen der
)inge aufzuheben, in welche ſie durch ihre Abſonderung von
nander ſich verſetzt ſehen. Eine Außgleichung der Hemmun-
:n, in welchen die verſchiedenen Subjecte der Welt ſich ein-
ider entgegenſetzen und beſchränken, wird durch ihr theoreti-
es und praktiſches Leben bezweckt, und der Zweck der ganzen
elt kann nur darin geſucht werden, daß dieſe Ausgleichung
Ukommen gelingt, alle Hemmungen zur Erregung ausſchla-
n und alles ſich allen mittheilt, jedes Subject aber die Mit-
:ilungen der übrigen Subjecte in ſich empfängt und bewahrt.
)n theoretiſcher Seite erblicken wir alle Dinge der Welt in
iem Beſtreben eine immer größere Gemeinſchaft des Wiſſens
gewinnen; in ihrer praktiſchen Wechſelwirkung ſtreben ſie
ander gegenſeitig ihre Thätigkeiten zu entlocken; in ihrem
nzen Leben ſteigert ſich ihnen beſtändig die Wirklichkeit ihres
eſens, und was ſie für ſich gewinnen in ihrem ſelbſtändigen
:in, theilen ſie auch beſtändig wieder einander mit. Dabei
)t ein jedes Subject ſeinen eigenen Gang, weil es in der
echſelwirkung eine andere Rolle zu ſpielen hat, als ein jedes
)ere, und indem es dem Zwecke des Ganzen dient, betreibt
ſeinen eigenen Zweck und bewahrt ſeine Selbſtändigkeit,
il es in ſeinem Wiſſen die Werke der übrigen Dinge ſich
eignet und die Welt in ſeinem eigenen Bewußtſein darſtellt,
e es mit der eigenthümlichen Folge ſeiner Lebenserfahrungen

verwachſen iſt. Kein wiſſendes Subject ſchließt das Wiſſen der andern Subjecte von ſich aus, obgleich es daſſelbe nur in ſich ſelbſt trägt; aber auch andere Subjecte beraubt es nicht derſelben Fülle des Wiſſens, welche es in ſich hegt, weil es in demſelben Maße mittheilt, in welchem es empfängt. Hierauf beruht der Einklang der Welt in ihren Entwicklungen. Er iſt gegründet in der Gemeinſchaft der Güter, welche wir in unſerm vernünftigen Leben zu bezwecken haben, bei der Verſchiedenheit der Mittel, durch welche ſie erworben werden. Durch verſchiedene Mittel gehen alle Dinge hindurch; in ihnen ſchließen ſie von einander ſich aus, wärend ſie im Zwecke ſich vereinen und ihn als ein Gemeingut in gleicher Weiſe ſich aneignen.

In unſern frühern Unterſuchungen haben wir ſchon in verſchiedener Beziehung dem Satze des Spinoza, **omnis determinatio est negatio**, widerſprechen müſſen (215; 235; 264). Seinen letzten Grund hat er in der Verwechslung des Beſtimmtunendlichen mit dem Unbeſtimmtunendlichen. Wenn wir das Wahre nur in der Entwicklung der weltlichen Dinge ſich offenbaren ſehen, wenn wir darauf dringen müſſen, daß die Wirklichkeit der Dinge nur aus ihrem unbeſtimmten Vermögen heraus ſich erzeugt, ſo ſehen wir in eine unbeſtimmte Reihe von Beſtimmungen uns verwickelt, in welchen das Sein immer reicher und reicher ſich geſtaltet und jede neue Beſtimmung nur eine neue Form und einen neuen Gehalt des Lebens bringt. Haben wir hierauf unſern Blick geheftet, ſo können wir uns nur darüber wundern, daß die Determinationen nur Verneinungen bringen ſollen; da wir vielmehr erfahren, daß wir im Fortſchreiten unſeres Lebens uns immer weiter determiniren und dadurch immer reicher an poſitivem Gewinn werden. Aber freilich, wenn man meint, daß urſprünglich das Unbeſtimmtunendliche iſt, und einſieht, daß wir durch alle unſere Beſtimmungen der Wahrheit des Unbeſtimmtunendlichen um nichts näher kommen (338 Anm.), ſo können uns alle die Früchte unſerer Selbſtbeſtimmungen nur als Verneinungen des Wahren erſcheinen. Dies heißt jedoch nur der Wahrheit der weltlichen Entwicklungen und dem Fortſchreiten im Wiſſen entſagen. Wer ſich der Fortſchritte in ſeinem Leben bewußt iſt, wird in der Folge ſeiner Selbſtbeſtimmungen, ſeiner Entſchlüſſe nichts als poſitiven Gewinn ſehen; ſeine einzelnen Thaten ſtören die Einheit ſeines allgemeinen Weſens nicht; in ihren Unterſchieden bewahren ſie ſich und geben ſeinem wirklichen Weſen nur ſeine Fülle; ihre Beſonderheit bleibt in der Summe ſeiner ew

benen Fertigkeiten und wenn er ſich zu ſammeln weiß, kann er
ſeine Fertigkeiten zu einem Geſammtergebniſſe zuſammenziehn
2; 255). So wie aber die Beſonderheiten im Leben der ein-
en Dinge keine Verneinung und Beſchränkung in ſich ſchließen
ſen, ſo werden auch die Beſonderheiten, durch welche die ein-
en Dinge gegenſeitig zu determiniren ſind, nicht zu dem irrigen
luſſe uns verführen dürfen, daß ſie den einzelnen Dingen nur
beſchränktes Sein geſtatteten. Wenn freilich die einzelnen
ge nicht in einander ſich ſchicken könnten, wenn ſie einander
en und beſchränken müßten in ihrem Leben, ſo würde dem nicht
zuweichen ſein, daß ein jedes in ſeiner Art und ſeinem Charak-
eine Verneinung, einen Mangel des Seins nothwendig in ſich
ieße. Aber der allgemeine Zweck der weltlichen Dinge fordert
mehr ihre Uebereinſtimmung unter einander, er fordert die Ver-
klichung alles Seins und alles Erkennens (340), und wenn je-
einzelne Ding dem Ganzen dienen muß, ſo muß auch nicht
iger das Ganze dem Zwecke jedes einzelnen dienen (346), ſo
in dem Verhältniſſe des Beſondern zum Ganzen nichts Be-
nkendes für jenes liegen kann. Daß jedes Glied der Welt
: beſondere Gattung, Art und ſeinen eigenthümlichen Charakter
verhindert es doch nicht in ſeiner Weiſe und ſeinem eigenthüm-
n Lebensgange alles ſich zu vergegenwärtigen und anzueignen,
in der Welt vergeht. Ein jedes Ding iſt eine Welt, ein
rokosmos (302). In jedem Verſtande kann ſich die Reihe
Entwicklungen der ganzen Welt darſtellen (264) und jedes
g kann daher die Werke der Welt für ſich gewinnen. Hieran
nert uns die Gemeinſchaft der Güter, welche bei aller Verſchie-
eit in dem Gebrauch der Mittel ſich behaupten ſoll. Nicht
richtig hat man zeitliche und ewige, weltliche oder materielle
geiſtige Güter unterſchieden; unter dieſen unklaren oder nur
paſſenden Bezeichnungsweiſen verbirgt ſich nur der richtige
rſchied zwiſchen Gütern und Mitteln. Daß zeitliche oder ver-
gliche Güter nur Mittel ſein können um etwas anderes zu er-
en, liegt in ihrem Gedanken. Eben ſo wenig wird beſtritten
den können, daß die Materie, der Stoff für unſere Werke, nur
ein Mittel uns dienen könne, und alſo, ſoweit noch etwas
terielles und weiter zu Bildendes uns vorliegt, ſoweit auch nur
Mittel vorhanden iſt, welches für ein noch zu gewinnendes
benutzt werden ſoll. Nicht mit demſelben Rechte würde man
weltliche Güter in die Claſſe der Mittel werfen; denn daß
wahre Güter in der Welt uns fehlen ſollten, darf nicht be-
ptet werden, wenn wir anzunehmen haben, daß wir unſern
ck oder das Gute allmälig erreichen und wirklich ergreifen
n. Daß mit Unrecht das Geiſtige dem Materiellen entgegen-

geſetzt werde, iſt ſchon früher gezeigt worden (135 Anm.; 311). Nur das Vernünftige, d. h. das Zweckmäßige, iſt als das wahre Gut anzuſehn; dies liegt im Gedanken des wahren Gutes oder des Zwecks. Aber auch unter den unvollkommenen Bezeichnungsweiſen, mit welchen man den Unterſchied zwiſchen Zweck und Mittel auszudrücken ſuchte, konnten die wahren Beweggründe, welche in ihm liegen, nicht gänzlich verkannt werden, und es war dem wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkte, von welchem man ausgehn mußte, nur entſprechend, daß man zunächſt an die Güter des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich hielt um über den Unterſchied zwiſchen wahren und ſcheinbaren Gütern ſich zurecht zu finden. Unter dem Namen der ewigen und geiſtigen Güter zeichnete man wenigſtens die Güter der Wiſſenſchaft aus, welche zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit zu einem ſichern geiſtigen Beſitze uns führen ſollten. Daß ſolche Güter von den Mitteln unſeres Lebens in weſentlichen Punkten ſich unterſchieden, konnte nicht leicht verkannt werden. Einer der auffallendſten Unterſchiede aber iſt, daß jene Güter Gemeingüter ſind, während die Mittel zu einem ausſchließenden Eigenthum führen. Von dieſen Gütern, welche nur als Mittel ihren Werth haben, vom Beſitz des Geldes, eines Reichthums an äußern Mitteln, der körperlichen Kräfte, der Ehre, der Herrſchaft über Andere, muß man bemerken, daß der Beſitz des Einen den Andern vom Beſitz ausſchließt, der Gewinn des Einen wohl ſogar den Verluſt des Andern herbeiführt. Jeder ſieht ſich daher genöthigt in ihrem Beſitz und Gebrauch ſein Eigenthum zu ſichern und gegen das Eigenthum Anderer abzuſchließen. In ſolchen Sachen ſchließt die Determination eines jeden eine Negation in ſich. Aber anders iſt es mit den Gütern der Wiſſenſchaft. Wenn ich mein Geld einem Andern überlaſſe, ſo hört es auf das meinige zu ſein; wenn ich aber einem andern meine Wiſſenſchaft mittheile, ſo bleibt ſie noch immer mein. Wenn ſich die Macht eines Andern mehrt, ſo muß ich befürchten, daß meine Macht geſchmälert werde; wenn aber die Wiſſenſchaft eines Andern wächſt, ſo darf ich hoffen, daß auch mir eine Erweiterung meiner Erkenntniß dadurch zukommen werde. Auf dieſem Gebiete des wiſſenſchaftlichen Lebens bildet ſich alſo eine wahre Gemeinſchaft der Güter aus. Und ſollte es nicht ebenſo mit allen Gütern des vernünftigen Lebens ſein? Die Sittlichkeit meiner Genoſſen, ſie raubt mir nichts von meiner Sittlichkeit; ſie dient mir zum Beiſpiel; ſie ermuntert mich in ihren Willen einzugehn, und wenn ich ihn erkannt habe als übereinſtimmend mit den Zwecken, welche ich betreiben ſoll, ſo wird ihr Wille der meine und die Gemeinſchaft der ſittlichen Güter iſt unter uns hergeſtellt. Auch erſtreckt ſie ſich unter Vorausſetzung einer ſolchen ſittlichen Entwicklung ſelbſt über die Güter, welche wir als Mittel zu ihr

achten pflegen. Denn es wird eben nichts austragen, ob der eichthum oder die Macht in meiner Hand iſt und von mir ver- endet wird, wenn dieſe Mittel nur verwendet werden zu den wecken, welche ich im Sinne des Gemeinguts will. So dürfen ir hoffen, daß die Theilung der Arbeiten, in welcher wir leben ıd welche eine nothwendige Folge der Entzweiung der Welt iſt, ch kein Hinderniß abgiebt für die Erreichung des gemeinſamen wecks aller Dinge. Alles wahre Sein der Dinge beſteht nur in r Verwirklichung ihres Weſens; mein vernünftiger Wille in Be- ehung auf ſie kann nur darauf gerichtet ſein aus ihrem Vermö- en ihre Wirklichkeit zu ziehn; mein vernünftiger Wille wird daher ch immer mit ihrem wahren Sein in Einklang ſtehn. Daß ihr ahres Sein ſich mehre, muß ich wollen, weil ihr wahres Sein ch mir offenbart, indem es wirklich wird; auch mir tritt es da- rch näher, indem ich es nun in meinem Wiſſen und Sein mir neignen kann; es wird mir zuwachſen, wenn ich es begreife und ich mit ihm in Einklang ſetze. Weit davon entfernt, daß ihr ein mein Sein oder mein Sein ihr Sein beſchränkte, daß meine etermination ihr Sein oder ihre Determination mein Sein ver- inte, giebt vielmehr das eine nur die Bedingung des andern ab. s iſt freilich wohl eine ſehr verbreitete Lehre der gewöhnlichen nſicht der Dinge, der alten Philoſophie, daß die Vielheit der inge einen feindlichen Gegenſatz unter ihnen nothwendig mache, ß aus ihr die Unvollkommenheit, der Mangel und der Streit r Gegenſätze in der Welt hervorgehe und daß dies ohne Ende bleiben müſſe, weil es die Bedingung der Harmonie und der chönheit der Welt ſei, welche ohne die Gegenſätze des Guten und s Böſen, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, der Vernunft ıd der Unvernunft nicht ſein könnte; wir können aber in dieſer hre nur eins der Vorurtheile erkennen, welche die alte Philoſo- ie abgehalten haben die Möglichkeit des Zwecks, die Erreichbar- it des Guten in der Welt in ſeiner ganzen Fülle anzuerkennen ıd deswegen dazu fortgeſchritten ſind an die Stelle der wahren bereinſtimmung in der Welt nur die Fiction einer zwieſpältigen armonie zu ſetzen.

353. Im Begriffe der Welt müſſen wir das Tranſcen- ntale anerkennen (305), weil in ihm ein Zweck geſetzt iſt, elcher noch nicht vollzogen werden kann. Der Gedanke an eſen Zweck greift aber beſtändig in unſer reales Denken ein, eil er die abſolute Form des Syſtems bezeichnet, unter wel- es wir jeden einzelnen Gegenſtand unſeres Denkens zu brin- en haben (317). Wenn wir auch in ihrer Ganzheit die Welt

nicht zu denken vermögen, ſo fordert uns doch der Gedanke der Welt beſtändig auf von jedem Gegenſtande unſeres Denkens anzunehmen, daß er in Uebereinſtimmung mit allem Denkbaren ſteht, und dahin zu ſtreben ihn in Beziehung zu dem Syſtem alles Seins zu faſſen. Hierdurch geht aber auch das Ueberſchwängliche, welches im Gedanken der weltlichen Einheit liegt, auf den Gedanken eines jeden einzelnen Gegenſtandes über. Denn ein jedes Ding muß als ein Theil dieſer Einheit, als ein Mikrokosmos gedacht werden, ein jedes ſoll den Zweck des Ganzen in ſich tragen, das Ganze ſich aneignen und muß daher auch das Unendliche bedeuten. In dieſer Weiſe löſt ſich das viel beſprochene Problem, wie aus endlichen Theilen ein unendliches Ganzes ſich zuſammenſetzen könne. Wir müſſen es aufgeben die Theile des Unendlichen für endlich zu halten; weil ein jeder von ihnen das unendliche Ganze macht und bedingt (346), trägt er die unendliche Bedeutung des Ganzen in ſich. So erſtreckt ſich das Tranſcendentale über alle Gegenſtände unſeres Forſchens; es läßt ſich nicht ausſcheiden und ſoll nicht ausgeſchieden werden, ſo lange wir im Forſchen ſind, weil wir für unſer Forſchen den dunklen Hintergrund der noch zu erforſchenden unendlichen Wahrheit nicht entbehren können. Aber es verweiſt uns das Tranſcendentale auch nur auf die allgemeine Form des Denkſyſtems, welche fordert, daß wir alles noch nicht Unterſchiedene zur Unterſcheidung, alles noch nicht Verbundene zur Verbindung bringen ſollen. Dieſe ideale Form überall und auf jeden Gegenſtand zur Anwendung zu bringen und ſo das Dunkle zu erhellen und in ſeinen letzten Gründen verſtändlich zu machen, das iſt die Aufgabe, welche uns der Gedanke an das Tranſcendentale im Begriffe der Welt und aller ihrer Theile vergegenwärtigt.

Denen, welche den Gedanken des Tranſcendentalen in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung geltend gemacht haben, iſt oft der Vorwurf des Myſticismus gemacht worden. Mit dieſem Namen ſollte man nur die Neigung bezeichnen, welche am Dunkeln ſich erfreut, nicht aber die Aufrichtigkeit des Forſchens, welche das Dunkle anerkennt um es nach Kräften zu überwinden. Jener

ysticismus beruht auf Skepticismus. Das Dunkle an ſich kann
mand wahrhaft lieben; man kann ſich ihm nur zuwenden, weil
n eine Tiefe der zu erforſchenden Wahrheit in ihm ahnt; ſo
ge man aber die Hoffnung nicht aufgegeben hat ſie ſich anzu-
nen in richtigem Verſtändniß, giebt man dem Dunkeln ſich nicht
, ſondern ſucht in ihm das Helle, die Anknüpfungspunkte für
s Verſtändniß auf. Daher tritt der Myſticismus, die Neigung
n Dunkeln ſich hinzugeben, erſt dann ein, wenn die Verzweif-
ng am Wiſſen ſich unſer bemächtigt hat. Wir finden daher auch,
ß die dem Myſticismus am nächſten ſind, welche am offenbarſten
ſeinen Gegnern ſich aufwerfen und meinen ihm entgehn zu kön-
n, wenn ſie den offenbaren Erſcheinungen und den ſinnlichen
orſtellungen ſich zuwenden oder den ſchwankenden Meinungen der
meinen Denkweiſe ſich ergeben. Denn dunkle und verworrene
agen werden ihnen in dieſen Gebieten überall begegnen. Sie
zweifeln an der Löſung und begnügen ſich mit dem Taſten im
nkeln. Der entſchiedenſte Myſticismus iſt da vorhanden, wo
n nur an die Erſcheinungen glaubt, ihren Gründen aber auf
Spur zu kommen die Hoffnung aufgegeben hat. Nur eine
matiſche Form nimmt dieſer Myſticismus an, wenn er als
und der Erſcheinungen die Materie ſetzt oder das zwecklos wir-
de Naturgeſetz; denn beide ſind gedankenlos und jedem Gedan-
unzugänglich, eine bodenloſe und unergründliche Dunkelheit.
iſt jedoch nicht ohne Grund, daß man dieſen Myſticismus, in
chen ſich zu verlieren die Naturwiſſenſchaften die meiſte Neigung
en, weniger zu beachten pflegt, weil er ſein natürliches Gegen-
cht im Intereſſe am Beſondern findet, welches in der Beob-
ung ſich aufdrängt und immer wieder die Hoffnung auf Er-
tniß anregt. Daher hat ſich der Name des Myſticismus vor-
chend an die Neigungen geheftet, welche das unergründliche
nkel in den allgemeinen Gründen der Dinge zu bedenken geben.
Verzweiflung am Wiſſen ſchien in dieſer Richtung um ſo mehr
chtigt zu ſein, je größer in ihr die Tiefe der zu erforſchenden
hrheit ſich darſtellt. Dieſe Tiefe dem Bewußtſein einzuprägen
te man dabei aber doch nicht unterlaſſen, und da ſie der Er-
tniß nicht zugänglich ſein ſollte, mußte das Gemüth, das Ge-
des Ueberſinnlichen, für ſie in Anſpruch genommen werden.
dieſem Sinn verſteht man nun unter Myſticismus die Denk-
e, welche in der Verzweiflung am Wiſſen des Unendlichen der
unft dafür einen Erſatz im Gefühl des Unendlichen verſpricht.
s die poſitive Seite derſelben betrifft, ſo haben wir ſchon ge-
t, daß durch die Entwicklung des Wiſſens das Gefühl oder
perſönliche Bewußtſein nicht geſchmälert werden ſoll (350);
ihre negative Seite haben wir zu beſtreiten, weil ſie auf eine

Schmälerung des allgemeingültigen Bewußtſeins ausgeht. Da Gefühl des Unendlichen würde ein dunkles und verworrenes bleiben wenn es nicht ſich zu vereinigen wüßte mit der wiſſenſchaftliche Form, welche in Unterſcheidung und Verbindung den geſammte Stoff unſeres Bewußtſeins zu bewältigen weiß. Eine Befriedigun des Gemüths kann nicht auf Koſten des Verſtandes gewonnen wer den; ſo lange die Vernunft noch ungeordnete Maſſen in der Ver gangenheit oder in der Zukunft vor ſich ſieht, kann das ſelige Ge fühl der Unendlichkeit ihr keine ſchwelgeriſche Ruhe gönnen. Da Myſticismus in dem vorgedachten Sinne iſt nun geneigt an di Stelle des Verſtandes überall das Gefühl einzuſchieben; er möcht uns glauben laſſen, daß die Grundſätze der Wiſſenſchaft nicht er kannt, ſondern nur gefühlt, nicht mit allgemeingültiger Ueberzeugung ſondern nur in perſönlichem Glauben von uns vollzogen würden (114 Anm.); er möchte ebenſo auch die Ideale unſerer Vernunft nur in perſönlichem Bewußtſein von uns ergreifen laſſen; er fördert aber hierdurch nur in einer gefährlichen Weiſe die Werke der Wiſſenſchaft, ohne doch dem Gefühle Genüge thun zu können, weil jede Perſönlichkeit dahin wird ſtreben müſſen mit ihren Umgebungen ſich zu verſtändigen und mit dem Allgemeinen ſich in Gleichgewicht zu ſetzen. Das perſönliche Bewußtſein greift zwar in jede Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Lebens ein; aber es ſoll auch nicht ſchwächlich ſeinen Neigungen nachgeben, ſondern die Stärke gewinnen von den perſönlichen Beweggründen des Lebens abzuſehen und in den Zwecken des einzelnen Dinges die Zwecke der allgemeinen Vernunft wiederzuerkennen. Nur hierdurch iſt es möglich das Geſchäft der Wiſſenſchaft unbeirrt durch die Einfälle und die Vorliebe der Perſon durchzuführen und der Liebe zur Wahrheit Genüge zu thun, welche den Denker beleben, aber nicht zu vorei ligen Annahmen, die nicht vor jedem Vernünftigen gerechtfertigt werden könnten, verleiten ſoll.

354. Da jeder Theil der Welt das Ganze in ſich dar ſtellt, ſo iſt auch in der Verſchiedenheit der Mittel die tran ſcendentale Einheit des Zwecks vertreten (352); denn Mittel iſt ein jedes nur dadurch, daß es einen Theil des Ganzen in ſich verwirklicht. Wenn die Dinge in ihrem Leben ihr Weſen verwirklichen und die Wirklichkeit ihres Weſens ihr Zweck iſt, ſo haben ſie in jedem Lebensacte einen Theil ihres Weſens gegenwärtig. Das Tranſcendentale iſt daher auch mitten im Wirklichen und nichts, was wir Mittel nennen, iſt in ſeinem ganzen Sein von dem tranſcendentalen Zwecke leer oder hal

lechthin nur als Mittel einen vorübergehenden Werth, viel-
hr iſt es immer nur eine abſtracte Auffaſſung des Wirklichen,
nn wir in ihm nichts weiter als ein Mittel ſehen. Der
eck, welchen wir ſuchen, iſt ſchon zum Theil gefunden; die
ittel, welche zu ihm führen ſollen, tragen ihn theilweiſe in
h; das ewig Gute, nach welchem wir trachten, iſt für den
htigen Blick des Verſtandes auch in der Zeit gegenwärtig.
ieſes Verhältniß des Realen zum Tranſcendentalen eröffnet
h uns nach dem Standpunkte unſerer logiſchen Unterſuchun-
n wieder am deutlichſten von der Seite unſerer wiſſenſchaft-
chen Beſtrebungen. In dem gegenwärtigen Fortſchritte un-
res Erkennens ſtellt ſich uns die ewige Wahrheit dar, welche
ergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in ſich vereint;
nn in ihm tragen wir die Folgen unſerer frühern Fortſchritte
d die Zuverſicht des künftigen Wiſſens, nach welchem er
ebt. Was wir in ihm abſchließen, beſtätigt die früher er-
nnte Wahrheit und tritt mit der Gewißheit auf, daß es für
Ewigkeit gelte. In ihm vergegenwärtigen ſich uns die
thüllungen der Wahrheit, welche uns zu dieſer neuen Er-
ntniß befähigten, und die Enthüllungen der Wahrheit, welche
gegenwärtigen Gedanken zu immer reicherer Anwendung
ngen ſollen. Der Erwerb unſeres frühern Nachdenkens iſt
s in der Reife unſeres Verſtandes gegenwärtig und bietet
s ein Pfand für das vollkommene Wiſſen, welches die Zu-
ft uns bringen ſoll, bis ſich alles Wiſſen vollendet hat und
Anſchauung der ewigen Wahrheit an die Stelle des for-
nden Erkennens getreten iſt.

Eine Denkweiſe, welche darauf ausgeht alles abzuſondern und
er dem Zuſammenhange mit dem Ganzen zu betrachten, welche
die kleinſten Elemente in ihrem geſonderten Daſein zu erfor-
n für die Aufgabe der Wiſſenſchaft hält, würde es vergeblich
achen ſich zu erklären, wie aus einer Zuſammenſetzung ein dem
ecke entſprechendes Ganzes ſich ergeben könnte. Glücklicher Weiſe
t uns das wiſſenſchaftliche Denken einen jeden Theil, mit wel-
n es ſich beſchäftigt, nicht in einer ſolchen Abſonderung von an-
n Theilen, ſondern in der innigſten Verbindung mit dem zweck-
ßigen Ganzen. Schon in den kleinſten Anfängen des Nachden-

kens ſehen wir uns in die Mitte des Unendlichen geſtellt. Die Erſcheinung verweiſt uns auf das Frühere, der Zweck unſeres Nachdenkens auf das Spätere; das Nachdenken ſoll beide Aeußerſten mit einander verbinden und muß, um ſie verbinden zu können, beide in ſich tragen; beide aber weiſen auf das Unendliche hin, die Erſcheinung als ein verworrenes Ergebniß, in welchem unendliche Endpunkte der Wechſelwirkung, unendliche Anknüpfungspunkte für die Forſchung liegen, der Zweck des Nachdenkens, das Wiſſen, als die reife Frucht unendlicher Gedanken. In dem gegenwärtigen Forſchen daher kann ich nicht abkommen von dem Unendlichen, welches ich unentwickelt in meinen Gedanken trage, nach welchen ich vorwärts und rückwärts den Willen meines freien Nachdenkens ausſtrecke. Dieſelbe Beziehung meiner gegenwärtigen Beſchränktheit auf das Unendliche werde ich in jeder Regung des Lebens finden, weil ich ſie nur als eine Folge der Anregungen des Allgemeinen, als einen Trieb nach dem Zweck mir erklären kann. Gegen diejenigen daher, welche in dieſer Welt nur Beſchränktes erblicken, müſſen wir ſagen, daß nur Unendliches in ihr ſich finden läßt, und was wir Endliches nennen, nur das unentwickelte Unendliche iſt. In der Zeit iſt das Ewige dem Vermögen nach enthalten; jede Kraft trägt in ihrem natürlichen Grunde, in der Uebung, durch welche ſie wirkt, und in den Erfolgen, zu welchen ſie ſich anſpannt, die Unendlichkeit der Vergangenheit und der Zukunft in ſich. Wer die Kräfte der Dinge nur in dem Widerſtande, welchen ſie einer andern Kraft im Augenblicke leiſten, zu meſſen gedenkt, der läßt ſich darauf ein das Innere nur nach einer Seite zu, nach einer ſeiner Aeußerungen zu beſtimmen in einſeitiger und beſchränkter Weiſe; wenn er darauf ausginge die Kraft eines jeden Dinges nach dem Widerſtande zu meſſen, welchen ſie dem Ganzen bietet in unüberwindlicher Weiſe durch die unermeßliche Zeit ihrer Wirkſamkeit, ſo würde er finden, daß auch ihre äußere Bethätigung in das Unendliche reicht. Die unüberwindliche Kraft, in welcher jede Subſtanz in jedem Augenblicke in ihrem Sein ſich behauptet, muß uns auf die unendliche Macht jeder Subſtanz in jeder ihrer Aeußerungen ſchließen laſſen, wenn wir nur die unendliche Macht der Angriffe, welche ſie von ſich abzuwehren hat, uns zu veranſchaulichen wüßten. In unſerm Innern ſehen wir uns beſtändig auf das Unendliche hingewieſen, wenn es auch nur in verworrener Weiſe und daher als ein Unbeſtimmtes, für uns gegenwärtig nicht Beſtimmbares ſich uns darſtellt. Die ſinnliche Verworrenheit unſerer Eindrücke hegt in ſich eine Unendlichkeit von Wirkungen, führt unſere Gedanken zurück auf einen unerſchöpflichen Grund der Natur, welche in uns wirkt und uns anregt; eine unermeßliche Fülle des Wiſſens müſſen wir in dieſen Anregungen ahnen, welche ſich uns entfalten ſoll; in der

:nwart können wir nur einen Durchgangspunkt ſehen, in wel-
die Unendlichkeiten des Vergangenen und des Zukünftigen ſich
,en. Unſere Ahnungen ſind es auch, welche uns in das Un-
:che der Zukunft blicken laſſen; an das Vergangene ſchließen
ich an, deſſen Verworrenheit ſie aufzulöſen verſprechen; ſie ha-
ihren ſichern Grund im Gedanken des Wiſſens, nach welchem
gegenwärtig ſtreben; in der beſchränkten Gegenwart zu weilen,
,enießend feſtzuhalten verſtatten ſie uns nicht; das Leben unſe-
Vernunft treibt uns weiter zur Erfüllung des Geahnten. Wenn
aber ſo überall, in jedem Momente des Lebens, in jedem Dinge
Unendliche erblicken, ſo läßt doch dadurch die Schranke unſeres
:ins uns nicht los; die Schranken des Raumes und der Zeit
:en nicht verrückt, wenn wir in ihnen das Unendliche erblicken;
wir erblicken es in ihnen nur in unentwickelter Weiſe. Das
iſt unſere Schranke, daß wir nur dem Vermögen nach und
twickelt das ſind, was wir wirklich ſein würden, wenn der
:e unſerer Vernunft hätte, was er will. Das Unendliche im
lichen kann uns das Endliche nicht überſehn laſſen; es beweiſt
nur, daß wir unſere Schranken nur gewahr werden, weil wir
hnen nicht ſtehen bleiben wollen, ſondern das Streben nach
Unendlichen in uns tragen; in unſerm Streben iſt das Un-
che uns gegenwärtig; wir haben ein Bewußtſein von ihm, weil
es wollen, und darin die Bürgſchaft, daß wir es theilweiſe
entwickelt, theilweiſe noch unentwickelt in uns haben, daß
dieſe Theile ſich zuſammengeben ſollen um es in ſeinem vollen
ie uns zum Schauen zu bringen.

355. Weil das Unendliche in jedem Theile, wie im Gan-
der Welt liegt, dürfen wir nicht ſetzen, daß die Beſchränkt-
welche vom Werden der Welt unabtrennbar iſt (344), in
n Weſen gegründet ſei. Im Begriff und im Weſen der
t liegt zwar die Vielheit der Dinge, welche durch die all-
:ine, einigende Macht der Welt zuſammengehalten werden
); ſie giebt daher das Band für die Wechſelwirkung der
ge ab; weil aber ein jedes einzelne Ding der Welt das
ıdliche in ſich trägt und ſeinen unendlichen Zweck erreichen
, iſt die Gemeinſchaft unter den verſchiedenen Dingen der
: kein Hinderniß der Vollendung aller Dinge (352) und
ı daher dem Begriffe und dem Weſen der Welt nicht zu-
r, daß ſie in ihrem Ganzen und in allen ihren Theilen
'ommen ſei und als ein unendliches Ganzes ſich darſtelle,

Die Erſcheinungen mögen darauf zu deuten ſcheinen, daß an der einen Stelle ein Fortſchritt, an der andern Stelle ein Rückſchritt ſtattfindet; aber das Ganze, von derſelben nie jungen und nie alten Kraft ausgehend, wird ſich doch immer gleich bleiben; wenn die eine Stelle eine Verringerung ihrer Macht leidet, ſo wird dies nur darin ſeinen Grund haben können, daß die andere Stelle daſſelbe an thätiger Macht ausübt, was jene erleidet, und das Gleichgewicht der Kräfte wird ſich in der Welt immer wieder in demſelben Grade der Geſammtmacht herſtellen. An eine fortſchreitende Entwicklung der Welt läßt ſich dabei nicht denken, weil ſie ſchon von Ewigkeit her ſich entwickelt hat. Daher hat die Lehre des Ariſtoteles, welche die Ewigkeit der Welt am ſtärkſten vertrat, auch der Anſicht am meiſten Nahrung gegeben, daß die Welt weder ſchlechter noch beſſer werde, ſondern in gleicher Vollkommenheit beharrend ihre Arten und Gattungen nur immerfort erzeuge und erhalte, und es war ganz in ihrem Sinn gefolgert, daß Averroes ein ſich beſtändig gleich bleibendes Syſtem der Welt ſetzte, in welchem nicht allein die himmliſchen Sphären in unveränderlicher Ordnung kreiſten, ſondern auch der veränderliche Theil der irdiſchen Dinge unter dem Monde immer dieſelbe Vollkommenheit bewahrte, weil ſein Kern, der ſpeculative Verſtand des Menſchen, zwar den Ort wechſele, aber doch immer in demſelben Grade von neuem ſich erzeugte. Von einer Vollkommenheit der Welt kann in dieſem Syſteme freilich nur in relativem Sinn geſprochen werden; denn Mängel wohnen ihr beſtändig bei und der Gewinn einer Vollkommenheit wird nur mit dem Verluſte einer andern erkauft. Das Ungenügende dieſer Anſicht ſtellt ſich nun darin heraus, daß dem Werden der Welt jeder Zweck fehlt. Was nicht beſſer werden kann, dem könnte man nur den Rath geben alles beim Alten zu laſſen. Das Werden der Welt würde in Folge dieſer Vorſtellungsweiſe nur auf ihre Erhaltung hinauslaufen; Erhaltung aber kann nicht als Zweck angeſehn werden und ſo würde dem Werden der Welt jeder vernünftige Grund, jeder Sinn und Verſtand fehlen; nur einem blinden Triebe oder einem Geſetze, welches nach blinder Nothwendigkeit waltet, würde es zugeſchrieben werden können, daß die Welt auf den Wechſel ihrer Bahnen und Formen ſich einläßt. Das Bedürfniß einen Zweck in der Entwicklung der Dinge zu ſuchen hat ohne Zweifel der Anſicht, daß die Welt nach einem Höhepunkte ihrer Entwicklung ſtrebe, die zahlreichen Freunde zu gewonnen, welche ihr folgen. Aus ihr iſt die andere Anſicht hervorgegangen, welche alles in einem Kreislaufe des Werdens erblickt. Wenn man von der Meinung ausgeht, deren verſchiedene Abwandlungen wir hier prüfen, daß im Weſen der Welt das Werden liege, ſo ergiebt ſich mit Nothwendigkeit, daß nach Erreichung des

öhepunktes auch ein Umſchwung eintreten muß, in welchem dem eſten das weniger Gute folgen wird. Die Annahme eines pe=ödiſchen Wechſels und eines Geſetzes für die Entwicklung führt n dem höchſten Grade auch auf den niedrigſten, worauf alsdann eder derſelbe Kreislauf des Werdens beginnen wird. Dieſe An=ht, wie ſie ſchon Heraklit ausſprach, wie ſie von den Stoikern iter entwickelt wurde, ſie ſagte den Vorſtellungsweiſen des claſſi=en Alterthums zu; ſie ſchien übereinzuſtimmen mit den Annah=en von der Kugelgeſtalt der Welt und von ihrem Umſchwunge, welchem zwar ein Wechſel der Conſtellationen eintrete, aber auch ch Verlauf des großen Jahres eine Rückkehr der Dinge zum ſten Ausgangspunkte der Entwicklung. Nur mehr abgeſehn von r empiriſchen Anſchaulichkeit, mehr dringend auf die ſpeculative eſtſtellung der äußerſten Grenzen in der Entwicklung, geſtaltete ch dieſe Lehre zu der Annahme, daß alles in der Welt nach einer öligen Vereinigung der zerſtreuten, unter einander ſich befehdenden räfte, nach einer Wiederbringung aller Dinge zu ihrer urſprüngli=n Einheit hinſtrebe, daß aber alsdann auch unter der Nothwen=igkeit des Werdens alles wieder ſich löſe und in die Zerſtreuung rieben werde. Man wird wohl ſagen dürfen, daß hierin die gerichtigſte Durchführung der alterthümlichen Anſicht ausgeſpro=n iſt, in welcher unter Vorausſetzung der allgemeinen Revolution Dinge der Gedanke eines allgemeinen Zweckes derſelben feſt=alten werden konnte. Der Zweck ſchien in der Wiederbringung Dinge ſich zu verwirklichen. Und doch, wer ſähe nicht, daß Kreisbewegung keinen Zweck und nichts Vollkommenes zuläßt. ch im Höhepunkte der Entwicklung bleibt die Schwäche, daß er ſeiner Höhe ſich nicht zu erhalten vermag; der Keim des lechtern, welches ihm folgen ſoll, liegt in ihm verborgen; das kommene iſt mit dem Werden nicht vereinbar (344) und nur Vollkommene kann Zweck der Vernunft ſein. Es iſt daher Schein, wenn eine Wiederbringung der Dinge, welcher eine e Entzweiung folgt, einen Zweck gewähren ſoll; daß man in einen ſcheinbaren Zweck ſich vorſtellig zu machen ſuchte, kann als Beweis gelten, daß die Vernunft ſelbſt unter der Gewalt cher Theorien den Gedanken an den Zweck nicht aufgeben kann ein Leben verſchmäht, welches nur dazu wäre das Leben zu lten. So wie das Syſtem der Kreisbewegung mit den An=ten des claſſiſchen Alterthums am beſten übereinzuſtimmen ſchien, iſt das Syſtem der Hyperbel vorherſchend in der neuern Zeit denen gehegt worden, welche das Werden als unabtrennbar t Weſen der Welt anſahen und den Gedanken an einen all=einen Zweck doch nicht aufgeben wollten. Vor den vorher be=hteten hat dieſe Anſicht den Vorzug, daß ſie einen Anfang der

Entwicklung anzunehmen gestattet. Wie schwierig auch ein [illegible] Anfang zu denken sein mag, unsern Gedanken schreit [illegible] daß ein solcher auch für unser persönliches Leben und [illegible] Bewußtsein angenommen werden muß; in Analogie mit [illegible] Annahme und in den Gedanken daran, daß auch das Ganze [illegible] sich zu haben, seiner bewußt werden muß, halten wir es auch [illegible] für unmöglich seiner Entwicklung einen Anfang zu setzen. Dagegen finden wir in der Mitte unseres Denkens nichts, was uns [illegible] Annahme eines Abschlusses der Entwicklung in irgend einer [illegible] fahrung veranschaulichen könnte, vielmehr weisen uns alle [illegible] Erfahrungen auf eine unbestimmte Reihe von Entwicklungen [illegible] und wer daher der Macht des speculativen Gedankens an [illegible] Zweck nicht so vertrauen kann, daß er von ihr über alle Analogie der Erfahrungen hinweggesetzt wird, wer aber auch den speculativen Gedanken des Zwecks nicht zu verleugnen wagt, der findet sich [illegible] reit ein solches Abkommen zwischen Vernunft und Erfahrung [illegible] treffen, welches das unaufhörliche Werden unseres Lebens festhält, aber doch auch den Zweck nicht völlig aufgiebt, sondern eine [illegible] näherung an ihn in unabsehlicher, nie zu erreichender Ferne [illegible] Aussicht stellt. Diese Ansicht wurzelt in dem Gedanken, daß [illegible] Welt nicht vollkommen werden könne, weil sie immerfort noch [illegible] weiterer Vollkommenheit verlangen müsse; sie schmeichelt aber [illegible] dem Gedanken an einen Zweck, welcher unerreichbar ist. [illegible] Täuschung, welche in dieser Annahme einer Annäherung in [illegible] Unbestimmtunendliche an das Unbestimmtunendliche liegt, haben wir schon aufgedeckt (338). Die Vernunft darf sich nicht mit einem unerreichbaren Ideale tragen; was sie fordert, muß möglich sein, und sie hat daher einen Zweck sich zu setzen, welcher nicht unendlich von ihr gesucht werden muß und niemals von ihr gefunden werden kann. Wenn wir daher auch in der Erfahrung keinen Abschluß des Werdens finden können, wenn auch der Gedanke eines solchen in den gewöhnlichen Formen unseres Denkens sich nicht vollziehen läßt, so werden wir dies doch nur darauf zurückführen haben, daß jene Formen nur für die Entwicklung unseres Denkens berechnet sind, der Abschluß also für uns undenkbar, aber darum noch nicht undenkbar schlechthin oder unmöglich ist (II, Anm.; 333 Anm.); schlechthin undenkbar würde er nur sein, wenn das Werden im Wesen der Welt läge. Aber eben deswegen haben wir dies zu leugnen. Es hat sich uns gezeigt, daß jede [illegible] das Werden der Welt als ein unaufhörliches sich zu denken [illegible] die Zwecklosigkeit des Werdens der Welt führt und die Welt [illegible] unbegreiflich für die Vernunft erscheinen läßt; wir werden [illegible] zu dem Schlusse geführt, daß der Welt in der Mitte ihrer [illegible] wicklung zwar das Werden nicht fehlen könne, daß es aber [illegible]

ng und Ende geſchloſſen ſein müſſe, wie es die geſchloſſene
ı des Begriffs und ſo nicht weniger die geſchloſſene Form des
ems der Begriffe verlangt (299). Damit wir aber nicht ge-
gt werden das Werden als etwas zu ſetzen, was im Weſen
weltlichen Dinge und ihrer Geſammtheit liegt und daher we-
Anfang noch Ende haben kann, müſſen wir uns denken, daß
nter einer Bedingung ſteht, welche verlangt, daß ſie erſt durch
Werden hindurchgehn muß um fortſchreitend im Sein und im
en ihren Zweck zu erreichen. Wäre ſie unbedingt, ſo würde
auch unbedingt alles haben müſſen, was ſie will; ihr Zweck
de ihr unbedingt beiwohnen. Es wird mit ihr beſtellt ſein,
mit den einzelnen Dingen in ihr, welche von ihrem Vermögen
durch ihr Leben hindurchgehend die Wirklichkeit ihres Weſens
nnen müſſen; ſie iſt ja eben nur die Geſammtheit dieſer Dinge.
en wir die Welt ohne eine ſolche Bedingung und dennoch im
den, welches ihre Erſcheinung zeigt, uns zu denken, ſo würden
nicht leugnen können, daß auch ihr Werden unbedingt in ihrem
n läge und unbedingt ihr bleiben und nicht aufhören könnte.
er iſt die Lehre von der unaufhörlichen Evolution der Welt
olgerichtige Schluß, auf welchen der atheiſtiſche Pantheismus
, und ſie kann nur dadurch widerlegt werden, daß man die
he Nothwendigkeit nachweiſt die Welt unter einer höhern Be-
ung ſich zu denken.

356. Das Werden der Welt alſo giebt den Beweis ab,
wir in der Erklärung der Erſcheinungen nicht bei dem
anken des Allgemeinſten, welches die erſcheinenden Dinge
einander verbindet, ſtehen bleiben dürfen, weil ſonſt der
ff des Werdens als unerreichbar ſich darſtellen würde.
Vernunft fordert einen höhern Erklärungsgrund für die
t, weil ſie im Werden iſt und kein werdendes Ding ohne
ı höhern Grund gedacht werden kann; denn zu allem
den gehört ein Vermögen, welches das Werdende ſich nicht
: geben kann, ſondern von einem höhern Grunde empfan-
muß. Den letzten Grund des Werdens finden wir in
Vermögen der werdenden Dinge (223), weil wir ihnen
ihrem Werden nichts anderes beilegen können, als die
lichkeit zu werden. Ihr Vermögen können aber die wer-
en Dinge ſich nicht ſelbſt gegeben haben, weil ein ſolches
n eine Thätigkeit ſein würde, welche ſie in Wirklichkeit
bten, ohne daß ſie ein Vermögen oder die Möglichkeit ſie

auszuüben hätten. Daher führt die Frage, woher haben die weltlichen Dinge ihr Vermögen, über das Sein der weltlichen Dinge hinaus und nöthigt uns einen höhern Grund der Welt zu ſuchen, welcher ihr das Vermögen zu ihren Thätigkeiten und ihrem Werden verliehen hat. Dieſe Frage giebt das Problem ab, welches unſern Gedanken über die Welt hinausführt und uns unterſuchen läßt, wie wir das Verhältniß der Welt zu ihrem höhern Grunde zu denken haben.

Man wird hieraus die Schwierigkeiten begreifen, welche der Begriff des Vermögens macht. Erſt wenn wir über den Begriff der Welt hinausgehen, können wir einſehn, daß der Gedanke des Vermögens keinen Widerſpruch in ſich enthält. Was wir in den erſten Schritten unſeres Denkens vorausſetzen müſſen, weil wir ohne ſeine Vorausſetzung gar nicht zu denken und das Wiſſen nicht wollen vermögen würden (133), was der geſunde Menſchenverſtand ohne Bedenken annimmt, das bildet doch ein Problem, welches zu den äußerſten Enden der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung hinantreibt. Wir haben das Verdienſt der Herbart'ſchen Schule anerkannt, die Schwierigkeiten und ſcheinbaren Widerſprüche im Gedanken des Vermögens gezeigt zu haben; dies iſt ohne Zweifel der Gedankenloſigkeit vorzuziehn, welche der Gewohnheit unſerer Vorausſetzungen ſich hingiebt, arglos über die Tiefen, in welche ſie führen; aber es iſt auch nicht zu verwundern, wenn die Schwierigkeiten der einzelnen Probleme nur zum Zweifel und zur Verneinung ausſchlagen für eine Unterſuchungsweiſe, welche das Ganze der Wiſſenſchaft weniger als die einzelnen Probleme bedenkt und ſich ſcheut die Tiefen zu erforſchen, weil ihre Gefahren abſchrecken. Wer nicht auf die Theologie eingeht oder ſie nur als einen Gegenſtand äſthetiſcher Betrachtungen, nicht als den Gipfel der allgemeinſten wiſſenſchaftlichen Unterſuchung behandelt, wird das Problem, woher das Vermögen der Welt und der weltlichen Dinge ſei und wie es ohne Widerſpruch gedacht werden könne, nicht zu löſen im Stande ſein.

Drittes Kapitel.

Gott und die Erkenntniß des tranſcendentalen Grundes.

357. Unſer wiſſenſchaftliches Streben verweiſt uns an das Werden, weil wir das Wiſſen nicht haben, ſondern erſt in

'rm Werden erwerben ſollen. Da wir das Werden nicht
ers erklären können als aus der Annahme werdender
ge, welche in der Welt in urſachlicher Verbindung ſtehen,
n wir uns in allen unſern Unterſuchungen auf die Welt
erwieſen, in welcher unſer wiſſenſchaftliches Denken ſich ent-
kelt und welche der Gegenſtand aller unſerer wiſſenſchaftli-
n Forſchungen iſt. Weil wir aber das Werden der Welt
ıt als in ihrem Weſen liegend anſehn dürfen (355), es
lmehr darauf zurückführen müſſen, daß ſie in ihrem Ver-
gen den Anfang ihres Werdens hat, und anerkennen müſſen,
ß ſie ihr Vermögen nicht von ſich ſelbſt haben kann (356),
rden wir genöthigt unſere Gedanken auch über die Welt
ıaus zu erſtrecken und einen Grund der Welt zu ſuchen.
r Gedanke eines ſolchen Grundes führt uns nicht allein,
: der Gedanke der Welt, über alles hinaus, was wir in
er ſinnlichen Vorſtellung uns veranſchaulichen können (305),
dern überſteigt auch das Syſtem der Begriffe, welches als
ıächſtliegender Gegenſtand unſeres Forſchens im Allgemeinen
ıeſehn werden muß. Wie überſchwänglich er aber auch uns
:inen mag, wir können ihn zu denken nicht umgehn, weil
: den Grund des Werdens, das Vermögen der im Werden
ıriffenen Welt, nicht von der Welt herleiten können. Die
:lt kann ihr Vermögen nicht ſelbſt ſetzen, weil dies Setzen
es Vermögens eine Thätigkeit derſelben ſein würde, welche
Vermögen zu thun vorausſetzte. Dieſer Gedanke muß uns
en in der Erforſchung des Erklärungsgrundes der Welt,
ıe welchen ihr Werden ein unauflösliches Räthſel ſein würde.

358. Ein jeder Erklärungsgrund muß von der Wiſſen-
ıft als höher angeſehn werden als das, was aus ihm er-
rt werden ſoll (168). So wie ſeine Erkenntniß eine voll-
nmnere Einſicht bietet, als die Erkenntniß des Zuerklärenden,
ı welcher aus wir im Fortſchreiten zum Wiſſen zu ihm ge-
:ben werden, ſo muß auch das Sein deſſen, was ſie erkennt,
lkommner ſein als das Sein, welches von ihm begründet
rd. Die Vernunft fordert aber einen letzten Erklärungs-
ınd, ohne welchen das Fortſchreiten im Wiſſen unmöglich
ı würde (135), und dieſer wird nun nicht mehr gedacht

der Welt hinausgehen, können wir einſehn, daß de
Vermögens keinen Widerſpruch in ſich enthält. Wa
erſten Schritten unſeres Denkens vorausſetzen müſ
ohne ſeine Vorausſetzung gar nicht zu denken und
wollen vermögen würden (133), was der geſunde V
ohne Bedenken annimmt, das bildet doch ein Proble
zu den äußerſten Enden der wiſſenſchaftlichen Unterſuch
Wir haben das Verdienſt der Herbart'ſchen Schule
Schwierigkeiten und ſcheinbaren Widerſprüche im
Vermögens gezeigt zu haben; dies iſt ohne Zweifel
loſigkeit vorzuziehn, welche der Gewohnheit unſerer
ſich hingiebt, arglos über die Tiefen, in welche ſie
iſt auch nicht zu verwundern, wenn die Schwierigke
Probleme nur zum Zweifel und zur Verneinung
eine Unterſuchungsweiſe, welche das Ganze der Wiſſe
als die einzelnen Probleme bedenkt und ſich ſcheut
erforſchen, weil ihre Gefahren abſchrecken. Wer nich
logie eingeht oder ſie nur als einen Gegenſtand
trachtungen, nicht als den Gipfel der allgemeinſten
Unterſuchung behandelt, wird das Problem, woher
der Welt und der weltlichen Dinge ſei und wie e
ſpruch gedacht werden könne, nicht zu löſen im Sta

Drittes Kapitel.

Gott und die Erkenntniß des tranſcendental

rum Werden erwerben ſollen. Da wir das Werden nicht ers erklären können als aus der Annahme werdender ge, welche in der Welt in urſachlicher Verbindung ſtehen, n wir uns in allen unſern Unterſuchungen auf die Welt ewieſen, in welcher unſer wiſſenſchaftliches Denken ſich ent=kelt und welche der Gegenſtand aller unſerer wiſſenſchaftli=n Forſchungen iſt. Weil wir aber das Werden der Welt ht als in ihrem Weſen liegend anſehn dürfen (355), es mehr darauf zurückführen müſſen, daß ſie in ihrem Ver=gen den Anfang ihres Werdens hat, und anerkennen müſſen, ß ſie ihr Vermögen nicht von ſich ſelbſt haben kann (356), rden wir genöthigt unſere Gedanken auch über die Welt aus zu erſtrecken und einen Grund der Welt zu ſuchen. r Gedanke eines ſolchen Grundes führt uns nicht allein, e der Gedanke der Welt, über alles hinaus, was wir in er ſinnlichen Vorſtellung uns veranſchaulichen können (305), dern überſteigt auch das Syſtem der Begriffe, welches als nächſtliegender Gegenſtand unſeres Forſchens im Allgemeinen geſehn werden muß. Wie überſchwänglich er aber auch uns einen mag, wir können ihn zu denken nicht umgehn, weil r den Grund des Werdens, das Vermögen der im Werden griffenen Welt, nicht von der Welt herleiten können. Die elt kann ihr Vermögen nicht ſelbſt ſetzen, weil dies Setzen es Vermögens eine Thätigkeit derſelben ſein würde, welche Vermögen zu thun vorausſetzte. Dieſer Gedanke muß uns ten in der Erforſchung des Erklärungsgrundes der Welt, ne welchen ihr Werden ein unauflösliches Räthſel ſein würde.

358. Ein jeder Erklärungsgrund muß von der Wiſſen=aft als höher angeſehn werden als das, was aus ihm er=irt werden ſoll (168). So wie ſeine Erkenntniß eine voll=mmnere Einſicht bietet, als die Erkenntniß des Zuerklärenden, n welcher aus wir im Fortſchreiten zum Wiſſen zu ihm ge=leben werden, ſo muß auch das Sein deſſen, was ſie erkennt, llkommner ſein als das Sein, welches von ihm begründet rd. Die Vernunft fordert aber einen letzten Erklärungs=und, ohne welchen das Fortſchreiten im Wiſſen unmöglich in würde (135), und dieſer wird nun nicht mehr gedacht

iſt, weil ſie keiner weitern Erklärung bedarf. U
Erkenntniß zu gelangen bedürfen wir vieler Mitt
von dem Zuerklärenden zu ſeinem Erklärungsgrun
müſſen; aber erſt aus dieſem Grunde werden wi
tung der Mittel recht einſehen können und des
wir die vollkommene Wahrheit Gottes als den Erk
für alles zu ſetzen, was in der Erkenntniß der W
geſetzt worden iſt.

1. Es iſt ein alter Streit, welcher von Ariſt
erſten Anfänge der Philoſophie zurückgeführt wird, o
aus dem Schlechtern oder das Schlechtere aus dem
werden müſſe. Daß er noch nicht ausgeſtritten iſt,
ling's Einwürfe gegen Jacobi gezeigt, welche doch
Vorübergehn die Frage berührten; denn durch ſie we
doch wohl nur die zu leichte Löſung des Problems
was er als Einwurf gab, ſollte nicht für die letzte
gelten. Die, welche aus dem Chaos oder der N
letzten Grunde die geordnete Welt oder aus dem
den entwickelten Gott hervorgehen laſſen wollten, habe
Meinung entſchieden, welche wir beſtreiten müſſen.
von der Zerſtreuung unſerer Gedanken ſich leiten läß
der Entwicklung des weltlichen Denkens als Mittel
aber nicht als Zweck betrachtet werden dürfen, kann
Gedanken kommen, daß aus dem Unvollkommneren d
nere, aus dem Sein dem Vermögen nach oder aus
das Sein der Wirklichkeit nach oder die Form e
müſſe. Es iſt dies die Erklärungsweiſe, welche di

'eln Urgrunde des Vermögens glaubt er das Licht der Wirk-
eit ziehen zu müſſen, aus dem Nichts des Vermögens, welches
ber die ganze Welt verbreitet ſich denkt, hofft er die ganze
e des Lebens, des Daſeins und des wahren Weſens ſich er-
:n zu können. Er läßt ſich aber hierin nur von dem zerſtreu-
n Verfahren der forſchenden Erfahrungswiſſenſchaften leiten.
iſt ſehr richtig, daß wir in der Erklärung der Erſcheinungen
der gegenwärtigen Thätigkeit auf den frühern Grund, von der
ern Entwicklung auf die niedere, von dem niedrigſten Grade
Lebens auf das urſprüngliche Vermögen zu leben zurückgehn
ſſen; aber wir würden uns täuſchen, wenn wir glaubten, damit
volle Erklärung der Thätigkeiten und ihrer Ergebniſſe, der Er-
inungen, aufgedeckt zu haben. Der Gang unſerer Erklärungs-
ſe muß uns längſt über dieſe Meinung hinweggeführt haben.
r die Täuſchungen des Determinismus konnten zu der Meinung
eiten, daß aus dem Niedern das Höhere, aus dem Vermögen,
Potenz, die Wirklichkeit, der Actus, von ſelbſt hervorgehe. In
Welt, wird man freilich wohl ſagen müſſen, geht das Voll-
mmere aus dem Unvollkommnern hervor, aus dem Vermögen
dem Triebe das Leben und ſein Gewinn; aber hierbei dürfen
nicht ſtehen bleiben, ſondern wir haben uns zu fragen, wer
lebendigen Dingen ihr Vermögen und ihren Trieb nach dem
:en gegeben hat und beſtändig ſie erhält und anregt, alsdann
den wir einen vollkommnern Grund für die Unvollkommenhei-
dieſer Welt finden, welche doch wieder zum Vollkommnern zu-
führen ſollen. Es iſt eine trübſelige Weisheit, welche uns den
g vom Unvollkommnern zum Vollkommnern zeigen möchte und
tiefes Geheimniß darin ahnt, daß aus der Finſterniß das Licht
ume. In ihr liegt der tiefſte Grund des ſkeptiſchen Myſticis-
) (353 Anm.) verborgen, welcher an der Wahrheit verzweifelt,
l er den letzten Grund in Dunkel gehüllt findet, weil er zuletzt
s in die finſtere Nacht des Vermögens oder der Materie ſich
aufen ſieht, anſtatt über dieſe trüben Gebiete zu dem lichten
nde alles Guten ſich zu erheben. Schon Ariſtoteles hat zwei
ge unterſcheiden laſſen, den Weg, welchen wir gehen in unſerer
'enntniß, von der Erſcheinung zu den Gründen, und den Weg,
chen die Natur geht, von den Gründen zu der Erſcheinung.
eſe Unterſcheidung werden wir auch mit den nöthigen Abände-
gen auf unſere Frage anwenden können. Wie es mit unſerm
'ennen iſt, ſo iſt es mit unſerm Leben überhaupt; aus dunkeln
) unvollkommnern Anfängen entwickelt es ſich in immer weitern
tſchritten und ſoll zuletzt zum Vollkommnen führen; ſo lange
in dieſem Gebiete des Weltlichen uns halten, werden wir uns
n müſſen, daß für uns das Vollkommnere nur aus dem weni-

ger Vollkommnern werde; aber was für uns oder für d
überhaupt gilt, dürfen wir noch nicht als ſchlechthin gültig
in der Natur der Dinge, wie Ariſtoteles ſagte, liegt ein
Weg, welcher nicht der Weg vom Schlechtern zum Be
ſondern von dem beſſern Grunde aus zu dem weniger Gut
doch auch nicht um dabei ſtehen zu bleiben, ſondern um
zum Beſten zu erheben. Erſt in dieſer Weiſe ſchließt ſich
Cirkel der erklärenden Methode, noch in einer andern Geſtalt,
derſelbe ſchon immer von uns behauptet worden iſt, vom
zum Beſten. Wir werden nun weder der Meinung ſein
daß im Schlechtern das Beſſere, noch daß im Beſſern das
tere begründet ſei; vielmehr haben wir zu unterſcheiden; in
Welt, müſſen wir ſagen, geht das Beſſere aus dem
hervor, ja ihre Entwicklungen haben zu ihrem Grunde das
hin Unentwickelte, das reine Vermögen, welches in Wirklichkeit
noch nichts iſt; aber bei dieſem unentwickelten Urgrunde dürfen
auch nicht ſtehn bleiben; der Grund, welcher das Vermögen
leiht, führt zum Gedanken des Vollkommenen und nur dieſer
danke wird im Stande ſein uns zu erklären, wie in der Welt
weniger Vollkommene zum Vollkommenen führen kann.

2. Ueber die Beweiſe für das Sein Gottes iſt ſo viel
ſtritten worden, daß den Streit der Meinungen über ſie
kämpfen nicht viel weniger heißen würde als den Streit aller
loſophiſchen Syſteme auf einmal über ſich nehmen. Es iſt
greiflich, daß die Frage über den letzten Grund eben alle früheren
Gründe in Bewegung ſetzen muß und daß daher, wenn Gott
letzte Grund iſt, auch die Frage, ob er zu ſetzen ſei, alle andern
frühern Fragen in Anregung bringen muß. Dies iſt nicht genug
bedacht worden von allen denen, welche ihre Beweiſe für das Sein
Gottes an die Spitze ihrer Unterſuchungen geſtellt oder in kurze
Sätze zuſammengefaßt haben, als wenn dieſelben auch unabhängig
von ihrem ganzen übrigen Syſtem ſich behaupten könnten; daſſelbe
würde aber auch denen eingeworfen werden müſſen, welche die
Beweiſe für das Sein Gottes, wie ſolche in philoſophiſchen Syſte
men auftreten, ohne ihren Zuſammenhang mit dem ganzen Syſtem
einer Kritik unterziehen wollten. Vor allen Dingen würde zu
gründlichen Kritik ſolcher Beweiſe gehören, daß man ſich Rechen
ſchaft über die Erforderniſſe eines Beweiſes gäbe und mithin eine
Theorie des Beweiſes ſeiner Kritik vorausſchickte, ein Unternehmen,
welches ohne Zweifel in die verwickeltſten Unterſuchungen über den
ganzen Zuſammenhang der Wiſſenſchaft uns verflechten müßte.
Freilich ſehr leicht würde die ganze Frage ſich entſcheiden laſſen,
wenn man mit der gewöhnlichen Beweistheorie vorausſetzen dürfte,
daß man nur entweder im Wege der Induction vom Beſondern

s Allgemeine oder im Wege der Deduction vom Allgemei-
f das Beſondere einen Beweis führen könne. Denn von
Vorausſetzung aus könnte die Antwort auf die Frage, ob
ein Gottes ſich beweiſen ließe, nur verneinend ausfallen und
ürfte dazu keiner weitläufigen Kritik. Ohne Zweifel würde
ich irren, wenn man in der aufſteigenden Methode Gott zu
en dächte; wenn man in ihr auch wirklich zum Allgemeinſten
ıt wäre, ſo würde man doch nur zur Welt gelangt ſein. Noch
er wird man annehmen können, daß man in der herabſtei-
ı Methode einen beſondern Begriff oder einen beſondern
unter einen allgemein Begriff oder eine allgemeine Regel
nd auf den Begriff Gottes ſtoßen könnte. Mit Recht hat
i daran erinnert, daß man von Abſtractem aus immer nur
bſtractes ſchließen könne. Aber eben die Frage würde zuerſt
eden werden müſſen, ob es nicht andere wiſſenſchaftliche Me-
ı und Beweisarten gäbe, als die, welche von den einzelnen
ıſchaften, ſei es der Erfahrung, ſei es der Speculation, ge-
t werden. Es handelt ſich hierbei um nichts geringeres, als
ie Methode der Philoſophie, ob ſie mit der Methode der
n Wiſſenſchaften zuſammenfalle oder ob ſie andere Ueberzeu-
ı zu geben vermöge, und dabei wird alsdann weiter unter-
verden müſſen, ob die Ueberzeugung, welche die Philoſophie
Sein Gottes bieten möchte, für eine unmittelbare oder für
urch den Beweis vermittelte anzuſehn ſei. Die Antwort auf
te Frage iſt für uns außer Zweifel geſtellt, nachdem wir er-
haben, daß die Philoſophie ihr Princip in einer Forderung
ernunft hat und alle ihre Beweiſe in Ableitungen aus dieſem
p beſtehn; die andere Frage wird entſchieden werden müſſen
eine Erörterung des Verhältniſſes, in welchem wir den Be-
Gottes zu der Forderung der theoretiſchen Vernunft zu denken
. Unmittelbar gewiß iſt der Philoſophie nur, daß wir wiſſen
. Darin aber, wird man ſagen können, liegt als Voraus-
ı der Begriff des Vollkommenen, der unbedingten Wahrheit,
unendlich iſt, weil nur das Unbeſchränkte in einem unbe-
ten Wiſſen ſich darſtellen kann (119). Wer nach der Wahr-
ıricht, muß das Sein der Wahrheit vorausſetzen; wer das
te Wiſſen will, muß in voraus ein abſolutes Sein annehmen,
s im abſoluten Wiſſen gewußt werden könne. In dieſem
hat man geſagt, die abſolute Wahrheit, das Sein Gottes,
unmittelbar der Vernunft gegenwärtig; ſie gehöre dem Weſen
rnünftigen Seele an und es bedürfe für ſie keines Beweiſes
ıs Sein Gottes. Im Weſentlichen laufen auch hierauf die
che hinaus das Sein Gottes aus ſeinem Begriffe (a priori)
veiſen, wie ſie zum ſogenannten ontologiſchen Beweiſe ſich ge-

ſtaltet haben. Denn ſie können nur darthun, daß der Begriff Gottes in einer Weiſe uns beiwohne, welche wohlverſtanden mit dem Sein ſeines Gegenſtandes keinen Zweifel zulaſſe. Daß der Begriff Gottes uns urſprünglich beiwohne, wird dabei vorausgeſetzt und daher hat auch mit dieſer Lehrweiſe die Behauptung ſich verbunden, daß der Begriff Gottes ein angeborener Begriff ſei. Mit dem Weſentlichen in dieſer Ueberzeugung können wir übereinſtimmen, werden aber dadurch doch nicht gezwungen die urſprüngliche Ueberzeugung vom Sein Gottes, welche uns beiwohnen ſoll, für eine hinreichend entwickelte zu halten; vielmehr geben die Bemühungen des ontologiſchen Beweiſes uns zu zeigen, daß im Gedanken Gottes ſein Sein liege, deutlich zu erkennen, daß unſere unmittelbare Ueberzeugung von ihm der weitern Entwicklung bedürftig ſei. Hierüber ſollte doch kaum ein Streit herſchen können; denn ſelbſt die, welche den Glauben, ja die intellectuelle Anſchauung Gottes für eine unmittelbare Mitgift des erſten Menſchen betrachtet haben, konnten ſich nicht verleugnen, daß er ſchwach war in ſeiner Ueberzeugung, weil er fallen und ſeine Einſicht in Gottes Begriff verdunkelt werden konnte. Und was nun uns betrifft in unſerm gegenwärtigen Zuſtande, ſo finden wir uns anfangs entweder in einer völligen Unwiſſenheit über Gott oder doch nur in einer dunkeln Ahnung über ihn, welche der Aufklärung durch Unterricht oder vermittelndes Nachdenken gar ſehr bedarf. Iſt es doch nicht anders mit dem Gedanken des Wiſſens, welcher den Gedanken Gottes uns beglaubigen ſoll; denn freilich ſtreben wir von Anfang an nach ihm; aber es gehört die Reife unſeres wiſſenſchaftlichen Nachdenkens dazu, daß er aus den Zerſtreuungen unſeres Lebens emporgehoben werde. Nicht mit Unrecht hat man daher geſagt, es liege im Menſchen eine Sehnſucht nach Gott und dieſe Sehnſucht müſſe groß gezogen werden um über ſie zum klaren Bewußtſein zu kommen. Dies erinnert uns an einen andern Beweis für das Sein Gottes, welchen man aus der Uebereinſtimmung aller Völker (**consensus gentium**) im Gottesglauben hat ziehen wollen. Die Sehnſucht nach Gott, wird man nicht ohne Grund ſagen können, habe allen Völkern die Verehrung des Göttlichen eingegeben und jeder Beſcheidene wird ſich ſcheuen gegen dieſes Zeugniß der Seele, welche wie Tertullian ſagt, von Natur eine Chriſtin iſt, ſeine abweichende Meinung in die Wagſchale zu legen. Hierin haben viele den ſtärkſten Beweis für das Sein Gottes gefunden, inſofern wohl nicht mit Unrecht, als in der Sehnſucht nach dem Göttlichen der erſte Beweggrund liegen möchte für die Gedanken und den Glauben der Menſchen an Gott. Aber daß hierin ein genügender wiſſenſchaftlicher Beweis liege, darf doch wohl bezweifelt werden. Denn es iſt noch etwas anderes an das Göttliche oder an Gött-

anderes an Gott glauben, und auch der Glaube an Gott mit der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung von ſeinem Sein nicht chſelt werden. Für dieſe muß daher erſt die Sehnſucht nach Göttlichen, der Grund des religiöſen Glaubens, richtig gedeu- nd hierauf gezeigt werden, daß dieſe Sehnſucht auch in ihrer e die Wiſſenſchaft theile; nur unter dieſen Bedingungen wird us eine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung vom Sein Gottes ſich nen laſſen. Wenn man dieſen Weg einſchlägt, erlangt man den Vortheil zeigen zu können, daß was die Wiſſenſchaft nennt, daſſelbe iſt, was lange vorher die Religion Gott ge- t hatte. Denn aus der richtigen Deutung jener Sehnſucht ſich ergeben, daß ſie Göttliches ſucht nicht in der Mehrheit Götter, ſondern in einem Gott, und aus der Unterſuchung ben in allen ihren Verzweigungen wird hervorgehn, daß ſie allein im religiöſen Menſchen die Gefühle der Verehrung s, ſondern auch im wiſſenſchaftlichen Menſchen die forſchenden nken in Bewegung ſetzt, welche dem letzten Grunde der Dinge ehn. In dieſem äußert ſich die Sehnſucht nur als Streben dem Wiſſen und eben hierüber müſſen wir uns klar werden, unſer wiſſenſchaftliches Nachdenken nichts anderes ſucht, als rkenntniß des Vollkommenen oder Gottes, wenn wir unſerer zeugung von Gottes Sein ihren ſichern wiſſenſchaftlichen Grund wollen. Was wir nun der Meinung entgegenzuſetzen haben, wir uns zufrieden geben könnten mit den unmittelbaren Ueber- ngen vom Sein Gottes, hat alles ſeinen Grund darin, daß eder ſicher, noch in hinreichend entwickelter Weiſe uns unter- n. Es gilt dies ebenſo ſehr vom religiöſen, wie vom wiſſen- lichen Bewußtſein. Wir ſind der Gefahr der Zerſtreuung ſetzt. Auch unſer wiſſenſchaftliches Nachdenken in dem Punkte Reife, wo es der abſoluten Bedeutung der theoretiſchen Forde- ſich bewußt wird, ſieht noch mit gar vielen andern Gegen- en ſich beſchäftigt. Nicht allein dieſe Forderung bewegt uns, die Anknüpfungspunkte unſeres Denkens treiben uns in die hung; durch die Gedanken an die Erſcheinungen, an die welt- Dinge werden wir zerſtreut; wir werden uns erſt ſammeln n um zu erkennen, daß wir durch alle Mittelurſachen hin- dringen ſollen um den letzten und vollkommenen Grund uns Bewußtſein zu bringen. Unſere Zerſtreuung aber ſollte doch wohl nicht umſonſt ſein und unſere Sammlung nicht darin n, daß wir die Gedanken an die weltlichen Dinge und ihre einungen abwerfen, ſondern ſie werden uns nur zu einer tiefern ündung des Göttlichen führen ſollen. Zu der rechten Samm- gelangen wir erſt, wenn wir die Erſcheinungen auf ihre Gründe alle ihre Gründe auf ihren letzten Grund zurückführen lernen.

Hierdurch gewinnt denn auch der Begriff Gottes für uns eine reichere Bedeutung; er bezeichnet uns nicht mehr allein, wie es anfangs ſcheinen konnte, das Vollkommene, Unendliche, ſondern den vollkommnen Grund aller Dinge, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der ganzen Fülle des Seins, welche wir weiter und weiter forſchend zu begreifen und als in Gott begründet zu begreifen haben. Nicht mit Unrecht hat man fragen können, ob das Abſolute, an welches viele Philoſophen ihren Glauben bekannt haben, auch wohl der Gott der monotheiſtiſchen Religionen ſei; ohne Zweifel würde er es nicht ſein, wenn jeder Gedanke an ein Eingreifen ſeines Seins in die Begründung der Dinge von ihm fern gehalten werden müßte. Um aber den Gedanken an Gott in Verbindung zu bringen mit ſeinen Offenbarungen in der Welt, dazu muß man auf die Offenbarungen eingehn und Gott als letzten Grund der erſcheinenden Dinge erkennen. Hierauf hat ſich der ſogenannte kosmologiſche Beweis für das Sein Gottes eingelaſſen. Er ſchließt von der Zufälligkeit der Erſcheinungen auf ihre Gründe; er ſchließt alsdann weiter von den mittlern Gründen der Erſcheinungen, welche in den Begriff der zufälligen Welt zuſammengefaßt werden, auf einen letzten Grund der Welt. Alle dieſe Schlüſſe, ſieht man wohl, hängen von der Forderung der theoretiſchen Vernunft ab, daß wir einen letzten Grund für die Erklärung der Erſcheinungen ſuchen müſſen. Kant hat Unrecht gethan die überzeugende Kraft dieſer Forderung zu bezweifeln; daß in dem kosmologiſchen Beweiſe Beweisgründe liegen, ſollte man nicht ableugnen wollen. Aber ſeine Schwächen, wenn er in wenige Sätze zuſammengefaßt wird, werden ſich auch nicht verkennen laſſen. Nur wenn er von den Erſcheinungen allmälig aufſteigend und die mittlern Gründe derſelben unterſuchend alle Verſuche, welche gemacht werden können und gemacht werden müſſen, aus ihnen eine ausreichende Erklärung zu gewinnen als ungenügend nachgewieſen hat, kann er zu dem Ergebniß führen, daß wir über die Welt hinausgehen müſſen um im Begriffe Gottes den letzten und genügenden Erklärungsgrund zu finden. Es ſind alſo gewaltige Sprünge in dieſem Beweiſe, wenn er nicht als Ergebniß eines ganzen Syſtems philoſophiſcher Unterſuchungen ſich darſtellt, und daß dieſe Sprünge vermieden werden können, kann nur das vollſtändig entwickelte Syſtem zeigen. Ueberdies aber darf hierbei das ſchon Bemerkte nicht überſehn werden, daß die überzeugende Kraft des kosmologiſchen Beweiſes von der Richtigkeit der philoſophiſchen Beweistheorie ausgeht oder auf der Forderung des vollkommenen Wiſſens und ſeines vollkommenen Objects beruht, alſo das Sein des Vollkommenen mit dem ontologiſchen Beweiſe ſchon vorausſetzt und nur noch hinzufügt, daß wir das Sein des Vollkommenen nicht für unvermit-

ar halten ſollen mit dem Daſein der weltlichen Dinge, die uns ls unvollkommen erſcheinen, daß wir es vielmehr als den Grund ieſer Dinge und ihrer Erſcheinungen zu denken haben. Man ird aber bemerken, daß hierin ein Problem liegt, welches man as Problem der Theodicee genannt hat; denn die Vereinbarkeit es vollkommenen Weſens mit einer Schöpfung, welche uns als nvollkommen erſcheint, wird nicht bloß vorauszuſetzen, ſondern auch achzuweiſen ſein. Wer dieſes Problem nicht gelöſt hat, wird ſich nicht rühmen können die Zweifel überwunden zu haben, welche der Annahme eines vollkommenen Schöpfers ſich entgegenſtellen, wenn man die Unvollkommenheiten ſeiner Schöpfung bemerkt und bedenkt. Wir müſſen unſern weitern Unterſuchungen überlaſſen über dieſe Zweifel hinwegzukommen; hier aber haben wir darauf aufmerkſam zu machen, daß man dem kosmologiſchen Beweiſe, um olche Zweifel kurzweg abzuſchneiden, eine Wendung zu geben gecht hat, welche doch ſeine Stärke völlig vernichtete. Zu ſeiner ervollſtändigung nemlich hat man geglaubt hinzufügen zu müſſen, aß die Schöpfung vollkommen ſei. Hierzu kam man, weil man en kosmologiſchen Beweis als eine Folgerung aus der Wirkung af die Urſache oder, um metaphyſiſchen Zweideutigkeiten aus dem Wege zu gehn, von dem Werke auf den Meiſter anſah und dabei e Kraft der wiſſenſchaftlichen Forderung nicht beachtete, welche ir dem philoſophiſchen Beweiſe zu Grunde legen müſſen. In ieſer Anſicht konnte man nur aus der Vollkommenheit der Welt af die Vollkommenheit ihres Urhebers ſchließen und mußte daher erſt die Vollkommenheit der Welt zu beweiſen ſuchen. Ein Motiv ierzu konnte auch darin liegen, daß man von der abſtracten Maier loszukommen ſuchte Gott nur als abſoluten Grund zu denken, hne die Weiſe zu beachten, wie er ſich uns offenbaret in ſeinen Werken. Wollte man aber im Beweiſe von der Vollkommenheit er Welt ausgehn, ſo mußte man ſie im Zuſammenhange ihrer Theile unterſuchen und darthun, daß ſie ein Werk der vollkomenſten Weisheit ſei. Man hat dieſe Beweisart mit dem Namen er phyſikotheologiſchen bezeichnet; er zeigt, daß dieſe Betrachtungsweiſe unter der Vorherrſchaft der phyſiſchen Unterſuchungen ſich ausebildet hat; das Weſentliche der Beweisart beruht aber hierauf icht; denn man konnte bei ihr nur die Vollkommenheit der Welt m Allgemeinen, alſo mit Einſchluß der Vernunft, im Auge haben. Wenn man die Welt zu einem vollkommenen Werke erheben ollte, ſo mußte man ihre Zweckmäßigkeit bedenken; denn als ein Werk betrachtet, können ihr Zwecke nicht fehlen, und dieſe Zwecke ervor zu heben, hat daher auch der phyſikotheologiſche Beweis immer ſich bemüht, trotz dem naturaliſtiſchen Ausgangspunkte, welhen er genommen hat. Der Name der teleologiſchen Beweisart

dürfte ihm daher mit beſſerem Rechte zuſtehn. Was nun die Nachweiſungen im Einzelnen betrifft, daß die Welt zweckmäßig eingerichtet ſei, ſo können ihnen unſere logiſchen Unterſuchungen nicht folgen; es verſteht ſich von ſelbſt, daß in ihnen Vollſtändigkeit nicht erreicht werden kann; ſie bedürfen zu ihrer Ergänzung des Schluſſes von den bekannten Theilen auf das unbekannte Ganze und ſetzen daher voraus, daß die Welt ein Ganzes iſt. So wenig wir nun von philoſophiſchem Standpunkte aus die teleologiſche Betrachtung der Welt zurückweiſen können, ſo beweiſt dies doch hinreichend die Abhängigkeit des teleologiſchen Beweiſes vom kosmologiſchen. Er ſucht dieſen nur zu ergänzen durch die Unterſuchung der Einzelheiten, welche uns die zweckmäßige Einrichtung der Welt veranſchaulichen ſollen. Dieſes Beſtreben würde an ſich nur zu billigen ſein, denn es muß uns darum zu thun ſein nicht allein das Sein des letzten Grundes zu erkennen, ſondern auch durch das Eingehn in die Einzelheiten des von ihm Begründeten ſeine Weisheit und Vollkommenheit zu erforſchen; aber wir müſſen beſorgen, daß der teleologiſche Schluß über ſein Ziel hinausſchießt, indem er aus der Zweckmäßigkeit der Theile nicht allein die Zweckmäßigkeit, ſondern auch die Vollkommenheit des Ganzen erſchließen will. Dies iſt die Beſorgniß, welche wir ſchon oben ausgedrückt haben in Bezug auf die Wendung des kosmologiſchen Beweiſes, welche die Zweifel der Theodicee abſchneiden ſoll, aber in der That die Grundlagen ſeiner beweiſenden Kraft aufhebt. Man will von der Vollkommenheit der Welt auf die Vollkommenheit Gottes ſchließen, bedenkt dabei aber nicht, daß nur die Unvollkommenheit der Welt uns dazu treiben kann über die Welt hinauszugehn. Wer jener Schlußweiſe ſich hingiebt, der zeigt dadurch nur, daß er die Methode der Philoſophie nicht begriffen hat. Alle Beweggründe in der That, der Religion wie der Philoſophie, führen uns von der Unvollkommenheit der Welt zu Gott empor. Dieſe Beweggründe liegen nicht, wie Atheiſten behauptet haben, in der knechtiſchen Furcht, ſondern in der kindlichen Hoffnung, in der Sehnſucht, wie wir früher ſagten, in der Liebe. Ohne die Liebe zur Weisheit Gottes würde weder religiöſes, noch philoſophiſches Leben ſein. Hoffnung, Sehnſucht und Liebe gehen auf das Beſſere und führen uns über die Welt hinaus, weil in ihr das Gute nicht gefunden wird, welches wir begehren müſſen. Wäre daher die Welt vollkommen, ſo würden wir keinen Grund haben Gott zu ſuchen. Dies iſt der Sinn unſeres Beweiſes. Weit davon entfernt aus der Vollkommenheit der Welt auf ihren vollkommenen Urheber ſchließen zu wollen, wie man den kosmologiſchen Beweis gedeutet hat, müſſen wir gerade umgekehrt aus der Unvollkommenheit der Welt ſchließen, daß unſere Vernunft nicht bei dem Gedanken der Welt ſtehen bleiben

ondern den Gedanken Gottes ſuchen muß, weil er allein
unft befriedigt. Hierin unterſcheidet ſich unſere Beweis-
der gewöhnlichen Deutung des kosmologiſchen Beweiſes.
erden der Welt iſt uns der Beweis ihrer Unvollkommen-
4); weil wir es nicht als etwas anſehn dürfen, was in
eſen begründet wäre (354), müſſen wir das Vermögen,
em es hervorgeht, von einem höhern Grunde herleiten; ihre
mmenheit beweiſt ſich uns darin, daß ſie aus ihrem Ver-
urch das Werden in ihre Wirklichkeit übergehn muß und
eit und Wirklichkeit in ihr ſich nicht decken (356 f.).
ere Grund aber, welcher der Welt ihr Vermögen verleiht,
e Vernunft befriedigen und muß daher als vollkommen
werden, weil die Vernunft nur durch das Vollkommene
werden kann. Wenn wir jedoch die entgegengeſetzte
, welche im teleologiſchen und kosmologiſchen Beweiſe ſich
chen hat, genauer prüfen, werden wir auch bemerken kön-
ß ſie nur auf einer ungeſchickten Faſſung ihrer Gedanken
nd von der Wahrheit nicht ſo weit entfernt iſt, als es
könnte. Wenn die Vollkommenheit der Welt aus ihrer
ßigkeit erhellen ſoll, ſo wird man zugeſtehn müſſen, daß
nur vollkommen iſt für ihren Zweck und daß alles, was
eck verfolgt, unvollkommen iſt, weil es ſeinen Zweck noch
. Erblickt man in der Welt ein vollkommenes Werk, ſo
n zu ſchließen haben, daß ſie nicht vollkommen iſt, weil
nur ein Werk iſt. Man wird alſo nur ſagen können,
e Gedanken an eine vollkommene Welt den Begriff des
nenen nicht in ſeiner vollen und reinen Bedeutung nehmen,
mehr einen Zuſatz geben, welcher ſeiner Bedeutung eine
kung giebt und dem Begriffe des Vollkommenrn ſchlechthin
cht. Man wird das Vollkommene in einer beſondern
g von dem ſchechthin Vollkommenen unterſcheiden müſſen.
nterſcheidung iſt auch für die Faſſung unſeres Beweiſes
rflüſſig. Denn wenn wir von der Unvollkommenheit der
sgehn, ſo ſoll damit nicht geſagt werden, daß ſie bezie-
iſe nicht als vollkommen gedacht werden dürfe, nur als
i vollkommen dürfen wir ſie nicht ſetzen. Hierüber jedoch
enaueres zu beſtimmen, das gehört dem Problem der
: an, deſſen Löſung wir uns vorbehalten müſſen. Von
eiſen für das Sein Gottes iſt noch der ſogenannte mora-
weis zu erwähnen. In ſeiner Aufſtellung hat Kant das
deutlicher, als bisher geſchehen war, darauf hinzuweiſen,
wahre Grund unſerer Ueberzeugungen vom Sein Gottes
Forderung unſerer Vernunft liegt. Sonſt hat ſeine Aus-
des Beweiſes zu viele Schwächen, als daß ſie genauer ge-

prüft zu werden verdiente. Sehen wir aber ab von diesen Mängeln in der Ausführung, so wird doch nicht leicht verkannt werden können, daß moralische Beweggründe nicht wenig zu den Ueberzeugungen vom Sein Gottes beizutragen pflegen. Im Blick auf die Allgemeinheit dieser Beweggründe, auf die allmächtige Sehnsucht, welche uns zum Bessern zieht und das Beste uns hoffen läßt, hat man gesagt, daß es keinen wahren Atheisten gebe; wenn auch viele zum Atheismus in der Theorie sich bekannt hätten, so müßte doch der praktische Atheist noch gefunden werden. Die Ueberzeugungsgründe aber für das Sein Gottes, welche in unserm sittlichen Leben liegen, beruhen darauf, daß wir das Gute als absoluten Zweck setzen und fordern müssen, daß es in einem viel weitern Kreise sich verwirkliche, als unser persönliches Vermögen für dasselbe reicht. Dies hat schon Kant richtig auseinandergesetzt bei allen Schwächen seines Beweises. Es ist also auch hier der teleologische Gesichtspunkt, welcher den Beweis leitet, nur daß er in diesem Gebiete reiner hervortritt, als im physischen, weil im physischen Gebiete doch nur Mittel, im sittlichen Leben aber wahre Zwecke zu finden sind. In der Untersuchung desselben verschwindet sich uns der Zweck, welcher auf den Grund hinweist, doch wie es bei jedem teleologischen Beweise der Fall ist, nur bruchstückweise, so daß wir zur Ergänzung den Gedanken der ganzen Welt herbeiziehen müssen um auf den allgemeinen Zweck und den allgemeinen Grund des Vollkommenen geführt zu werden. Dies wird hinreichend die Abhängigkeit dieser Beweisart von der Forderung unserer theoretischen Vernunft darthun. Alle moralische Beweise für das Sein Gottes werden doch als Beweise eine Sache der Theorie bleiben, welche nur an die Theorie des praktischen Lebens anknüpft. Wenn daher Kant die Ueberzeugung vom Sein Gottes vom theoretischen auf das praktische Postulat zurückführen wollte, so können wir dem nicht beistimmen, weil das praktische Postulat nur durch das theoretische seine Kraft zum Schlusse auf den letzten Grund aller Dinge empfängt. Auch die moralischen Beweise für das Sein Gottes, in welcher Weise sie auch gefaßt werden mögen, müssen auf die Forderung der theoretischen Vernunft sich stützen, welcher in allen unsern wissenschaftlichen Ueberzeugungen das Primat gebührt (59). Ohne ihnen ihre Kraft absprechen, haben wir sie doch nur als tüchtig anzusehn zur Veranschaulichung dessen im Einzelnen, was wir in der theoretischen Forderung im Allgemeinen begründet finden. Fassen wir nun alles zusammen, was über die Beweise für das Sein Gottes gesagt worden, so werden wir behaupten müssen, daß unsere wissenschaftliche Ueberzeugung von dem Sein Gottes in der Forderung der theoretischen Vernunft ihren obersten ausreichenden Grund hat.

r wollen wiſſen, d. h. die vollkommene Wahrheit erkennen; daher
nen wir nicht zweifeln, daß die vollkommene Wahrheit iſt oder
:den ſoll, und weil ſie nicht werden könnte, wenn ſie nicht wäre,
muß ſie ſein (355). Will man hierin keinen Beweis ſehn,
il damit nur eine Forderung der Vernunft ausgeſprochen wäre,
beruht dieſer Einwand nur auf den verkehrten Forderungen an
i wiſſenſchaftlichen Beweis, welche wir ſchon zurückgewieſen haben
)8 Anm.). Wer die Forderung der theoretiſchen Vernunft, die
undlage eines jeden Beweiſes nicht nur für das Sein Gottes,
dern für jede allgemeine Wahrheit, nicht anerkennen will, dem
überhaupt mit philoſophiſchen Beweiſen nicht beizukommen.
a der Forderung der vollkommenen Wahrheit müſſen wir aber
Entwicklung des in ihr Geſetzten in ihrer Anwendung auf die
vorliegenden Erſcheinungen unterſcheiden. Nachdem das Sein
vollkommenen Wahrheit im Allgemeinen und in unbeſtimmter
iſe anerkannt iſt, müſſen wir darauf ausgehn es immer beſtimm=
zuletzt in voller Beſtimmtheit zu denken. Nicht allein daß eine
e Wahrheit iſt, ſondern auch was ſie in ſich enthält, ſollen wir
nnen lernen. Hieran ſchließen ſich die Unterſuchungen an, welche
ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe zu Grunde liegen. Sie
n durch die ganze Reihe der Probleme und der Löſungen des
ieme der Logik und der Metaphyſik hindurch, indem in ihnen
ıcht wird den Inhalt des Wiſſens und der vollkommenen
hrheit zu beſtimmen; in jedem Schritte wird da nach der Me=
e der Philoſophie die Löſung mit dem abſoluten Wiſſen und
abſoluten Wahrheit verglichen und immer weiter werden wir
ieben in der Erklärung der Erſcheinungen um den letzten Grund
inden und die vollkommene Wahrheit, welche wir ſuchen. Wer
auf dieſem Wege ſtehen bleibt, auf irgend einer mittlern Stufe
Unterſuchung, und glauben kann, ſei es in der Erkenntniß der
:lnen Dinge oder ihres urſachlichen Zuſammenhangs oder des
emeinen und des Allgemeinſten der Welt das löſende Wort
Räthſels gefunden zu haben, dem iſt wiederum nicht beizukom=
und zu helfen; er läßt ſeine Gedanken in einer beſchränkten
ſe der wiſſenſchaftlichen Forſchung verkümmern. Wer aber den
anken des vollkommenen Wiſſens lebendig in ſich erhält, der
von allen den mittlern Stufen, welche die Erklärung der
)einung durchläuft, zu der höchſten Stufe hinangetrieben wer=
welche den Gedanken des letzten Grundes der ſinnlichen und
ſinnlichen Welt uns eröffnet. Die Wahrheit, welche dem
ıologiſchen Beweiſe zu Grunde liegt, iſt hierin ausgeſprochen.
hat eine doppelte Seite, in Verneinung und Bejahung. Sie
:int alle Verſuche bei der Erklärung der Erſcheinungen aus den
ern Gründen ſtehen zu bleiben. Nicht unpaſſend hat man

dieſe ihre verneinende Seite in der Formel ausgedrückt, daß man auch das Sein Gottes nicht in poſitiver Weiſe beweiſen könnte, die Vernunft doch darthun könnte, daß jeder Verſuch die Welt zu erklären ohne das Sein Gottes anzunehmen ſcheitern müſſe; die Vernunft reiche alſo aus zur Widerlegung des Atheismus. Aber auch die Bejahung iſt in jener Wahrheit enthalten, daß wir in der Erforſchung des Vollkommenen anknüpfen ſollen an den Erſcheinungen, dem unvollkommenen und verwerrenen ſinnlichen Bewußtſein, welches unſerer Vernunft keine Befriedigung gewährt, aber unſer Forſchen beſtändig anregt. Wenn nun hier der kosmologiſche Beweis uns antreibt, ſo werden wir auch an ihm weiter dazu aufgefordert werden in das Einzelne der Erſcheinung einzugehn und darauf unſere Gedanken zu richten, wie in der Natur und im ſittlichen Leben das Vollkommene, das Gute oder der Zweck ſich offenbart und auf den ewigen Grund der Welt hindeutet. Dieſe Forſchungen geben die Wahrheit deſſen ab, was man den phyſikotheologiſchen und moraliſchen Beweis für das Sein Gottes genannt hat. Ihre Wahrheit ſchließt an die Wahrheit des kosmologiſchen Beweiſes ſich an, ſie geht aber ſchon über den Kreis der Logik und der Metaphyſik hinaus und wendet ſich den beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften zu, der Phyſik und der Ethik. Wir ſehen hieraus, daß alle die überzeugenden Momente, welche in den gewöhnlichen Beweiſen für das Sein Gottes liegen, in philoſophiſcher Forſchung von uns benutzt werden können; aber auch daß ſie alle der Forderung der theoretiſchen Vernunft ſich unterordnen, weil ſie zu oberſt das Sein der abſoluten Wahrheit beglaubigt. Aber wenn wir in dieſer Beglaubigung eine feſte und unbeſtrittene Stütze für unſere wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von dem Sein Gottes zu finden hoffen dürfen, ſo müſſen wir doch noch die Bedingung hinzufügen, daß es uns möglich ſein werde den Zweifel der Theodicee zu beſeitigen, welcher früher von uns noch ſtehen gelaſſen wurde. Denn da unſere theoretiſche Forſchung auf die Betrachtung der Erſcheinungen und der Welt uns führt, können wir die Frage nicht zurückweiſen, ob dieſe Welt der Erſcheinungen nicht etwas in ſich trage, was mit dem Gedanken eines vollkommenen Grundes derſelben in Widerſpruch ſteht.

359. Da wir in der Erkenntniß der Wahrheit Gottes auch die Erkenntniß aller Wahrheit zu ſetzen haben (359), muß auch im Sein Gottes alles Sein enthalten ſein. Die Einheit alles wahren Seins, welche wir in ihm ſetzen müſſen, darf aber nicht für unverträglich gehalten werden mit den Unterſchieden, welche im Erkennen uns herausgetreten ſind; denn

dem Endergebniſſe aller Forſchung müſſen auch die Ergeb-
ſſe jedes richtigen Denkens und mithin auch jeder richtigen
nterſcheidung feſtgehalten werden (123). Gott iſt daher nicht
s die Identität aller Gegenſätze zu denken, ſondern der Ge-
nke Gottes ſoll uns erklären, warum alle richtig von uns
ſetzte Gegenſätze als Verſchiedenes bedeutend von uns aner-
nnt werden müſſen. Alle Gegenſätze aber, welche in unſerm
ſſenſchaftlichen Forſchen hervortreten, gehen auf die erſten
ünde unſeres Denkens zurück, auf den Ausgangspunkt der
kenntniß, die Erſcheinung, und auf das Princip des wiſſen-
aftlichen Denkens, den Gedanken des Wiſſens. Ihr Gegen-
ſatz führt auf zwei entgegengeſetzte Momente, deren Wahrheit
ch im letzten Grunde anzuerkennen iſt. Der Gedanke des
ſſens fordert, daß Gott als vollkommen, der Gedanke an
e Erſcheinung, daß Gott als Grund der erſcheinenden Dinge
der Welt gedacht werde. Beide Gedanken ſind in dem
danken Gottes zu vereinigen.

Das Identificiren der Gegenſätze im Gedanken Gottes, des
enden und des Nichtſeienden, des Freien und des Nothwendi-
, des Idealen und Realen u. ſ. w. iſt bekanntlich bei den My-
rn und ihren Erzvater, dem Pſeudo-Dionyſius Areopagita, am
ſſigſten vorgekommen, es hat ſich bei den Theoſophen fortgeſetzt
auch in der neueſten deutſchen Philoſophie ſind ſeine Spuren
nicht verſchwunden. Schelling hat es nur zu ſehr begünſtigt.
kann zum Theil als eine müſſige Spielerei angeſehn werden,
man doch nicht vermag das Entgegengeſetzte als daſſelbe zu
achten, führt aber nur zu verworrenen Beſtrebungen. Wenn
in den Forſchungen über Gott von dem Gedanken an das
ſkommene ausgeht, welches alles Sein in ſich vereinigt, ſo be-
et es leicht, daß man gleichſam überwältigt von ihm alle Un-
chiede, welche in der Forſchung über das Weltliche mit unum-
glicher Nothwendigkeit ſich uns aufdrängen, überſpringen zu
ſen meint, als könnte man der Mittel entbehren, welche uns
Zweck leiten ſollen. Im Unendlichen glaubt man nichts un-
cheiden zu dürfen, weil es keine endliche Theile zuläßt, ſo wie
ſchon früher von der unendlichen Welt geſehn haben, daß auch
Theile als unendlich gedacht werden müſſen (353). Es wird
nn auch leicht der Gedanke ſich darbieten, daß im Unendlichen
Unterſchied ſchwinden müſſe, weil jeder Unterſchied nur Ver-
ung ſetze (omnis determinatio est negatio,), und um Gott

vor Verneinungen in ſeinem Weſen zu ſichern, glaubt man in ihm nichts anderes als das Sein ohne allen Unterſchied erblicken zu dürfen. Läßt man von dieſen Gedanken ſich treiben, ohne die poſitive Bedeutung der Unterſchiede in Anſchlag zu bringen, an welche wir wiederholt haben erinnern müſſen (215 Anm.; 235 Anm.; 264 Anm.), ſo iſt es begreiflich, wie man, von der Forderung der theoretiſchen Vernunft überwältigt, zu der Meinung gekommen iſt, daß in dem Gedanken Gottes jeder Unterſchied aufgelöſt werden müſſe. Die Gefahr, welche hierin liegt, zeigen die ſchwärmeriſchen Unternehmungen, welche mit der Verſenkung in das unterſchiedloſe Sein Ernſt machen wollten. In der Flucht vor dem Sinnlichen, wie man meinte, vor den leidenſchaftlichen Erregungen der Seele, glaubten ſie nur in der Ekſtaſe die tiefe Ruhe der Einerleiheit aller Dinge finden zu können. Der Rauſch des Enthuſiasmus, der tiefe, bewußtloſe Schlaf ſchien ihnen der Wahrheit näher zu ſtehn, als das beſonnene und wache Leben des wiſſenſchaftlichen Denkens. Der trunkene Geiſt, in welchem die Unterſchiede ſich verwirren, ſchien ihnen der Forderung ſich zu nähern, daß unſere Individualität wie ein Tropfen in dem Ocean der Unendlichkeit ſich verlieren und die liebende Seele mit dem geliebten Gott in eins zuſammenfließen ſolle. Bis zu ſolchen Ekſtaſen ſind nun freilich die Philoſophen nicht gekommen, welche ſich nur der Forderung der theoretiſchen Vernunft überließen ohne andere Rückſicht auf die Anknüpfungspunkte unſeres Denkens zu nehmen, als nur im Streit gegen ſie. Ihre Gedanken liegen am deutlichſten und entſchiedenſten ausgeſprochen in den Lehren der Eleaten und des Spinoza vor. Man bezeichnet ſie mit dem zweideutigen Namen des Pantheismus (343 Anm.), weil ſie Gott als das allein Wahre behaupten wollen, welches alles ohne Unterſchied in ſich ſchließe. Der Vorwurf des Atheismus, welchen man ihnen gemacht hat, würde ſie nur inſofern treffen, als man in Anſchlag bringen möchte, daß im Begriffe Gottes, wenn er vollſtändig gefaßt wird, nicht allein liegt, daß er vollkommen, ſondern auch daß er der Schöpfer der Welt iſt (358 Anm. 2); aber ohne Zweifel gehen ſie nicht darauf aus das Sein Gottes, das Vollkommene, zu leugnen, ihr Beſtreben iſt vielmehr darauf gerichtet das Sein Gottes ſicher zu ſtellen gegen jedes Unternehmen ſeinen Begriff zu verunreinigen durch irgend eine Beziehung, welche ihm zum Sein der unvollkommenen Dinge der Welt gegeben werden könnte. Sie gehen hierin zu weit, daß ſie die Wahrheit der Welt beſeitigen möchten, um nicht genöthigt zu ſein anzunehmen, daß dieſe bedingte Wahrheit ihren Grund in dem unbedingten Weſen Gottes habe. Mit Recht wird man ihnen daher das Beſtreben vorwerfen können einen Akosmismus aufzuſtellen, und wenn man ſie daher unter den allgemeinen

egriff des Pantheismus bringen will, ſo werden ſie doch von
m atheiſtiſchen Pantheismus als atheiſtiſcher Pantheismus unter-
ieden werden müſſen (343 Anm.). Wenn jener alles ewige
ein aufhebt um alle Wahrheit auf die beſtändige Evolution der
elt zurückzuführen, ſo verlangt dagegen dieſer, daß wir alles
erden als einen bloßen Schein aufgeben und nur das ewige
leiben der göttlichen Wahrheit anerkennen ſollen. Alles, was iſt,
t ſeine Wahrheit in Gott und bleibt ohne Veränderung in ihm;
es iſt die Behauptung des Syſtems der Immanenz, welche ſich
r Lehre des Evolutionsſyſtems in einem entſchiedenen Widerſpruch
gegenſetzt. Beide Lehrweiſen wollen nicht zwei Subjecte aner-
men, von welchen wir etwas ausſagen könnten, Gott und die
elt; die eine Lehrweiſe aber erkennt als das wahre Subject un-
r Ausſagen nur Gott an, das Subject der ewigen Wahrheit,
andere nur die Welt, das Subject des beſtändigen Werdens.
r in voreiliger Abſchätzung hat man dem Syſteme der Imma-
z das Lob geſpendet, daß es das conſequenteſte Syſtem philo-
hiſcher Dogmatik ſei; denn es läßt ſich nicht verkennen, daß es
allen Formen unſeres Denkens, welche im Werden ſind, in
derſpruch ſich ſetzt, wärend es doch nur in dieſen Formen ſich
ſprechen kann; es möchte ſich von ihnen losſagen und findet ſich
ihnen beſtändig gebunden, ſo daß es nur in beſtändigen Wi-
ſprüchen mit ſich ſeinen Ausdruck gewinnen kann. Sein Ge-
ſt iſt nur in Polemik ſich ausſprechen zu können gegen das
tliche Denken, welches es beſeitigen möchte, aber immer wieder
ſeinen eigenen Gedanken vorfindet. Die Unterſchiede, welche
machen, möchte es in die Unterſchiedloſigkeit des Unendlichen
ſen; aber es kann ſie nur aufheben, indem es ſelbſt wieder
erſchiede macht. So haben uns die Eleaten gewarnt, daß wir
Sinnen und den trügeriſchen Meinungen der Menſchen nicht
en ſollten, ſo Spinoza, daß wir von den ſinnlichen Bildern
Einbildungskraft uns nicht verwirren laſſen möchten; alles dies
n wir abwerfen von dem reinen Denken unſerer Vernunft und
vollkommene Sein allein anerkennen, als wenn keine Welt,
Werden und kein Menſch wäre. Aber ſie können nicht los-
men von ihrem Streite gegen das Werden, gegen die Vielheit
weltlichen Dinge und die Sinne und Meinungen der Menſchen,
indem ſie gegen alles dies ſtreiten, müſſen ſie doch vorausſetzen,
alles dieſes iſt; denn ein Streit gegen das Nichtſeiende würde
thöriger ſein, als der Kampf gegen die Windmülenflügel.
noza hatte wohl das Unvermögen ſeines Syſtems von den Er-
nungen und den Dingen der Welt ſich gründlich loszuſagen
tig ausgedrückt, als er die naturirte Natur von der naturirenden
ur unterſchied und zu zeigen wußte, daß jene neben dieſer ſeiner

Denkweiſe nach ohne Anfang und ohne Ende einherlaufen müſſe; er hatte damit die Gefahr des Akosmismus bezeichnet in die entgegengeſetzte Denkweiſe des Atheismus umzuſchlagen, wenn nicht beide Naturen gehörig von einander unterſchieden würden; aber den Ausweg, welchen er ergriff, um in ſeinem Akosmismus ſich zu befeſtigen, daß er die naturirte Natur in eine Welt verworrener Bilder der Imagination auflöſte, verwickelte ihn nur in einen beſtändigen Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem ihm in Wahrheit nur die naturirende Natur übrig blieb, welche ohne die naturirte Natur nicht naturirend ſein kann, indem er auch alle ſeine Gedanken darauf richten mußte die Meinungen der Menſchen, welche in Wahrheit nicht ſind, zu widerlegen und an ihrer Stelle die Anſchauung Gottes zu fordern, welche er nicht hat, weil ſeine Gedanken mit den menſchlichen Irrthümern kämpfen müſſen. Die Wahrheit im Syſteme der Immanenz beruht nur darauf, daß wir eine vollkommene Wahrheit fordern müſſen, welche alle Wahrheit umfaßt, aber jeden Schein und jedes Werden ausſchließt, weil Schein und Werden nicht ohne Unvollkommenheit gedacht werden können (344). Sein Irrthum aber liegt darin, daß es aus ſeinem Unvermögen in der ewigen Wahrheit Gottes einen Grund für die Wahrheit der werdenden Dinge zu entdecken zu dem Schluſſe ſich verleiten läßt, daß ein ſolcher Grund in Gott nicht vorhanden ſein könne, und weil in ihm alles begründet ſein müſſe, auch die werdenden Dinge nur für Schein angeſehn werden dürften. Auch hierin liegt nur ein Schluß ab inscitia ad non esse vor. Vor dieſem voreiligen Schließen wird man ſich bewahren können, wenn man bedenket, daß die Forderung der theoretiſchen Vernunft zwar das Sein Gottes ſetzt, aber nicht ſetzt, daß unſere Vernunft Gott in ſeiner vollen Wahrheit erkannt hat. Weil wir ſeinen Begriff nur als Forderung ſetzen, müſſen wir auch eingeſtehn, daß er nicht vollzogen iſt in der ganzen Fülle ſeines Gehalts. Wir können daher annehmen, daß wenn wir auch außer Stande ſein ſollten in ſeinem Begriff, ſo weit wir ihn haben, den Grund für die werdenden Dinge der Welt zu erkennen, doch in der uns verborgenen Fülle ſeines Weſens ein ſolcher Grund liege. Was hiernach als Möglichkeit zugegeben werden muß, haben wir als Wirklichkeit anzuerkennen, wenn wir nicht allein das Princip der Philoſophie, ſondern auch ſeine Beziehung zu dem Anknüpfungspunkte unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung bedenken. Das unbeſtreitbare Vorhandenſein der Erſcheinungen fordert ein Subject; einen Inbegriff der erſcheinenden Dinge haben wir zu ſetzen, eine Welt, in welcher ſie erſcheinen, und da wir Gott nicht aufbürden dürfen das Subject der Erſcheinungen zu ſein, weil ſeine Vollkommenheit von jedem Schein frei gehalten werden muß, ſo werden wir zwei Subjecte zu unſe-

iden haben, das Subject, von welchem wir die ewige Vollkom-
nheit ausſagen müſſen, und das andere Subject, welches alle
ere Ausſagen vom Werden und vom Wechſel der Erſcheinungen
ſen. Weil wir aber dieſes Subject nicht unabhängig von dem
unde ſeines Vermögens denken dürfen (356) und weil das
bject der Vollkommenheit alle Wahrheit in ihrem letzten Grunde
ſich enthalten muß, werden wir zu ſchließen haben, daß auch
Grund des andern Subjectes in ihm liegen muß, wenn wir
außer Stande ſein ſollten in unſerer unvollkommenen Erkennt-
ſeiner vollkommenen Wahrheit ihn zu entdecken. Die Unter-
idung dieſer beiden Subjecte vernachläſſigen die Syſteme des
miſtiſchen und des atheiſtiſchen Pantheismus nach entgegengeſetzten
ten zu, obwohl ſie in dem Standpunkte unſeres wiſſenſchaftlichen
ſchens ſich unabweisbar aufdrängt; denn in dieſem liegt nicht
iger der Blick auf das Werden der Wahrheit, in welchem wir
, als auf die ewige Wahrheit ſelbſt, welche wir erreichen wollen.
s iſt der Grund unſerer Lehre, daß wir Gott nicht allein als
Vollkommene, ſondern auch als den vollkommenen Grund ei-
Andern, welches durch die Erſcheinung hindurchgeht, zu denken
en; ſie läßt uns die Unterſcheidung zwiſchen Gott und Welt in
r vollen Wahrheit feſthalten, indem wir beide als zwei ver-
dene Subjecte für unſere Ausſagen, als zwei verſchiedene Ob-
e unſeres Denkens betrachten; ſie läßt uns auch unterſcheiden
Gott den Gedanken ſeiner Vollkommenheit und den Gedanken
Grundes der Welt; beide Gedanken müſſen wir in ſeinen
griff vereinigen und wir haben nur zu überlegen, wie ſie ohne
derſpruch mit einander ſich verbinden laſſen.

360. Da wir in Gott den letzten Erklärungsgrund der
elt zu ſetzen haben, dürfen wir neben ihm nichts anderes
en, was einen Grund für die Erklärung der weltlichen
nge und ihrer Erſcheinungen abgäbe. Daher dürfen wir
ht ſetzen, daß Gott die Welt aus einer unabhängig von ihm
handenen Materie gebildet hätte. Die Vollkommenheit,
lche wir ihm beizulegen haben, ſchneidet den Gedanken ab,
ß er als Urſache der Welt gedacht werden dürfe, welche in
chſelwirkung mit einer außer ihr liegenden zweiten Urſache
Welt hervorbrächte. Auch aus einer in ihm liegenden
aterie kann er die Welt nicht gebildet haben, weil dies vor-
ſetzen würde, daß er ein bildbares Vermögen in ſich trüge,
lches, unentwickelt und unvollkommen, mit ſeiner Vollkom-

menheit in Widerſpruch ſtehen müßte. **Vielmehr müſſen wir ſetzen, daß er der einzige und alleinige Grund der Welt in der Weiſe iſt, daß er allen Dingen ihr Vermögen verleiht, aus welchem ihr Werden hervorgeht (356), und da wir das Vermögen der Dinge als ihre Materie zu betrachten haben (281), ſo müſſen wir Gott als den Grund ihrer Materie uns denken. Die Weiſe alſo, in welcher Gott den alleinigen Grund der Welt abgiebt, hat man mit dem Namen der Schöpfung aus dem Nichts bezeichnet.**

Die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts iſt erſt in der chriſtlichen Philoſophie hervorgetreten. Was man in den ältern Lehren, ſei es der Philoſophie, ſei es der Religion dahin deuten konnte, iſt doch zu wenig ausdrücklich geſagt, als daß es nicht auch andere Deutungen zuließe. Auch iſt dieſe Lehre in den chriſtlichen Philoſophemen keineswegs ſogleich und gleich anfangs in ihrer vollen Beſtimmtheit hervorgetreten, vielmehr ſind die Schwankungen zwiſchen Emanation und Creation noch lange fortgeführt worden. Es hat aber auch dieſe Schöpfungslehre vor andern Lehren, welche in Gott den letzten Grund der Dinge ſehen, nur einen negativen Vorzug, ſo wie ſie auch in Polemik ſich ausgebildet hat. Dieß ſieht man an der Formel, in welcher ſie ſich ausgedrückt hat und von welcher man eingeſtehn muß, daß ſie nicht ganz bequem iſt. Denn wenn das Nichts gleichſam als ein Object der ſchöpferiſchen Thätigkeit geſetzt wird, ſo wird man bemerken, daß damit nur jedes andere Object verneint werden ſoll. Die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes wird dadurch den Analogien enthoben, in welchen man ſie ſonſt mit menſchlichen oder andern Thätigkeiten weltlicher Dinge ſich vorſtellig zu machen ſuchte. Es wird dadurch ſowohl die transitive, wie die reflexive Thätigkeit ausgeſchloſſen. In den Vorſtellungsweiſen der alten Welt war die Analogie mit der tranſitiven, praktiſchen Thätigkeit vorherſchend geweſen. Man dachte ſich Gott wie einen Künſtler, welcher eine ihm fremde Materie bildet. Nicht leicht konnte das Unpaſſende dieſer Analogie dem philoſophiſchen Nachdenken entgehn. Schon Ariſtoteles ſprach Gott die praktiſche Thätigkeit ab; aber er ließ Gott die Welt bewegen, wie das Gute, das Begehrungswerthe, die Dinge bewegt, welche nach ihm begehren. Die Materie ließ er dabei als ein zweites Princip beſtehen; obgleich ihre Nichtigkeit an ſich, ihr Sein in völliger Privation anerkannt wurde, ſollte ihr doch der Act des Begehrens zufallen und ſo wurde dieſem zweiten Principe in der That alle Thätigkeit in der Erzeugung der weltlichen Entwicklungen zugeſchrieben, um

:s dabei alle ſeine Antriebe von dem erſten Principe erhalten
, abhängig von ihm in allen ſeinen Begehrungen. Dieſe
des Ariſtoteles würde in die Schöpfungslehre umgeſchlagen
wenn ſie zu dem Gedanken fortgeſchritten wäre, daß auch das
ıögen der weltlichen Dinge ihnen verliehen ſein müßte; denn
Materie iſt ja dem Ariſtoteles nichts anderes als das dem
ıögen nach Seiende. Gegen dieſen Dualismus der alterthüm-
Denkweiſe hat ſich die Schöpfungslehre zuerſt entſchieden.
Lehre der Stoiker hatte ſchon das zweite Princip beſeitigt;
ſie hatte an die Stelle der Gott fremden Materie die Materie
ott geſetzt und betrachtete die weltbildende Thätigkeit Gottes
Analogie der reflexiven Thätigkeit; aus ſeiner eigenen Materie
Gott die Welt künſtleriſch geſtalten. Hierin war der Irr-
der Evolutionslehre; Gott ſtellte ſich als ein veränderliches
n dar, welches ſeine Materie wandelt; er erſcheint als in einem
rproceſſe verwickelt. Auch gegen dieſen Irrthum erklärt ſich
Schöpfungstheorie. Weder aus einer ihm fremden, noch aus
eigenen Materie bildet Gott die Welt; wir haben in ihr
Ausfluß ſeines Weſens zu ſehen, welcher keines zweiten
:ips bedarf und keine Veränderung in ihm hervorbringt. Die-
Zunkt hatte nun auch die Emanationslehre im Auge. So
ſie hier in Betracht kommt, kann ſie als ein Uebergang zur
pfungslehre betrachtet werden, weil ſie den Irrthum des Evo-
ısſyſtems zu beſeitigen ſuchte, daß Gott in dem Ausfluß
Weſens eine Veränderung erlitte. Sie ſtellt ſich daher Gott
wie eine überreiche Quelle, welche ausfließt ohne von ihrem
thum zu verlieren, wie eine Quelle des Lichtes, welche ihre
len ausſendet ohne ihr Weſen zu verwandeln; jede unerſchöpf-
Kraft iſt von dieſer Natur, daß ſie ihre Wirkſamkeiten aus
ntläßt, dabei aber doch fortwährend in gleicher Kraft ſich be-
let; auch Gott als dem letzten Grunde aller Dinge müſſen
ine ſolche Kraft beilegen. An den Bildern, welche zur Be-
)ung dieſer Lehre gebraucht werden, wird man erſehen, daß
der Evolutionstheorie in ihr die Vergleichung der weltbildenden
gkeit mit einem Naturproceſſe ſtehen geblieben iſt. Nur die
e Seite des Naturproceſſes, die Rückwirkung des Aeußern auf
Wirkende, glaubt man dabei verſchweigen zu dürfen, weil das
rre erſt durch den Ausfluß der göttlichen Kraft entſtehen ſoll.
dieſem Verſchweigen giebt ſich zu erkennen, daß auch dieſe
ogie nicht ausreicht zur Bezeichnung der ſchöpferiſchen Thätig-
die Schöpfungslehre verwirft daher auch die Vergleichung
s mit einer Naturkraft und weigert ſich einen Naturproceß
m Hervorgehen der Schöpfung aus Gott anzuerkennen. Wenn
nun Gedanken an ſie angeſchloſſen haben, welche die Analogie

eines ſittlichen Proceſſes mit ihr verbinden wollten; wenn man gelehrt hat, Gott beſtimme ſich zu dem Entſchluſſe die Welt zu ſchaffen, ſo wird man hierin doch auch nur einen Verſuch ſehen können das Unvergleichliche unſern weltlichen Vorſtellungen näher zu rücken und in der That einen Rückfall zu der Vergleichung der ſchöpferiſchen Thätigkeit mit der reflexiven und zur Evolutionstheorie; denn wenn Gott ſich ſelbſt beſtimmen ſollte zu ſchaffen, ſo würde er ſich ſelbſt verändern. Die Schöpfungslehre in ihrer Reinheit muß ſich jede Analogie verſagen, durch welche die ſchöpferiſche That Gottes uns vorſtellig gemacht werden könnte. Dies iſt ihr verneinender Charakter; ſie erinnert uns nur an das Tranſcendentale im Begriff Gottes. Das Wie des Schaffens will ſie nicht enthüllen und die Einwendung gegen ſie, daß ſie keine Vorſtellung von der Entſtehung der Dinge gebe, iſt daher nicht unbegründet, trifft aber auch ihre Abſicht nicht, weil ſie gar nicht darauf ausgeht den ſchöpferiſchen Act Gottes zu erklären, am wenigſten durch eine Vorſtellung zu erklären. Das Wie der Schöpfung zu enthüllen müſſen wir uns verſagen, weil ein jedes Wie nur eine Methode der fortſchreitenden Entwicklung bezeichnet, für den ewigen Grund aller Entwicklung aber keine Methode des Fortſchreitens gefunden werden darf. Nur daran erinnert die Schöpfungslehre, daß wir in der Erklärung der Dinge und ihrer Erſcheinungen auf ein Letztes kommen müſſen, welches nicht weiter erklärt werden kann, und nur davor haben wir uns zu hüten, daß wir es nicht früher eintreten laſſen, als bis wir zu dem Letzten gekommen ſind, welches keiner weitern Erklärung bedarf, weil es der Vernunft genügt, d. h. weil es vollkommen iſt. Den vollkommenen Act des Vollkommenen aber haben wir in der Schöpfung zu erkennen, während reflexive und tranſitive Thätigkeiten nur unvollkommene Acte uns bezeichnen. Wir, deren Sinnen und Denken in der Mitte ſteht und wandelt, begreifen nun freilich einen ſolchen tranſcendentalen Act nicht, welcher den Anfang ſchlechthin für alles Werden abgiebt, aber daraus folgt nicht, daß er ſchlechthin unbegreiflich und undenkbar iſt. Hierin beſteht nun das Poſitive der Lehren, welche uns auf Gott als den letzten Grund aller Dinge verweiſen, welche die Schöpfungslehre aufnimmt und nur von Irrthümern weltlicher Analogien zu befreien hat, daß ſie uns abhalten einen Grund des Grundes zu ſuchen, weil der letzte Grund keiner Erklärung bedarf, aber auch zugleich den letzten Grund wirklich als Grund uns denken laſſen. Gott nur in ſeinem Sein für ſich zu denken unternimmt der Atheismus. Wir bedürfen aber der Annahme eines Gottes, welcher die Welt ſchafft, damit wir erklären können, wie er zu uns gelangt, daß wir ihn denken und ſeiner uns erfreuen können. Mit Recht iſt gelehrt worden, daß Gott in ſeinem Sein für ſich allein ein

ſchlechthin verborgener Gott ſein würde, der Gott der Philoſophen, wie ihn Tertullian nennt, aber auch nicht einmal der Gott der Philoſophen, denn zum Philoſophiren gehört es den letzten Grund in ſeinen Offenbarungen in der Welt zu erkennen, Gott als Grund aller Dinge und Erſcheinungen zu denken, ohne welche kein Denken und keine weltliche Weisheit ſein würde. Alſo die weltliche Wiſſenſchaft drängt uns einen wirkſamen, einen lebendig in die Welt eingreifenden Gott anzunehmen. Darin ſtimmt jede Lehre ein, welche Gott nicht bloß dem Namen nach als letzten Grund ſetzt. Aber wir haben uns davor zu hüten über den Gedanken an die begründende Wirkſamkeit Gottes nicht den Gedanken an ſeine Vollkommenheit in Vergeſſenheit gerathen zu laſſen. Dies würde unausbleiblich eintreten, wenn wir die Wirkſamkeit Gottes nach irgend einer Analogie mit der Wirkſamkeit weltlicher Kräfte uns denken wollten und hiergegen iſt die Schöpfungslehre gerichtet. Sie erinnert uns an die Ausgangspunkte unſerer Forſchung in ihrer Beziehung zum Ideale der theoretiſchen Vernunft. Weil wir dies nicht aufgeben ſollen, werden wir durch alle niedere Stufen in der Erklärung der Erſcheinungen dahin geführt unſern Blick auf den Grund aller weltlichen Entwicklungen zu werfen; dieſen Grund erblicken wir im Vermögen der weltlichen Dinge; aber ihr Vermögen haben ſie nicht von ſich; ſie müſſen es von einem höhern Grunde haben; daher haben wir in Gott, dem Ideale unſerer theoretiſchen Vernunft, auch den Grund des Vermögens aller weltlichen Dinge zu ſehen. Mit ihrem Vermögen beginnt ihr Sein und Gott haben wir daher auch zuzuſchreiben, daß er alle Dinge in ihr Sein ſetzt zugleich mit ihrem Vermögen. Dies iſt der Inhalt der Schöpfungslehre. Denn Gott hat den Dingen der Welt ihr Sein dem Vermögen nach verliehen, das heißt nichts anderes, als er hat ihnen nicht allein ihre Form, ſondern auch ihre Materie verliehen, weil die Materie nichts anderes iſt, als das Sein dem Vermögen nach. Dieſes Verleihen des Vermögens kann aber mit keiner weltlichen Wirkſamkeit verglichen werden; denn jede weltliche Wirkſamkeit ſetzt ein Vermögen zu wirken und Wirkungen zu empfangen voraus.

361. Wenn man in der Forſchung zu einem Erklärungsgrunde gelangt iſt, welcher noch einen weitern Erklärungsgrund zu ſuchen geſtattet, ſo wird man in einem ſolchen Grunde nach dem Anknüpfungspunkte für den neuen Grund zu fragen haben. In ſolchen Fällen iſt ein Grund im Grunde zu ſuchen. Wenn man aber den letzten Erklärungsgrund gefunden hat, kann die Forſchung nach einem Grunde im Grunde nicht mehr

geſtattet werden. Dies iſt unbeachtet geblieben von denen, welche gefragt haben, warum Gott die Welt geſchaffen habe. Die Frage, warum Gott die Welt geſchaffen habe, iſt die Frage, warum der Schöpfer der Welt der Schöpfer der Welt ſei. Wenn man dieſe Frage für einen Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Erörterung hält, ſo beweiſt man nur, daß man die wiſſenſchaftliche Bedeutung des Begriffes Gottes nicht kennt. Denn für die Wiſſenſchaft hat der Begriff Gottes keine andere Bedeutung, als den letzten, alleinigen Grund oder den Schöpfer der Welt darzuſtellen, von keinem Begriffe aber läßt ſich fragen, warum er dieſer Begriff ſei. In dem Weſen Gottes liegt es, daß er Schöpfer iſt, und einen beſondern Grund ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit ſuchen zu wollen würde nichts anderes heißen als in ſeiner Vollkommenheit einen beſondern Beweggrund vorausſetzen, welcher von ſeiner Vollkommenheit weggenommen werden könnte, ohne daß ſie aufhörte Vollkommenheit zu ſein. In ſeiner ſchöpferiſchen That müſſen wir vielmehr den Beweis ſeiner Vollkommenheit ſehen. Er iſt vollkommen, weil er alles begründet. Es darf daher auch nicht angenommen werden, daß Gott erſt Schöpfer geworden ſei, ſo wie überhaupt jedes Werden dem Vollkommenen fremd iſt (344).

Es hält nicht ſchwer die Meinungen zu widerlegen, welche in der Antwort auf die Frage, warum Gott die Welt geſchaffen habe, ausgeſprochen worden ſind. Im Weſentlichen ſind ſie auf zwei Formen hinausgelaufen; entweder hat man gemeint, er habe ſich ſich ſelbſt oder er habe ſich andern Weſen, ſeinen Geſchöpfen, offenbaren wollen. Das eine legt ihm eine reflexive, das andere eine tranſitive Thätigkeit bei, welche beide in gleicher Weiſe von ſeinen Gedanken fern gehalten werden müſſen (360 Anm.), weil wir Gott kein Vermögen beizulegen haben, welches in einer That zur Wirklichkeit kommen müßte. Anſtößiger mag es ſein zu lehren, Gott habe ſich in der Schöpfung ſich ſelbſt offenbaren wollen, weil dies vorausſetzen würde, er ſei einmal ſich ſelbſt nicht offenbar geweſen, blind und ohne Bewußtſein ſeiner ſelbſt; weniger anſtößig mag es klingen, wenn man ihm nur den Willen beilegt Andern ſich zu offenbaren, was mit der Formel gleich kommt, daß er aus Liebe und Güte ſeine Vollkommenheit habe mittheilen wollen; denn hiermit läßt ſich ſcheinbar die Annahme vereinigen, daß ſeine Offenbarung nach außen ſein Weſen unverändert laſſe; aber auch nur

ſcheinbar läßt ſie ſich damit vereinen, weil jede tranſitive Thätigkeit auf die reflexive zurückfällt. Wenn wir Gott Liebe beilegen und den Willen ſich mitzutheilen, ſo müſſen wir hinzuſetzen, daß er ganz Liebe iſt und ſeine Liebe nicht erſt in einem beſondern Act bethätigen kann. Die Frage nach dem Warum des Schaffens leiht Gott einen Zweck und zwar einen beſondern Zweck für einen beſondern Act, und Zwecke Gott beizulegen, ſtimmt zwar ganz mit unſerer menſchlichen Denkweiſe überein, weil unſere Vernunft das Zweckmäßige will; aber dennoch müſſen wir uns enthalten einem Weſen, für welches kein Werden und keine Zukunft zu erreichen iſt, ein Wollen und Streben nach Zwecken beizulegen. Nicht ebenſo leicht, wie die Widerlegung der Meinungen, welche über die Zwecke Gottes in der Weltſchöpfung aufgeſtellt werden können, iſt es den Grund dieſer Meinungen aufzudecken und zu heben. Wir Menſchen pflegen alles menſchlich uns zu denken; wir haben es uns auch nachzuſehn, wenn wir in menſchlicher Weiſe Gott verehren, obwohl wir dabei nicht unterlaſſen dürfen den Warnungen Gehör zu geben, welche uns davor bewahren ſollen nicht zu tief in ſolche vermenſchlichende Vorſtellungen uns zu verſtricken; denn ſie bringen die Gefahr uns in Widerſprüche zu verwickeln und der Gottesverehrung ein Scandal zu bereiten. Ohne Zweifel liegt es nun unſern menſchlichen Denkweiſen nahe nach dem Warum der Schöpfung zu forſchen. Sie wird auch ihre Zwecke haben für uns; die teleologiſche Erklärung der Welt können wir nicht aufgeben; aber ob wir ihr Zwecke beilegen ſollen für Gott, das iſt die Frage. Gewöhnt an unſere menſchlichen Denkweiſen ſind wir geneigt ſie zu bejahen. Wir laſſen ihn den Entſchluß faſſen die Welt zu ſchaffen, wir laſſen ihn ſich ſelbſt beſtimmen zu ſeiner ſchöpferiſchen That; wir denken damit dieſe That wie die That eines ſich entwickelnden Menſchen, in deſſen Charakter es zwar liegt dieſe That zu thun, der aber doch in ſeiner Unentwickeltheit noch ohne dieſe That gedacht werden kann; damit ſind wir in die Widerſprüche gerathen, welche wir fürchten müſſen; denn Gott wird damit ein Vermögen beigelegt, aus welchem die That zur Wirklichkeit kommen ſoll, und weil niemand ſich ſelbſt ſein Vermögen verleihen kann (356), haben wir ihn zu den Geſchöpfen gezählt, welche ihr Vermögen empfangen haben. Dieſen Widerſpruch zu meiden müſſen wir die Frage verneinen und von den Denkformen abſtrahiren, welche das allgemeine Vermögen eines Dinges von ſeiner beſondern That und ihrem beſondern Zwecke unterſcheiden, wenn wir das Verhältniß Gottes zur Welt uns denken wollen. Es mag nun wohl ſchwer halten auf eine ſolche Abſtraction einzugehn; aber was uns in ſo klarer Weiſe geboten iſt, ſollte doch wohl ein williges Gehör finden. Daher wenn immer wieder die Frage auftaucht,

warum hat Gott die Welt geſchaffen, ſo möchte der Grund hiervon wohl nicht allein in unſern anthropopathiſchen Vorſtellungen von Gott liegen. Wir werden ihn finden können in den wiſſenſchaftlichen Motiven, welche uns zum Begriffe Gottes führen. In ihm verbinden ſich zwei Momente; das eine iſt der Gedanke des Vollkommenen, des abſoluten Zwecks unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens, das andere iſt der Gedanke des letzten Grundes der Welt oder des Schöpfers. Wenn wir nun jenes Moment ohne dieſes denken, ſo ſehen wir in Gott nur ſeine Vollkommenheit und es entſteht alsdann die Frage, aus welchem Beweggrunde, warum hat Gott die Welt geſchaffen. Umgekehrt könnte man auch, ausgehend von dem andern Momente, die Frage erheben, warum iſt der Schöpfer der Welt als vollkommen, als Gott zu denken. Jene Frage ſetzt die Möglichkeit voraus, daß Gott ſchlechthin für ſich, dieſe daß die Welt ohne ihren Grund in Gott zu haben gedacht werden könne, die Annahme jener Möglichkeit führt zum akosmiſtiſchen, die Annahme dieſer zum atheiſtiſchen Pantheismus. Beide Annahmen müſſen dadurch widerlegt werden, daß wir in der Aufgabe der Wiſſenſchaft beide Momente unabtrennbar mit einander vereinigt finden (359), weil das Streben nach der Erkenntniß des Vollkommenen nicht ohne das Streben gedacht werden kann die Verworrenheit der Erſcheinungen, in welcher wir uns finden, aufzulöſen und ſie aus ihrem Grunde zu erklären und weil das Streben nach der Erklärung der Erſcheinungen nur damit enden kann uns auf den Gedanken des Vollkommenen zu führen, welches unſere Vernunft befriedigt. Wenn dies anerkannt wird, ſo haben wir zu ſetzen, daß Gott nur als Schöpfer von uns gedacht werden kann und daß daher die Frage, warum iſt Gott Schöpfer der Welt, der Frage gleich zu ſtellen ſei, warum dieſer beſtimmte Begriff eben dieſer beſtimmte Begriff ſei. So wie es keinem wiſſenſchaftlich Denkenden einfallen kann zu fragen, warum iſt die Kugel die Kugel, das Dreieck das Dreieck, ſo kann es keinem wiſſenſchaftlich Denkenden, welcher weiß, was der Name Gottes bezeichnet, einfallen zu fragen, warum iſt Gott Schöpfer der Welt, gleichſam als wenn Gott nebenbei die Welt ſchüfe oder außer ſeiner Vollkommenheit noch dies beſondere Merkmal hätte der Schöpfer der Welt zu ſein. Seine ſchöpferiſche That iſt unabtrennbar von ſeinem Weſen, vom Charakter des vollkommenen Grundes, nicht zu denken wie eine beſondere That eines in der Entwicklung begriffenen Thäters. Nähmen wir von Gott ſeine ſchöpferiſche Kraft, ſo würden wir ihm ſeine Vollkommenheit geraubt haben; dächten wir ſeine Kraft ohne That, ſo würden wir in ihr nur ein ſchwaches Vermögen erblicken. Man hat ſich geſcheut es auszuſprechen, daß die ſchöpferiſche That im Begriff oder Weſen Gottes liege;

man hat gemeint, daß ſie als eine That des freien Willens angeſehn werden müſſe, um den Schein zu vermeiden, als wäre ſie nur eine nothwendige Folge ſeiner Natur und als würde Gott einer Naturnothwendigkeit unterworfen in ihrer Vollziehung. Die Beſorgniß, welche hierin ſich ausſpricht, iſt nicht ohne Grund; ſie rechtfertigt ſich, wenn man mit der Meinung, daß die Schöpfung eine freie That ſei, die andere Meinung vergleicht, daß ſie als eine Evolution oder Emanation der göttlichen Natur betrachtet werden müſſe; aber wenn auch die letztere noch weniger zu dulden ſein ſollte, als die erſtere, ſo wird doch jene hierdurch nicht gerechtfertigt. Was im Begriff oder Weſen liegt, iſt nicht mit der Natur zu verwechſeln; vielmehr wenn man die freie That des Willens einſchiebt, ſo kommt man dadurch von der Natur nicht los, denn die freie That des Willens ſetzt das natürliche Vermögen des Wollenden voraus und Freiheit und Nothwendigkeit miſchen ſich nur in der Vollziehung der That. Nur die Lehre, daß die Schöpfung im Weſen Gottes liege, macht ſie von der Natur frei; denn das Weſen Gottes werden wir als etwas Höheres zu denken haben, welches den Gegenſatz zwiſchen Natur und Willen beherſcht. Die Lehre, daß die Schöpfung der Welt als ein ewiger Act im Begriffe Gottes liege, wird uns nur an das Tranſcendentale in dieſem Begriff erinnern können.

362. Weil wir Gott denken ſollen als das Vollkommene, müſſen wir ihm alle Vollkommenheiten beilegen, welche wir irgend entdecken können. Unter dieſen werden ohne Zweifel das Selbſtbewußtſein und die Vernunft nicht vermißt werden dürfen, auf welchen alles unſer Wiſſen beruht; denn alles, was wir in der Wiſſenſchaft zu ſchätzen haben, hat in ihnen ſeinen Grund. So wie wir nach dem Wiſſen zu ſtreben haben und in ihm die Vollendung unſeres Selbſtbewußtſeins, die Vollendung unſerer Vernunft ſuchen, ſo werden wir in Gott alle Vollkommenheit des Selbſtbewußtſeins, des Wiſſens und der Vernunft als urſprünglich vorhanden ſetzen müſſen. Indem wir ihn als letzten Grund betrachten, ſchreiben wir ihm auch zu Grund ſeiner ſelbſt zu ſein oder in reflexiver Thätigkeit ſich ſelbſt zu ſetzen, alſo auf ſich zu reflectiren und ſeiner ſelbſt bewußt zu ſein. Aber dieſe reflexive Thätigkeit iſt auch ohne Zweifel nicht mit der unſrigen zu vergleichen (vergl. 360 Anm.), weil wir ſie nicht als eine aus einem Vermögen heraus ſich vollziehende und in die Wirklichkeit eintretende,

ſondern als eine vollkommene und in ſich abgeſchloſſene zu denken haben. Ueberdies haben wir auch das Sein Gottes für ſich und in ſeiner Reflexion nicht ohne ſeine ſchöpferiſche Thätigkeit zu denken (361), müſſen alſo auch mit ſeiner reflexiven Thätigkeit das, was der tranſitiven Thätigkeit analog zu denken wäre, als unmittelbar verbunden ſetzen. Indem Gott auf ſich reflectirt, ſetzt er die Welt. Dieſe Weiſe, in welcher wir die Vollkommenheit Gottes uns darſtellen können, muß uns darauf aufmerkſam machen, daß wir ſein Sein mit allen ſeinen Vollkommenheiten immer nur in ſeinen Beziehungen zur Welt faſſen können. Von ſeinem Sein für ſich würden wir nichts haben und nichts wiſſen, wenn er nicht für uns wäre und als Schöpfer ſich uns mitgetheilt hätte. In Analogie mit den Vollkommenheiten, welche wir in der Welt in reflexiver und in tranſitiver Thätigkeit kennen gelernt haben, müſſen wir ſeine Attribute uns denken, dabei aber uns eingedenk bleiben, daß ſie Vollkommenheiten bezeichnen, welche doch nur in der Welt gefunden worden ſind um uns ſein Weſen zu offenbaren, nicht wie es an ſich gedacht werden ſoll, ſondern wie es uns in weltlicher Weiſe, nach Analogie mit weltlichen Dingen offenbar wird. Da dies immer nur in unvollkommener Weiſe geſchehen kann, ſtellen ſich den Eigenſchaften, welche wir Gott beilegen, Regeln der Vorſicht zur Seite, welche in verneinenden Prädicaten ausdrücken, daß wir Gott nur in einem höhern Sinn das beilegen können, was uns in ſeinen Geſchöpfen ſeine Vollkommenheit offenbart. So wie wir ſchon dem Begriffe der Welt eine überſchwängliche Bedeutung haben beilegen müſſen (353), ſo werden wir nicht weniger das Ueberſchwängliche im Begriff Gottes in allen den Prädicaten, durch welche wir ihn bezeichnen, anzuerkennen haben.

In dem, was wir über das Wiſſen Gottes von ſich, über ſeine Reflection auf ſich, ſein Selbſtbewußtſein und ſeine Vernunft geſagt haben, wird alles ausgedrückt ſein, was man jetzt gewöhnlich in den Gedanken der Perſönlichkeit Gottes zuſammenfaſſen will, ohne daß dabei das Ungenügende, welches in allen dieſen Begriffsbeſtimmungen liegt, verſchwiegen würde. Es iſt nur in einer Art der Reaction gegen abſtracte Begriffsbeſtimmungen geſchehn, daß man in neueſter Zeit wieder auf die Annahme einer

erſönlichen Gottes gedrungen hat und zwar in einer andern Weiſe, ls es in der Trinitätslehre geſchah, in welcher man die drei Per- onen Gottes von ſeiner Subſtanz oder ſeinem Weſen zu unterſchei- en pflegte. In der philoſophiſchen Unterſuchung fordert man jetzt ewöhnlich nur eine Perſon Gottes, welche man auch wohl als en individuellen Gott bezeichnet. Man wird hierin den Sinn ei- er nicht ungerechten Polemik finden, wenn man dieſe Lehrweiſe nit den Abſtractionen und Verneinungen vergleicht, welche man oft n die Stelle des lebendigen und ſchöpferiſchen Gottes hat ſetzen ollen. Aber der Werth dieſer Lehrweiſe würde überſchätzt wer- en, wenn man glaubte in ihr eine Entſcheidung gefunden zu ha- en, welche das Wort des Räthſels ausſpräche. Es wird nicht erſchwiegen werden dürfen, daß, was wir ſonſt Perſönlichkeit zu ennen pflegen, in vollem Sinne des Wortes auf den Begriff ottes nicht übertragen werden darf, wenn man unwürdige Vor- ellungen von ihm zurückhalten will. In allen Perſonen, welche ir kennen, finden wir Leib und Seele mit einander verbunden; i Gott können wir eine ſolche Verbindung nicht annehmen. Dar- ber wird kein Zweifel ſein, daß wir jedem Dinge und ſo auch ott Individualität beizulegen haben; aber an den Gedanken der ndividualität, wie der Perſönlichkeit, ſchließt ſich uns auch der edanke an den Gegenſatz an, in welchem alle Individuen gegen is Allgemeine von uns gedacht werden, und dieſen Gegenſatz auf ott zu übertragen, werden wir uns ſcheuen müſſen, weil alles hre Sein in ſeinem Sein iſt. Mit vollem Recht dürfen wir ott alles zueignen, was in den Dingen der Welt eine Vollkom- enheit bezeichnet, werde es als Perſönlichkeit, Individualität, Le- n, Weſen, Vernunft oder Natur gefaßt, haben aber auch die vollkommenheiten davon abzuwerfen, welche mit dem weltlichen erden nothwendig verbunden ſind. Alle unſere Prädicate, welche r von weltlichen Dingen gebrauchen, decken nicht ihre Subjecte, e die Vollkommenheit Gottes ihr Subject decken ſoll; denn nichts ihr zuzufügen. Wir legen Gott Selbſtbewußtſein bei um ihm cht Blindheit zuzuſchreiben, welche keine Vollkommenheit iſt, um m nicht jedes Sein abzuſprechen, welches Dinge für ſich haben; nn nur in ihrem Selbſtbewußtſein ſind alle Dinge für ſich; aber nn wir ihn als Grund ſeiner ſelbſt denken, als ſich ſelbſt ſetzend reflexiver Thätigkeit, werden wir doch alle die Unterſcheidungen n zu halten haben, welche in der Form unſerer Gedanken lie- nd Subject und Prädicat uns ſcheiden laſſen. Subject und Prä- cat ſetzen bei uns den Unterſchied zwiſchen Möglichkeit und Wirk- hkeit; in Gott ſind Möglichkeit und Wirklichkeit eins. Zu ſehr nd die Formen unſeres Denkens mit der Erklärung der Erſchei- ungen verwachſen, als daß ſie an den Gedanken Gottes hinanrei-

chen könnten. Die Unterscheidungen, welche wir in ihnen treffen, haben nur den Zweck die Verworrenheit der Erscheinungen aufzulösen; die Verbindungen, welche wir in ihnen setzen, sollen nur die Zerstreuung beseitigen, in welche uns die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen wirft; Unterscheidungen und Verbindungen sind Mittel in der Vermittlung unseres Werdens; indem sie formen, setzen sie einen ungeformten Stoff voraus, den zu formen ihr Zweck ist; den Zweck bereiten sie vor; höher als der Stoff, beherrschen sie ihn; aber den Zweck selbst würden sie nur erreicht haben, wenn ihre Mittel überflüssig geworden wären; mit der Wahrheit Gottes, welche keines Stoffes bedarf, können sie sich nicht vergleichen. Daß wir Gott Vernunft beilegen, kann nicht ausbleiben, wenn wir ihm Selbstbewußtsein zugestehn; alle Vollkommenheit, welche wir uns zueignen, beruht auf Vernunft; aber auch hierbei werden die verneinenden Verwahrungsregeln nicht ausbleiben können. Zwecke, ohne welche wir Vernunft nicht denken können, lassen sich ihm nicht beilegen in unserm Sinn, da sie ein künftig zu Verwirklichendes voraussetzen. Spinoza, welcher ihm doch die Wissenschaft seines Ichs nicht absprach, hat nicht ohne Grund, wenn auch nicht aus den besten Gründen, dagegen Einspruch erhoben, daß Verstand und Wille in ihm unterschieden würden; Verstand setzt Zeichen, Erscheinungen voraus, welche verstanden werden sollen, Wille will ein Zukünftiges, noch nicht Gegenwärtiges erreichen. Wie wir aber ohne Verstand und Willen Vernunft uns denken sollen, darüber uns Rechenschaft zu geben in irgend einer anschaulichen Weise würden wir vergeblich bemüht sein. Uns bleibt nichts übrig, wenn wir von der Vollkommenheit Gottes reden wollen, als die Vollkommenheiten, welche wir in der Welt erkannt haben, ihm beizulegen in einem überschwänglichen Maße und in einer überschwänglichen Weise. Und so mögen wir uns Menschen auch erlauben von Gott menschlich zu reden und ihm Vernunft, Verstand und Willen zuschreiben, wenn wir nur dabei der Unvollkommenheiten unserer Rede und unseres Denkens eingedenk bleiben und sie beständig, so wie sie zu Irrthümern führen wollen, zu verbessern bereit sind. Aus dieser Erlaubniß, welche wir uns nehmen müssen, sind die gemeinverständlichen Prädicate hervorgegangen, in welchen wir die Eigenschaften unterscheiden und seine Allmacht, Allweisheit, Allgüte u. s. w. zu preisen pflegen. Wie wenig sie in Stande sind, einzeln oder zusammengenommen, die Vollkommenheit Gottes uns erkennen zu lassen, kann dem wissenschaftlichen Nachdenken nicht entgehn. Nur in das Unbestimmte steigern sie die einzelnen Vollkommenheiten, welche wir in einem beschränkten Maße an den weltlichen Dingen gefunden haben, obwohl wir wissen werden, daß die Unendlichkeit Gottes mit der Unbestimmtheit nichts gemein hat; denn

in Gott wird alles ſein Maß haben. Was in Gott eins iſt, zerlegen ſie in Theile; was die wohl bedenken mögen, welche ſeine Allmacht weiter als ſeine Allweisheit oder ſeine Allgerechtigkeit weiter als ſeine Allbarmherzigkeit ausdehnen möchten. Daß ſie nicht ohne Gefahr ſind menſchliche und weltliche Vorſtellungen in den Begriff Gottes zu bringen, kann uns die Allmacht beweiſen, welche von uns als ein Prädicat der Welt betrachtet wurde und nur ein Zeugniß ihrer Unvollkommenheit abgab (344). Ohne beſchränkende Vorſichtsregeln werden wir daher dieſe Attribute Gottes nicht laſſen dürfen. Sie werden in verneinenden Prädicaten ausgeſprochen und im Hinblick auf die Nothwendigkeit ſolcher Regeln hat man nicht ohne Schein behauptet, Gott werde in Verneinungen beſſer als in Bejahungen erkannt. Gott iſt ein unſinnliches Weſen, ſo lauten dieſe Verneinungen, nicht im Raum, jeder Zeit enthoben; ihn in ſinnlichen Bildern darzuſtellen, unſerer Einbildungskraft zu veranſchaulichen, müſſen wir, wenn auch nicht für einen Frevel, doch für ein machtloſes Unternehmen unſerer ſinnlichen Gebrechlichkeit anſehn. Aber auch ſolchen Verneinungen haben wir die Bejahungen zur Seite zu ſtellen, ohne welche keine Verneinung ihre Kraft hat. Sein unſinnliches Weſen giebt doch den letzten Grund aller ſinnlichen Erſcheinung ab und wir haben es als überſinnliches Weſen zu denken; in keinem Raume, iſt er doch allgegenwärtig; außer aller Zeit, erfüllt doch ſeine Ewigkeit alle Zeiten. Der bejahenden Bedeutung aber, welche wir den gemeinverſtändlichen Attributen Gottes als der Grundlage für alle Verneinungen nicht abſprechen dürfen, haben wir als das Hauptbedenken gegen ihre wiſſenſchaftliche Bedeutung die Bemerkung beizugeben, daß ſie nur eine Anweiſung geben die Vollkommenheiten, welche wir in der Welt zerſtreut finden, in der Fülle des göttlichen Seins zuſammenzuhäufen, in Verworrenheit, ohne Form und Verſtändniß. Das Gute, die Weisheit, die überſinnliche Macht haben wir an weltlichen Dingen erkannt in beſchränkter Weiſe; wir ſehen ein, daß wir ſie zuſammenfaſſen müſſen in dem Gedanken des Vollkommenen, welchem keine Vollkommenheit fehlen darf; daß wir über ihre Beſchränkungen nur dadurch hinwegkommen können, daß wir das eine Gute durch das andere ergänzen. Wenn wir nun in den Begriff Gottes alle Güte, alle Weisheit und alle Macht zu ſammeln uns vorſetzen, wenn wir ihn daher allweiſe, allmächtig, allgütig nennen, ſo iſt darin nur die Formel für die Vorſchrift gegeben, alles, was wir an wahrem Sein erkannt haben, für ſeine Erkenntniß zu benutzen; aber es fehlt viel daran, daß wir hierdurch dieſer Vorſchrift eine geregelte Ausführung geſichert hätten; denn es wird von ihr weiter nichts verlangt, als daß alles Sein zuſammengebracht werde ohne Ordnung und Form des Verſtändniſſes.

363. Jede Weiſe des Seins, welche wir in der Welt ſetzen, wird ihren Erklärungsgrund in Gott finden, ihr wird daher etwas entſprechen müſſen, was in Gott geſetzt iſt. Daher iſt in jeder Erkenntniß des weltlichen Seins auch eine Erkenntniß Gottes angelegt. Alles Sein Gottes können wir aber nur aus der Weiſe erkennen, wie er ſich uns mittheilt (362), und wir werden daher auch ſein Sein nur in Analogie mit dem Sein der Welt erforſchen können. Was in ihm ewig und in unwandelbarer Weiſe iſt, kann uns nur im zeitlichen Fortſchreiten unſeres Wiſſens zur Erkenntniß kommen. Dies hindert nicht, daß wir ſein ewiges Weſen nicht erkennen können, weil in den zeitlichen Mitteln der ewige Zweck erreicht werden ſoll (337) und ſchon jetzt theilweiſe erreicht iſt (364). Aber in der Entwicklung der Welt ſind wir der Zeit unterworfen und in der Erkenntniß der Wahrheit an die Geſetze unſeres fortſchreitenden Denkens gebunden; alles was wir Sein können wir in der Ordnung der Welt nur an ſeiner Stelle verſtehen; daher werden wir auch die Mittheilungen Gottes von ſeinem Sein, welche wir in der Welt empfangen, nur in der Ordnung der Welt begreifen können. Der Weg zur Erkenntniß Gottes iſt daher auch kein anderer Weg, als der Weg zur Erkenntniß der weltlichen Dinge. Je mehr wir die Welt, ihren Zweck, ihre Bedeutung begreifen, um ſo mehr begreifen wir die ewige Wahrheit Gottes, welche in der Welt ſich uns offenbaren ſoll, welche nichts weiter als der vollkommene Grund der Welt iſt (361). Hätten wir die Welt aus ihrem Grunde verſtanden, ſo würden wir Gott erkannt haben. Je mehr wir ſie aus ihrem Grunde verſtehen lernen, um ſo mehr lernen wir Gott erkennen. In der Erkenntniß der Welt haben wir uns aber auch zunächſt an das uns zunächſt Liegende zu halten, an unſere Selbſterkenntniß, und ſo wie wir die Dinge der Welt nach Analogie mit unſerm Ich zu erkennen ſtreben müſſen, ſo werden wir auch nicht umhin können an dieſe Analogie uns anzulehnen, um in die Erkenntniß Gottes einzudringen, wenn wir auch vorausſehen können, daß ſie nicht ausreichen wird das unvergleichliche Weſen Gottes uns begreiflich zu machen. Wir müſſen uns aus unſerm Grunde zu erkennen

eben, aus der wirkſamen Thätigkeit Gottes in uns, dies tet uns den nächſten Haltpunkt für die Erkenntniß Gottes r. Von dieſem unſern perſönlichen Standpunkte aus wer- n wir alsdann weiter vordringen können; aber was wir ch weiter gewinnen mögen in dem Verſtändniß der Welt nd Gottes, wird doch den eigenthümlichen Weg nicht ver- ſen können, welcher in den Erfahrungen unſeres Lebens ver- ufen werden muß, und daher auch mit den Gefühlen unſeres emüths ſich durchdringen (263). Auf dieſe beſchränkt zu iben in unſerm Bewußtſein Gottes iſt uns aber auch nicht rtet, weil wir in unſerer Selbſterkenntniß doch nur dadurch befeſtigen können, daß wir unſere Stelle in der Welt er- , uns zunächſt verſtändigen über die Ordnung der uns nächſten Weſen, der Menſchen, und alsdann immer wei- end auch deren Stelle in der Ordnung der Welt zu en ſuchen. So werden wir nicht ablaſſen dürfen unſere tniß der Welt immer weiter auszubreiten und in der nung der weltlichen Dinge eine allgemeine und allge- tige Erkenntniß Gottes anzuſtreben.

Die Weite des Weges zur Erkenntniß Gottes, welchen wir r Ergründung aller weltlichen Dinge zu gehen haben, hat Verlangen nach einem kürzern Wege hervorgerufen. Aber wie r alle Wiſſenſchaften keinen königlichen Weg giebt, ſo können auch keinen ſolchen Weg für die Erkenntniß Gottes zulaſſen. ſo viel iſt zuzugeben, daß wir auf dem weiten Wege, welchen u gehen den Muth faſſen müſſen, doch nicht die Erquickung ren, welche uns das Bewußtſein gewährt, daß unſere Arbeit in der Zeit ihre ewige Frucht trage. So darf man ſich rühmen, daß man eine Wiſſenſchaft Gottes habe, wie man andere Wiſſenſchaften hat, nicht in ihrem vollen Maße, aber ruchſtücken, in einem Auszuge, ſie lernend und fortſchreitend ernen. Wenn wir auch das große Buch der göttlichen Weis- noch nicht verſtehen, ſo üben wir doch unſer Verſtändniß an Bruchſtücken der Werke Gottes. In ſolchen Uebungen zu be- n und dabei an Einzelheiten ſich zu halten, weil das Ganze noch unverſtändlich iſt, wird nicht allein erlaubt, ſondern auch ten ſein, wenn wir nur nicht darüber vergeſſen, daß jedes chſtück nur aus dem Zuſammenhange mit dem Ganzen ver- den werden kann und daß man den Zuſammenhang wohl er-

rathen, aber nicht wiſſenſchaftlich einſehn kann, wenn man nicht über daſſelbe hinaus ſeine Erfahrungen erſtreckt hat. Aber viele vergeſſen über das Bruchſtück das Ganze, über das Werk den Meiſter. Einen königlichen Weg zur Erkenntniß Gottes für ſich zu verlangen würde man auch wohl die beſchuldigen können, welche nur aus der heiligen Schrift oder der heiligen Geſchichte ihre Offenbarungen ſchöpfen wollen, da doch jede Schrift und jede Geſchichte nur als Theil eines viel größern Ganzen zu verſtehn iſt; glücklicher Weiſe aber kann es auch niemanden in vollem Ernſt und mit vollem Bewußtſein deſſen, was er meint, in ſeinen Sinn kommen ſeine Gedanken über Gott nur aus einer Schrift oder einer Geſchichte ſchöpfen zu wollen. Vielmehr wenn er ſeine Ueberzeugung prüft, wird er finden, daß ſein Verſtändniß jeder Schrift, jeder Lehre und Ermahnung, wie fern ſie auch ſeinem Leben ſtehen möge, ihn doch immer wieder auf den Zuſammenhang ſeines Lebens mit der ganzen großen Welt zurückführt. Der Gedanke Gottes Offenbarungen aus einem beſondern Theile der Geſchichte der Menſchheit vorzugsweiſe ſchöpfen zu wollen, kann daher nicht den Sinn haben, daß ſie in ihnen ausſchließlich lägen, ſondern nur daß wir überzeugt ſind, aus dieſem Theile gehe uns das Verſtändniß der Räthſel, in welchen wir uns finden, in einer beſondern Klarheit auf, weil in ihr Zeichen ſich fänden des göttlichen Waltens, welche nach unſerm Standpunkte deutlicher als alles andere auf den Zweck ſeiner großen Offenbarungen uns hinwieſen. Wir werden es niemanden verargen können, wenn er dieſen Glauben in ſich hegt, weil er erfahren hat, daß ihm perſönlich ein ſolches Zeichen des göttlichen Waltens in dieſem Theile ſich offenbart hat. Nur wird davon nicht ausgeſchloſſen werden dürfen, daß jedes Wort eines Propheten, eines heiligen Führers oder einer heiligen Kirche ſeine offenbarende Macht allein unter der Bedingung haben könne, daß es auf den Glauben trifft und das Gemüth des gläubigen Menſchen wirklich ergreift. Das Wort, an ſich ein leerer Schall, hat ohne ſein Verſtändniß keine Macht; ſeine Heiligkeit gewährt ihm nur die innere Stimme des Glaubens und jede äußere Autorität, wie allgemein ſie ſpreche und anerkannt werde, ſie empfängt ihre Autorität nur durch die Ueberzeugung, welche in ihr das Walten Gottes anerkennt. Soll ich glauben, ſo muß ich den Finger Gottes in ſeinen Weiſungen ſehn, ſein Gebot in meinem Gewiſſen empfangen. So beruht jeder wahre Glaube auf eigenen Erfahrungen des Gläubigen und jede von ſolchen Erfahrungen entblößte Hingebung an die äußere Autorität iſt nur Aberglaube und Gewiſſenloſigkeit. Aber es wird auch jeder erfahren haben, daß er nicht blos aus eigener Weisheit denkt, ſondern von den Lehren und Ermahnungen Anderer getragen ſeine Erfahrungen ausbildet;

unſere und jedes Einzelnen Bildung beruht auf einer langen Erfahrung der Menſchheit, auf einer durch das Alter gereiften Culturſtufe, welcher jeder ſich gewachſen zeigen ſoll, von welcher ſich oszuſagen nur das Werk einer unbeſonnenen, durch Misſtimmungen getrübten Leidenſchaft ſein kann. In den Lehren und Ermahnungen Anderer, in der Hülfe, welche uns die Sitte unſerer Bildung, die Ueberzeugungen unſeres Volkes und unſerer Zeit zur Verſtändigung über uns ſelbſt bieten, mögen wir auch die Zeichen Gottes ehen, von ihnen unſern Glauben wecken laſſen; abtrünnig zu werden dem Gange der Menſchengeſchichte, das iſt nicht allein gefährlich, ſondern auch ein Zeichen unſerer eigenen Zerriſſenheit. Jedem, er ſich über ſich ſelbſt zu verſtändigen ſucht, wird es alsdann auch uſtehn auf die Quellen des Glaubens ſeiner Lehrer zurückzugehn nd gewahr zu werden, wie die Offenbarungen Gottes in dem aufe der Menſchengeſchichte zuſammenhängen; dies wird uns um o dringender geboten ſein, je zwieſpältiger die Meinungen über ie wahre Bedeutung der allgemeinverbreiteten Bildungselemente ind, je weniger ſie unter einander zu ſtimmen ſcheinen. Wenn ir aber anerkennen müſſen, daß wir ohne die Hülfe Anderer chwerlich zum Verſtändniß unſeres eigenen Innern gelangen würden, ſo wird unſern Glauben an Autoritäten der gegenwärtigen nd der frühern Zeiten kein Vorwurf treffen, vorausgeſetzt, daß ſie nrch unſere eigenen Erfahrungen beſtätigt werden. Dieſe werden nter allen Umſtänden dem wahren Glauben das Siegel aufdrücken üſſen. Daß ſie auf Einzelnes ſich wenden, liegt in ihrer Natur, n der Beſchränktheit unſeres Blicks. Weil wir das ganze Werk ottes nicht überſchauen können, müſſen wir es in ſeinen Bruchücken ahnen. Unſere Verſtändigung jeder Art ſchließt ſich an inzelheiten an; die Forderungen unſerer Vernunft haben das anze im Auge, aber durch die Erſcheinungen unſeres nächſten ebens werden ſie geweckt, und was dieſe heiſchen, daß es zur usführung gebracht werde, müſſen wir für unſere Pflicht halten; n den Geboten der Pflicht aber dürfen wir die Stimme Gottes ören; die Erſcheinungen, in welchen wir auf ſie aufmerkſam gemacht werden, dürfen uns als Zeichen der Zwecke erſcheinen, zu elchen er uns aufruft, und dabei werden auch die Verheißungen icht fehlen, welche uns Muth geben; denn dieſen Zwecken wird er Erfolg nicht fehlen. So zeugt ſein heiliger Geiſt in uns für ie äußern Zeichen des Heils; in ihnen verkündet ſich uns das, as wir ſeinen Willen nennen, und jedes Gebot der Pflicht, welches wir ernſtlich meinen, wird uns ſagen müſſen: das will, das ebietet Gott, das wird er ins Werk ſetzen, ſo wie er von Ewigeit her es geſetzt hat; folge ſeinem Willen; und jede Erſcheinung, elche uns an dies Gebot mahnt, wird uns ein Zeichen Gottes

ſein und eine Verheißung geben, daß Gott mit uns iſt. Leidenſchaft, wiſſen wir wohl, täuſcht uns nicht ſelten, daß wir für unſere Pflicht halten, was nur ein geſtörtes Gemüth begehrt; aber dies kann uns nur auffordern deſto ernſtlicher zu forſchen in uns ſelbſt und mit Beihülfe aller uns zu Gebote ſtehenden Mittel, daß wir die falſchen von den wahren Zeichen unterſcheiden lernen; denn auch die Prüfung der Propheten iſt uns nöthig; der Anfang dieſer Prüfung wird doch in dem Glauben an ſolche Zeichen liegen müſſen. Ohne ihn läßt ſich kein lebendiger Glaube an Gott denken, kein Glaube, der in unſer Leben eindringt, an die Erfahrungen deſſelben ſich anſchließt und uns über die allgemeine philoſophiſche Formel hinausführt. Man würde die Bedeutung der Philoſophie verkennen, wenn man ihr ohne ihre Anwendung auf Leben und Erfahrung Werth beilegen wollte (48 Anm.), und ſo würde man auch den philoſophiſchen Begriff Gottes verkennen, wenn man von ihm nicht verlangte, daß er in der Erfahrung des Beſeelten ſich bewährte. Aber nicht in ſicherer und ſich allgemein gleichbleibender Erfahrung vollzieht ſich dieſe Anwendung, ſondern in perſönlicher Weiſe, anſchließend an die individuellen Regungen unſers Triebes zum Guten, welche uns unſere Pflicht, unſern perſönlichen Beruf verkünden. An unſere Berufung zum Guten müſſen wir glauben und darin unſern Anſchluß an die ſittliche Ordnung der Dinge finden, wenn wir eine lebendige Erkenntniß Gottes gewinnen ſollen. In dieſem Sinn werden wir die Lehre zu faſſen haben, daß der Glaube der Erkenntniß vorhergeht. Wenn ihr nicht geglaubt habt, ſo werdet ihr nicht erkennen. Weil aber der Glaube nur Meinung iſt, wenn auch eine höhere, die Gewißheit des höhern Grundes in ſich tragende Meinung, dürfen wir auch bei ihm die Hände nicht in den Schoß legen, ſondern ſollen ihn im Leben bewähren und unſern Verſtand aufrufen ihn zur Erkenntniß umzugeſtalten. Dies geſchieht dadurch, daß wir die Ordnungen erkennen lernen, in welchen die Welt ihren geſetzmäßigen Verlauf hat; an ſie werden alle Offenbarungen Gottes ſich anſchließen, weil ſie in Gott ihren ewigen Grund haben; und zu wachſender Einſicht in dieſe Ordnungen gelangen wir nur, wenn wir erkennen lernen, wie der Glaube in uns zuſammenhängt mit dem Glauben in Andern, wie das Gute, an welches wir unſer Streben ſetzen, den Zwecken der Welt zu dienen beſtimmt iſt, wie Zweck an Zweck, Gutes an Gutes ſich reiht und die ſittliche Welt kein Fremdling und kein Widerſacher der Natur iſt, ſondern die Offenbarungen Gottes, welche ſich uns anfangs in den kleinern Kreiſen unſeres Lebens eröffnen, über alles, was da lebt und ſeines Daſeins ſich erfreut, ſich verbreiten und das Kleinſte wie das Größte als Mittel zum letzten Zwecke heranziehn. Hiermit iſt der wiſſenſchaftliche Weg bezeichnet,

lchen wir zu einer feſtern Begründung unſeres Glaubens einſchla-
n ſollen. Die Prüfung des Glaubens beſteht darin, daß wir
ſehn lernen, wie der Theil, von welchem wir ausgehn, dem
nzen der Welt eingefügt iſt, ſo daß es ohne ihn nicht beſtehn
nte; von ihm aus muß das Räthſel der Welt ſich uns löſen;
r müſſen erkennen lernen, wie unſer Glaube auf unſer perſönli-
s Heil, auf das Heil der Menſchheit, auf den ewigen Zweck der
elt, auf das ewige Leben uns hindeutet und wie alles dies zu-
nmenhängt, dann werden wir wiſſen, daß der Glaube den Willen
ottes uns verkündet.

364. Wie aber, müſſen wir fragen, kann Gottes Voll-
mmenheit in unvollkommenen Geſchöpfen, in einer unvoll-
nen Welt zur Erkenntniß kommen? Erſt wenn wir dieſe
age uns gelöſt haben, werden wir über die Zweifel hinweg-
n, welche gegen die Ueberzeugung, daß die Welt einen voll-
nmenen Grund habe, erhoben werden können. Die Unvoll-
nmenheiten dieſer Welt ſind unleugbar; der Mangel haftet
ſerm Sein und unſerm Erkennen an; was dem Theile an
ollkommenheit gebricht, kann nicht durch die Vollkommenhei-
i anderer Theile ergänzt werden, ſo daß ſeine Gebrechen für
s Ganze nicht vorhanden wären, weil das Vollkommene
ht aus unvollkommenen Theilen, das Unendliche nicht aus
dlichen Theilen beſtehn kann (353). Wenn aber die Welt
vollkommen geſetzt ſein ſollte, ſo würden wir auch das
ſetzen eines Unvollkommenen und mithin ein unvollkommenes
ſetzen in ihrem Urheber anzunehmen haben und ihr Urheber
rde nicht vollkommen, nicht Gott ſein; denn die Hervor-
ngung eines unvollkommenen Werkes ſetzt einen unvollkom-
nen Meiſter voraus. Es hilft nichts mit der Annahme ſich
tröſten, daß die Mängel der Welt gering wären, ja daß
die geringſten wären, welche ſein könnten, daß alſo die
elt die beſte mögliche Welt wäre, aber nicht ganz vollkom-
n ſein könnte, weil ſie Geſchöpf wäre und dem Schöpfer
ein die Vollkommenheit vorbehalten bliebe. Denn auch bei
ſer Annahme bleibt das Setzen der Welt ein unvollkomme-
Act und ſteht im Widerſpruch mit der vorausgeſetzten
llkommenheit des Schöpfers. Ebenſo wenig hilft es den
höpfer der Welt als ein mittleres Weſen zwiſchen Gott und

der Welt zu ſetzen und ihn als ein unvollkommenes Weſen zu betrachten wegen ſeines unvollkommenen Werkes, von Gott hervorgebracht um dieſes Werk zu vollziehn, oder ſelbſt die Zahl ſolcher vermittelnden Weſen zu vervielfältigen. Denn die Unvollkommenheit ſolcher Vermittler und des Werkes der Welt würde doch auf den erſten Urheber zurückfallen müſſen. In dem Gedanken Gottes haben wir die beiden Punkte zu vereinigen, daß er vollkommen und daß er Schöpfer der Welt iſt (359); ſie werden ſich nur dadurch vereinigen laſſen, daß wir ſeine ſchöpferiſche That ſeiner Vollkommenheit gleich ſetzen (361) und wir müſſen daher auch die Schöpfung in ihm als vollkommen geſetzt uns denken. Gehen wir von dem Gedanken an Gott aus, ſo müſſen wir ſchließen: Gott iſt vollkommen, und was er ſetzt, muß daher auch vollkommen geſetzt ſein; da er aber die Welt ſetzt, muß die Welt vollkommen geſetzt ſein. Gehen wir von unſerm Streben nach dem Wahren aus, ſo müſſen wir eine Welt fordern, in welcher dieſes Streben ſich befriedigen läßt, welche daher die Verwirklichung alles Seins und alles Erkennens geſtattet (340), mithin in ihrem Grunde vollkommen iſt, damit ſie aus dieſem Grunde vollkommen erklärt werden könne. So zwingt uns das Ideal unſerer theoretiſchen Vernunft ohne alle Beſchränkung zu ſetzen, daß die Welt vollkommen geſchaffen und in ihrem Grunde vollkommen iſt und es kann nur darauf ankommen diesen Lehrſatz mit der unläugbaren Unvollkommenheit, in welcher wir die Welt finden, in Einklang zu ſetzen.

1. Schon früher haben wir die Lehrweiſe der Emanationsſyſteme zurückweiſen müſſen (360 Anm.). Sie ſind es, welche Vermittlungen zwiſchen Gott und der Welt ſuchen. Sie haben einen doppelten Grund, theils in der falſchen Analogie, welche Gott mit einer Naturkraft vergleicht, theils in dem Beſtreben die Schuld der Unvollkommenheiten dieſer Welt von Gott abzuwälzen, indem mittlere, unvollkommene Weſen dafür die Schuld übernehmen müſſen. Jenen Grund haben wir hinreichend widerlegt, dieſer, mit jenem in enger Verbindung, hat ſich beſonders in den Zeiten ſehr ſtark erweiſen müſſen, in welchen das Gefühl des Uebels in der Welt übermächtig war, und es erklärt ſich hieraus, daß in ſolchen Zeiten die Emanationsſyſteme in reichlicher Fülle

ſich zeigten. Man meint, wie eine jede natürliche Kraft ein ihr entſprechendes Werk hervorbringen muß, ſo müſſe auch Gott in einem ſolchen Werke ſich bewähren, wie aber ein jedes Werk geringer ſei als die Kraft, welche in ihm ſich äußere, ſo werde auch das Werk Gottes nur eine geringere Vollkommenheit haben können, doch aber als ein Werk höchſter Macht noch immer mit einer Kraft begabt ſein, niedere Werke und Kräfte aus ſich zu entlaſſen. Man ſieht, wie man in dieſem Wege zu einer langen Reihe von immer mehr ſich abſchwächenden Emanationen gelangen kann, bis man in der Unvollkommenheit der ausgefloſſenen Kräfte ſo weit gekommen iſt, daß die letzte ſchwach genug iſt um als Demiurgos und Schöpfer einer ſo unvollkommenen Welt, wie dieſe Welt der Erſcheinungen iſt, auftreten zu können. Es erhellt hieraus, daß die Abſicht dieſer Lehre nicht ſowohl darauf geht die Mangelhaftigkeit, als die überaus große Mangelhaftigkeit der geſchaffenen Welt zu erklären. Zu dieſem Zwecke läßt ſie auch wohl in ihren weitern Ausführungen zu einer Reihe von Phantaſiegebilden ſich verleiten, welche den weiten Abſtand dieſer ſinnlichen Welt von dem oberſten und vollkommenen Gott recht führbar machen ſollen. Aber wie ſie es auch hiermit halten möge, ſchon der Umſtand, daß ſie keine unmittelbare Verbindung der Welt mit ihrem letzten Grunde annimmt, würde zu ihrer Widerlegung hinreichen. Denn eine ſolche müſſen wir in der Wiſſenſchaft wie im Leben ſuchen um nicht des letzten Zweckes uns beraubt zu ſehn, ohne welchen die Vernunft beſtändig ſehnſüchtig in das Unerreichbare blicken würde. Eine ſolche darf auch dem letzten Grunde nicht abgeſprochen werden, welcher es ſich nicht wird rauben laſſen, daß er alles bis in die letzten Erfolge herab begründet. Ueberdies iſt es vergeblich durch Mittelglieder ſich verdecken zu wollen, daß der letzte Grund nur eine unvollkommene Wirkſamkeit haben könne, wenn ſeine Erfolge zuletzt in ſchwachen Ergebniſſen verlaufen. Dies vergebliche Unternehmen hat das Phantaſtiſche in die Lehren der Emanationsſyſteme gebracht. Schwieriger als die Widerlegung der Emanationslehre aus ihren Folgerungen iſt es dem Grund ihres Irrthums zu heben. Er liegt in der Meinung, daß ſo wie die Wirkung ſchwächer als die Urſache, das Werk geringer als der Meiſter ſein müſſe, ſo auch das Geſchöpf des vollkommenen Schöpfers unvollkommen ſein müſſe. Dieſe Meinung, auf einer Analogie der ſchöpferiſchen Thätigkeit mit weltlichen Verhältniſſen beruhend, hat ſich von der Emanationslehre auch auf die Schöpfungslehre übertragen und in den Lehren des Optimismus ihre Rolle geſpielt. Sie wird eine beſondere Prüfung verdienen.

2. Der Optimismus, durch den Scharfſinn eines Auguſtinus, eines Thomas von Aquino, eines Leibniz ausgebildet, zählt noch

immer zahlreiche Anhänger. Die Grundannahme ist, daß Gott die Welt vollkommen zu machen außer Stande gewesen sei, daß er nichts weiter vermocht habe, als so wenig Mängel in ihr zu dulden, als nur immer möglich gewesen sei; er habe die beste Welt geschaffen, d. h. die mit den wenigsten Mängeln behaftete, welche möglich war, weil eine völlig gute Welt zu schaffen über seine Kraft gegangen wäre. Alles andere, was hinzugefügt wird, gehört zu den verdeckenden Ausschmückungen eines Satzes, dessen anstößiger Inhalt, dessen Widerspruch mit der Lehre von der Vollkommenheit Gottes den Urhebern dieses Systems nicht verborgen bleiben konnte. Durch seine Annahme stellte sich das System die schwer zu erfüllende Aufgabe nachzuweisen oder wenigstens als möglich darzuthun, daß die von Gott geschaffene Welt nur mit den geringsten Mängeln behaftet sei. Um ihr zu genügen konnte man nicht wohl umhin die Welt, wie sie ursprünglich geschaffen worden, als vollkommner sich zu denken, als die gegenwärtige Welt ist, weil wir an dieser Welt noch immer viel zu bessern haben und dabei annehmen müssen, daß sie besser sein könnte, als sie ist. Man wurde dadurch gedrungen anzunehmen, daß die Welt schlechter geworden wäre, mochte man nun durch einen plötzlichen Abfall derselben von Gott oder durch eine allmälige Häufung der Sünde sie in das Arge gerathen lassen, kaum gewahr werdend oder doch sich zu verbergen bemüht, daß auch diese Folgen der Schöpfung, welche nur der Freiheit der Geschöpfe zur Last geschrieben werden sollten, auf den Schöpfer zurückfallen müßten. Diese Auskunftsmittel sind wohl schwerlich dazu geeignet die Schwächen des Systems zu verdecken. Noch weniger werden ihnen andere abhelfen, welche zeigen sollen, warum Gott nicht vermöge seine ganze Güte in die geschaffene Welt zu legen. Die Welt wird betrachtet als ein Werk seines Willens; sein Verstand aber oder die Wahrheit seines Wesens soll weiter reichen als das, was sein Wille wollen kann. Der Verstand Gottes überdenkt alle Möglichkeiten, so sagt man; die ewigen Wahrheiten liegen alle in ihm ausgebreitet; sie verkünden ihm aber nicht das Wirkliche, sondern nur das Mögliche, was er zur Wirklichkeit erheben könnte, vermöge seiner Allmacht, wenn er wollte. Er würde unendlich viele Welten schaffen können; aber sein Wille beschränkt sich darauf nur eine Welt zu schaffen, welche er als die beste erkennt, weil sie wenn auch nicht alle, doch mehr Vollkommenheiten in sich schließt, als jede andere mögliche Welt. Die logische Möglichkeit wäre vorhanden für jede dieser Welten, denn es liegt kein Widerspruch in dem Dasein einer jeden; aber es fehlt zu allen übrigen außer der besten Welt der moralische Beweggrund; denn Gott kann nur das Beste wollen, so wie er es erkannt hat, und daher

t der Verſtand Gottes, welcher das Beſte erkennen läßt, der
eſtimmungsgrund für ſeinen Willen, ſein Wille aber beſtimmt
lsdann ſeine Allmacht zur Schöpfung der beſten Welt. Ihr
mmt nicht metaphyſiſche, ſondern moraliſche Nothwendigkeit zu.
ie metaphyſiſche Nothwendigkeit hängt von den ewigen Wahrheiten
b, über welche nur das Weſen Gottes entſcheidet, über welche
ach der Verſtand Gottes nicht Herr iſt; in ihnen iſt alles Mög-
che dargeſtellt; die moraliſche Nothwendigkeit dagegen hängt von
m Gedanken der beſten Welt ab, welche doch nicht alles Mög-
che in ſich aufnehmen konnte, weil ſonſt die beſte Welt Gott
eich ſein würde; einiges an ſich Mögliche mußte von ihr ausge-
hloſſen werden; alles Mögliche vertrug ſich in ihr nicht; die ver-
hiedenen Möglichkeiten lagen im Verſtande Gottes gleichſam im
treit mit einander, weil nicht alles an ſich Mögliche in ſeinem
uſammenſein mit den andern Möglichkeiten möglich war; die
öglichkeit der einen Welt ſchloß die Möglichkeit der andern Welt
us; daher mußte mit der Wahl der beſten Welt das Gute auf-
geben werden, welches in andern Welten hätte ſein können. So
t die Wahl der beſten Welt zu Stande gekommen, und was
ott gewählt hat, iſt von ſeiner Allmacht geſchaffen worden. Man
ird das Anthropomorphiſtiſche in dieſer Lehrweiſe gehäuft finden;
e macht Unterſcheidungen in Gott geltend, welche nur unſerer
chwachheit angehören. Wenn wir auch nach unſerer Weiſe in
r Erkenntniß Gottes fortzuſchreiten es zulaſſen mögen, daß vom
erſtande und vom Willen Gottes geredet werde, ſo werden wir
abei doch uns hüten müſſen das Verhältniß zwiſchen ihnen in
ott nicht nach den Verhältniſſen in unſerer zeitlichen Entwicklung
i meſſen (Vergl. 362 Anm.); viel weniger dürfen wir, nach der
eiſe des Determinismus, den Willen Gottes als abhängig von
inem Verſtande ſetzen und dem einen einen größern, dem andern
nen geringern Umfang geben, oder die ewigen Wahrheiten in
ottes Weſen und Verſtande als nur Mögliches ſetzend anſehn,
ie unſere Abſtractionen nur Möglichkeiten ſetzen. Alles dies liegt
i offen vor, als daß darüber eine weitläuftigere Unterſuchung
thig ſein ſollte; nur der Lehrſatz, von welchem alle dieſe ver-
eifelten Hülfsbegriffe getragen werden, dürfte einer ernſtern Prü-
ng werth ſein, daß die Welt unvollkommner ſein müſſe als Gott,
mit ſie ihm nicht gleich ſein, oder daß der Schöpfer vollkommner
in müſſe als das Geſchöpf. Er hat etwas Scheinbares; dem
meinen Verſtändniſſe leuchtet er ein, weil er völlig anthropo-
thiſch iſt. Wenn wir das Werk Gottes nach menſchlichen Wer-
n zu meſſen hätten, ſo würden wir ihm beiſtimmen müſſen.
ber die Analogie Gottes mit dem Menſchen haben wir ſchon mit
denklichen Augen anſehn müſſen (363); wenn ſie auch nicht

und Geſchöpf würde aber auch bei dieſer Annahme
bleiben; denn alle Vollkommenheit, welche der We
würde ihr doch nur als einem Geſchöpfe, Gott a
Schöpfer zukommen. Dieſe Ueberlegung wird daran
machen, daß der Unterſchied zwiſchen Schöpfer und
auf die Eigenſchaften oder Vollkommenheiten ſich er
dem einen und dem andern zukommen, ſondern auf
beſchränkt, in welcher das Sein der Subjecte gedacht
von welchen die Eigenſchaften oder Vollkommenhei
werden. Der Unterſchied, welchen wir hier geltend
ſchen den Subjecten und ihren Eigenſchaften liegt
in der Form unſeres Denkens. Subject und Prädi
in allen unſern Ausſagen zu unterſcheiden, mag vo
ſchöpfen oder von Gott die Rede ſein. Was nun
menheiten betrifft, ſo gehören ſie zu den Prädicaten;
dagegen ſind in dem einen Falle das Geſchöpf, in
Falle der Schöpfer. Beide Subjecte ſind von ver
von entgegengeſetzter Art; aber es wird kein Gru
werden können, weswegen die Prädicate verſchieden
vielmehr wenn Gott ſeinem Geſchöpfe irgend eine V
hat zu eigen geben können, ſo würde es ſeiner Voll
nahe treten, wenn man behaupten wollte, daß er ni
kommenheit ihm hätte verleihen können; das Geſchö
ſeine Vollkommenheit, von welcher Art oder Größe
nur als Geſchöpf, d. h. als eine verliehene, von Gott
abhängige beſitzen, während ſie Gott als Schöpfer,
urſprüngliche hat. So berührt in der That der Un
ſchen Schöpfer und Geſchöpf den Gehalt der Vollko
nicht, ſondern betrifft nur die Weiſe, wie die Sub
ihre Prädicate haben ohne Rückſicht auf den Gehalt

wie ſonſt, auf den Prädicaten beruht, welche den weltlichen
en zuwachſen, daß dagegen das Unvergleichliche im Begriffe
s auf der Weiſe beruht, wie ihm ſeine Prädicate zukommen.
liegt ſo offen vor, daß auch die optimiſtiſchen Syſteme es
haben verkennen können. Man hat es in der Formel aus-
ickt, daß Gott ſeine Vollkommenheit von Ewigkeit beiwohne,
Geſchöpfe dagegen durch die Zeit hindurchgehend ſie gewinnen
m. Hierin iſt der unausbleibliche Unterſchied zwiſchen den
öpfen und dem Schöpfer ausgeſprochen, ohne daß durch ihn
Geſchöpfen irgend ein Kleinſtes an Vollkommenheit abgeſpro-
würde. Wenn man dies richtig gefaßt hat, werden auch die
ierigkeiten im Problem der Theodicee nicht mehr ſehr ſchwie-
rſcheinen. Der Hypotheſe von der beſten Welt, welcher doch
kleinen Mängel beiwohnen müßten, iſt hierdurch jeder Vor-
genommen. Alles, was der Welt beiwohnt, kann ihr nur
Gabe Gottes beiwohnen; aber die Gaben Gottes können auch
vollkommene Gaben ſein.

365. Was Gott ſchafft, muß vollkommen, ohne Mangel
Makel geſchaffen ſein. Aber eben deswegen kann es nicht
ſehn werden als ein Werk, welches reines Product wäre;
jedes reine Product iſt nur Erſcheinung des Producirens
und trägt alle Unvollkommenheiten der Erſcheinung an
welche für ſich nichts zu bedeuten hat. Wenn Gott nur
Erſcheinung hervorbrächte, ſo würde er nur zu der Viel-
der weltlichen Dinge gehören, welche an einander ſchei-
da wir ihn aber als den letzten Grund der Welt zu den-
haben, müſſen wir vielmehr das vollkommene Geſchöpf,
es er ſetzt, als den Grund der Erſcheinungen anſehn und
n annehmen, daß es die Vielheit der weltlichen Dinge
ßt, welche durch ihr Leben die Erſcheinungen begründen.
vollkommene Geſchöpf Gottes kann daher nur als ein
nd des Lebens und die Vollkommenheiten, welche ihm ver-
n ſind, können nur als Vollkommenheiten lebendiger Dinge
ſehn werden. Wenn wir demnach Gott das Schaffen le-
iger Dinge beilegen, ſo ſchreiben wir ihm ohne Zweifel
größere Vollkommenheit zu, als wenn wir ihm nur bei-
n, daß er ein todtes Werk oder Product ins Daſein ſetzte;
ir werden behaupten müſſen, daß nur unter Vorausſetzung
ſolchen Schöpfung des Lebendigen der Unterſchied zwiſchen

dem Schöpfer und ſeinen Geſchöpfen ſich feſthalten laſſe; denn wenn die Geſchöpfe nicht lebendige Dinge wären, ſo würden ſie nichts für ſich, ſondern nur Erſcheinungen ohne alle ſelbſtändige Bedeutung ſein (188). So wie aber Gott ſeinem vollkommenen Werke nur ein Sein für ſelbſtändiges Leben verleihen konnte, ſo mußte ihm auch die Macht zu freien Thaten und zur Vernunft verliehen werden (239). Nur unter dieſer Bedingung konnte das Werk Gottes vollkommen ſein, und weil er nur Vollkommenes ſchaffen konnte, müſſen wir alſo behaupten, daß Gott der Welt Vernunft gegeben habe. Das Beſte, welches wir kennen, durfte ihr nicht entzogen werden; denn von ihm, als dem letzten Zwecke, hängt aller Werth ab und ohne Vernunft würde daher die Welt ohne allen Werth und ohne alle Vollkommenheit ſein.

Die Erfahrung bezeugt, daß in der Welt Vernunft iſt. Aber die particulariſtiſchen Vorſtellungsweiſen, welche über die Freiheit und die Vernunft verbreitet ſind, haben es unternommen die Vernunft als etwas Seltenes in der Welt und die Verleihung der Vernunft als die Sache eines beſondern Rathſchluſſes Gottes zu betrachten. Es iſt ſchon früher (239 Anm.) von uns gezeigt worden, daß dieſer Particularismus nur in der Beſchränktheit unſerer Erfahrung ſeinen Grund hat. Obgleich alle unſere Erfahrung auf Vernunft beruht, denn nur ein vernünftiges Weſen kann Erfahrungen machen, verbirgt ſich doch die Vernunft uns in der Natur, welche unſere Beobachtung feſſelt; das Unvernünftige, welches wir zu überwinden haben, welches die Aufgaben für unſere Arbeit uns ſtellt, läßt uns den vernünftigen Beobachter und die arbeitende Vernunft überſehn und man muß darauf gefaßt ſein den Einwurf zu hören, daß dem Beobachter nirgends die Vernunft ſich ſtellen wolle, ſo wie der Einwurf gehört worden iſt, daß der Beobachter nirgends auf die Seele ſtieße. Wir dürfen es dahingeſtellt ſein laſſen, wie weit für unſere Beobachtung das Gebiet der Vernunft reicht, nur darauf haben wir unſer Auge zu richten, daß alle Wahrheit und jeder Werth der weltlichen Dinge auf Vernunft beruht. Denn ihre Wirklichkeit hängt davon ab, daß ſie ſich ſelbſt ſetzen (257), und nichts haben ſie ſich in Wahrheit zuzurechnen, als ihre freien vernünftigen Thaten. Könnten wir keinem Dinge in der Welt in Wahrheit etwas zurechnen, ſo würde die Wahrheit der ganzen Welt dahinſchwinden und es bliebe nichts anderes übrig, als Gott alles zuzurechnen, d. h. die Schöpfung zu leugnen und zur Lehre des Akosmismus uns zu bekennen. Die Welt würde

ſodann nichts weiter als die Erſcheinung Gottes ſein, eine Erſcheinung, welche niemanden erſchiene, weil Gott nichts erſcheinen, keine Wahrheit mit Schein behaftet ihm in Zeichen ſich verkünden kann. Ob es nun wenige oder viele vernünftige Geſchöpfe gebe, darüber entſcheidet die Philoſophie nicht; aber ſie behauptet, daß es keine andere als vernünftige Geſchöpfe gebe und daß alles andere, was man ſonſt noch für Geſchöpfe anſehn könnte, nur Erſcheinung, Mittel oder Werkzeug für das Leben der vernünftigen Weſen ſei. Dabei wird nun nicht ein beſonderer Rathſchluß Gottes für die Verleihung der Vernunft angenommen werden können, ſondern im Begriff der ſchöpferiſchen That Gottes liegt ohne Beſchränkung die Verleihung der Selbſtändigkeit, der Freiheit und der Vernunft an die Welt und an alle Geſchöpfe.

366. Lebendige Dinge können nicht ohne ihr Zuthun in das wirkliche Leben geſetzt werden, denn ihr wahres Leben beruht auf ihrer reflexiven Thätigkeit, welche nur das reflectirende Subject vollziehen kann (243). Daher kann der Satz, Gott habe lebendige Dinge geſchaffen, nichts weiter heißen, als er habe ihnen das Vermögen zu leben verliehen, wie ſich von ſelbſt verſteht, mit Einſchluß des Triebes zu leben, welcher vom Vermögen nicht getrennt werden kann (248). Dasſelbe gilt von der Vernunft, weil ſie nur im Leben des vernünftigen Weſens ſich vollziehn kann. Mir und jedem andern vernünftigen Weſen kann kein anderes Weſen Vernunft in Wirklichkeit geben, ſondern meine Vernunft muß ich ſelbſt in Wirklichkeit ſetzen, ſonſt wäre ſie nicht mein, mir nicht zuzurechnen als meine freie That (239). Mein Erkennen muß ich ſelbſt denken, mein Gefühl ſelbſt fühlen, meinen Willen ſelbſt wollen. Wenn wir daher ſagen, Gott habe lebendige, vernünftige Geſchöpfe geſchaffen, ſo heißt dies nichts weiter, als er habe ihnen das Vermögen und den Trieb zum Leben und zur Vernunft verliehen; ihnen ſelbſt aber wird es alsdann zukommen ſeine Gabe ſich anzueignen und das Vermögen zum Leben und zur Vernunft zur Entwicklung und zur Wirklichkeit des in ihm Angelegten zu bringen. Wir müſſen alſo das Setzen Gottes und das Sichſelbſtſetzen der weltlichen Dinge unterſcheiden. Durch das erſtere ſind ſie nur in ihrem Vermögen geſetzt, durch das andere treten ſie in

ihre Wirklichkeit; ihr Geſetztſein iſt ein anderes als ihr Sichſelbſtſetzen. Durch Gott ſind die weltlichen Dinge ins Sein geſetzt, d. h. wir haben den Grund ihres Vermögens in Gottes ſchöpferiſcher That zu ſuchen, und demgemäß haben wir das Vermögen der weltlichen Dinge auf einen höhern Grund zurückzuführen nicht unterlaſſen können (356) und der Begriff Gottes bezeichnet uns daher ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung nach nur den alleinigen Grund des Vermögens der Dinge oder den Schöpfer der Welt. Durch den ſchöpferiſchen Act ſind die weltlichen Dinge mit ihrem Vermögen wirklich in der Welt und als integrirende Beſtandtheile des weltlichen Zuſammenhangs geſetzt; aber das ihnen verliehene Weſen wohnt ihnen hierdurch nur dem Vermögen nach bei (223); die Wirklichkeit ihres Weſens müſſen ſie durch die Arbeit ihres eigenen Lebens gewinnen.

An mehreren Stellen unſerer Unterſuchung haben wir auf die Nothwendigkeit, aber auch auf die Schwierigkeit des Gedankens an das Vermögen der Dinge hinweiſen müſſen (133; 152; 223); wir haben auch ſchon bemerkt, daß dieſe Schwierigkeit nur überwunden werden kann, wenn wir auf den letzten Grund der weltlichen Dinge zurückgehn (223 Anm.; 356 Anm.). Daher iſt der Zweifel und der Streit gegen den Begriff des Vermögens denen gemein, welche ſich entweder ſcheuen auf den letzten Grund aller Dinge in metaphyſiſcher Unterſuchung einzugehn oder den letzten Grund mit Ueberſpringung der Mittelbegriffe und Aufhebung der Selbſtändigkeit der Geſchöpfe als den einzigen Grund alles Werdens betrachten möchten. In dem Streit Herbart's gegen das Vermögen iſt jene Scheu der Beweggrund; der andere Beweggrund iſt in der Lehre der arabiſchen Theologen, der Aſchariten, am nackteſten hervorgetreten. Wenn man keinen letzten Grund aller Dinge annimmt oder die Unterſuchung über das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott unvollendet läßt, ſo bleibt der Gedanke des Vermögens ohne Halt; das Vermögen, muß man alsdann ſagen, iſt nicht vorhanden, weil es keinen Grund hat; ihm einen Grund zu geben, dazu reicht nur die ſchöpferiſche That aus, weil jede weltliche Kraft nur aus einem ſchon vorhandenen Vermögen eine Wirklichkeit hervorlocken kann (279); das Vermögen iſt nicht vorhanden, denn es iſt keine Wirklichkeit; es ſetzt nicht und iſt alſo kein Subject; es wird nicht geſetzt und iſt alſo kein Prädicat. Wenn dagegen ein letzter Grund anerkannt und von ihm mittlere Gründe unterſchieden werden, welche ihren

eits etwas zur Begründung der Erscheinungen thun sollen, so wer-
den wir von jenem zu sagen haben, daß von ihm aus diesen die
Möglichkeit beiwohnt solche Gründe der Erscheinungen zu werden
oder, was dasselbe ist (133), daß diese das Vermögen Erscheinun-
gen zu begründen von jenem haben. Das Vermögen ist alsdann
gesetzt vor den Erscheinungen und als Grund der Thätigkeiten
welche die Erscheinungen hervorbringen, und wir dürfen nun das
Subject der Thätigkeiten, welchem das Vermögen beiwohnt, als
ein wirklich Gesetztes von seinen Prädicaten unterscheiden, welche es
erwartet, welche von ihm ausgehen sollen (238). Aber die Denk-
barkeit dieses Unterschiedes, auf welchem jedes wahre Urtheil beruht,
weil er eben nur Subject und Prädicat unterscheiden lehrt, hängt
von der Bedingung ab, daß in irgend einer Weise das Sein des
Subjects vor seinen Thätigkeiten gedacht werden könne, und diese
Bedingung setzt voraus, daß ein Subject wirklich sei vor den wirkli-
chen Thätigkeiten, in welchen es Subject wird und die Wirklichkeit
eines Wesens gewinnt; eine solche Wirklichkeit kann ihm auch nur
als einem von einem Andern, noch nicht von sich Gesetzten zukom-
men, d. h. es muß als Geschöpf eines höhern Grundes gedacht
werden. Durch die Schöpfung sind die Geschöpfe wirklich, aber
noch nicht in ihrer, ihnen eigenen Wirklichkeit, welche sie erst durch
ihre Thaten gewinnen, durch ihr Leben und Bewußtsein sich aneig-
nen sollen; sie sind wirklich als Geschöpfe, in der schöpferischen
That Gottes gesetzt, für Gott und im Zusammensein mit den übri-
gen Dingen, den Geschöpfen Gottes, unter welchen ihr Dasein als-
bald in ihrer Wechselwirkung und in der Begründung der Erscheinung
sich fühlbar machen wird. Möge man nun immerhin sagen, sie wä-
ren nur wirklich im schöpferischen Gedanken Gottes oder in der zu-
künftigen Bewährung ihrer Kraft, zu welcher sie bestimmt, in den
Zwecken, auf welche es mit ihnen angelegt ist; wir werden darauf
erwidern können, daß wir keine höhere Wahrheit suchen als die,
welche dem schöpferischen Gedanken oder der schöpferischen That
Gottes beiwohnt und welche in den Zwecken der Vernunft liegt. Den
transcendentalen Sinn in der Lösung dieses Problems wollen wir
nicht ableugnen, da wir wissen, daß der letzte Grund nicht in den
Formen unseres Denkens gedacht werden kann, welche für die Er-
kenntniß der mittlern Gründe bestimmt sind, aber deßwegen doch
nicht aufgeben dürfen auch den letzten Grund zu bedenken. Wir
möchten nur noch denen, welche sich scheuen auf den letzten Grund
zurückzugehen, zu überlegen geben, daß indem sie die mittlern Gründe
allein bedenken, sie aber nicht als mittlere Gründe betrachten, d. h.
nicht als ausgestattet mit einem Vermögen oder einer Macht ihr
wirkliches Wesen zu setzen, in die Gefahr gerathen denen in die
Hände zu arbeiten, welche die mittlern Gründe überspringend nur

dem letzten Grunde alles zu begründen gestatten möchten. Denn wenn eben die Dinge der Welt kein Vermögen und mithin auch keine Macht haben sollten irgendwie über den Lauf der weltlichen Erscheinungen zu entscheiden, so wird man sich schließlich dem Fatalismus zugeführt sehn. Diesem haben die muhamedanischen Theologen den stärksten Ausdruck gegeben, indem sie nur den letzten Grund in dem schöpferischen Willen Gottes als dem Herscher über das Fatum anerkennen wollten. In ihrer Lehrweise stellt sich eine folgerichtige Meinung dar, wenn man davon ausgeht, daß man genöthigt sei, um Gottes Willen seine volle Macht zu bewahren, ihm die Macht abzusprechen mittlere Gründe der Erscheinung zu schaffen, welche ein Vermögen und eine Macht sich zueignen könnten. Wer der Furcht nicht widerstehen kann, daß jede Macht der Creatur die Macht Gottes beschränken werde, der wird bei der Annahme eines letzten Grundes dieser Meinung nicht leicht sich entziehen können. Es scheint ein Widerspruch zu sein, wenn man der obersten Ursache zuschreibt, daß sie andere Ursachen ins Dasein rufe, welche neben ihr wirksam sein sollen; der Widerspruch scheint dadurch nur noch deutlicher zu werden, daß man vom Schöpfer behauptet, er könne den weltlichen Dingen nur ihr Vermögen geben, als wenn hierauf seine Macht beschränkt wäre. Aber die andere Lehrweise, wie früher gesagt, dem Schöpfer die Macht abzusprechen mittlere Gründe der Erscheinungen, selbständige mit eigener Macht begabte Dinge zu schaffen, würde nicht weniger die Gefahr in sich schließen seine Macht zu beeinträchtigen und weniger herabwürdigend würde doch wohl sein, daß ihm zugetraut würde mächtigere als weniger mächtige Dinge zu machen. Doch wollen wir nicht übersehn, daß die Gefahr beseitigt werden muß durch die Macht seiner Geschöpfe seine Macht zu beschränken; wir können der Ansicht nicht beistimmen, welche sich dahin geäußert hat, daß Gott durch Verleihung der Freiheit und durch die Macht seiner Geschöpfe sich selbst beschränkt habe; hierin liegt ein neues Problem, welches noch zu lösen sein wird. Alles Herabwürdigende für den Begriff Gottes wird erst alsdann vermieden sein, wenn gezeigt worden ist, daß Gottes Vollkommenheit in der Schöpfung mächtiger Geschöpfe sich bewiesen hat, deren Macht dennoch seiner Vollkommenheit keine Schranken setzte. Auch diese Ueberlegungen werden uns an die Transcendentale im Begriff Gottes erinnern. Die Entscheidung ist ihnen ist aber zunächst aus dem Gedanken der weltlichen Dinge zu schöpfen, von welchem wir in der Wissenschaft ausgehn müssen, weil wir in ihr die Erklärung der Erscheinungen zu suchen haben und weil wir die Erkenntniß Gottes aus seinem Walten in der Welt ziehen müssen (362). Wenn wir nun zur Erklärung der Erscheinungen Geschöpfe Gottes von Gott unterscheiden müssen, weil

ott nicht unmittelbar in das Werden der Erſcheinungen eingehen
id als Träger der Erſcheinung ſich darſtellen kann, ſo werden wir
cht davon abkommen können ihnen ein Vermögen beizulegen zu
ſcheinen, ihre und Gottes Wahrheit zu offenbaren; und ſollten
r ſelbſt ſo weit gehen, wie die muhamedaniſchen Theologen ge-
ngen ſind, zu behaupten, daß die Geſchöpfe nichts weiter wären
s Werkzeuge und Knechte Gottes, daß auch der Menſch hierin
ht beſſer wäre als ein Stück Holz oder Stein, ſo würden wir
nen doch zugeſtehn müſſen, daß ſie das Vermögen hätten als
erkzeuge Gottes zu wirken. Doch hierbei ſtehen zu bleiben iſt
mand verſtattet, welcher den Unterſchied zwiſchen den todten Pro-
cten in einer machtloſen Erſcheinung und zwiſchen den lebendi-
n Weſen der Welt nur einigermaaßen beachtet, geſchweige denn,
lcher im Leben der Geſchöpfe auch das ſittliche und verſtändige
ben der vernünftigen Dinge kennen gelernt hat, und ſo haben
n ſelbſt die Aſchariten geltend machen müſſen, daß der Menſch
ht verglichen werden dürfe mit den todten und blinden Werkzeu-
n des göttlichen Willens, ſondern dazu beſtimmt ſei ein einſichti-
s Werkzeug Gottes abzugeben, welches ſeine Abſichten ſich aneig-
n könne. Dieſes Vermögen der Aneignung zum mindeſten wer-
n wir jedem ſelbſtändigen Dinge zu bewahren haben, und weil
That der Aneignung nur von dem thätigen Subjecte ſelbſt voll-
gen werden kann, dieſem Subjecte alſo in Wahrheit als freie
at zuzurechnen iſt, wird auch nicht zu leugnen ſein, daß mit
r ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes die Freiheit ſeiner Geſchöpfe be-
hn kann. Wenn aber hierauf das Sein und Leben der Ge-
öpfe beſchränkt bleibt, daß ſie das von Gott Geſetzte ſich aneig-
n können, dann wird auch die Beſorgniß nicht gehegt werden
rfen, daß Gott durch die Schöpfung freier Weſen ſich ſelbſt be-
ränkt habe.

367. Weil ein jedes Geſchöpf in ſeinem Geſetztſein nur
in Vermögen hat, ſoll es, um die Wirklichkeit ſeines Weſens
gewinnen, aus ſeinem Geſetztſein in ſein Sichſelbſtſetzen
ergehen. Hierzu iſt ihm ſein Vermögen zu leben und zur
ernunft gegeben. In dem Uebergehen iſt es aber im Wer-
n und mithin unvollkommen (344). Die Welt und alles,
as in ihr iſt, iſt daher zwar vollkommen geſetzt von Gott
34), aber nur dem Vermögen nach; die Wirklichkeit ihrer
ollkommenheit konnte ihr nicht gegeben werden, vielmehr be-
ht ihre wahre Vollkommenheit darin, daß Gott ſie dazu be-
immt hat ihre Vollkommenheit durch ihre eigene freie That

Schuld uns bewußt und ermattet vom Kampf
zen. Sie erinnern an die Träume der alten
n Zeitalter. So wie die Griechen das Gute
icht wohl zu unterſcheiden wußten und deswegen
: der Welt mehr in ihrer Schönheit, welche ver-
, als in ihrer Güte, welche erworben werden
ſuchten, ſo hat auch Auguſtinus die vollkommene
dnung der Welt geprieſen, ehe die Sünde das
Unordnung in ſie gebracht hatte. Mit einer
von der Welt läßt ſich vereinen, daß ſie ſo-
eginn alles in ſich getragen habe, was zu ihrer
:langt wird, denn ihr zufolge könnte man ſie
Werk betrachten, welchem nur von außen un-
ıheit verliehen wäre, oder als ein lebendiges
ſo wollte, welches aber in der Sicherheit eines
ebes alle ſeine Thätigkeiten in Ordnung vollzöge.
es nicht, wenn angenommen wird, daß dem
ſeiner Vollkommenheit auch Vernunft, Einſicht
beiwohnen ſoll, denn alle dieſe Güter müſſen
en werden durch freies Denken und Thun. Au-
ch dieſe ſittliche Bedeutung der Welt nicht ent-
r doch nicht umhin die Unvollkommenheit und
r paradiſiſchen Zuſtände anzuerkennen. Der
en; der ſchuldloſe Naturtrieb leitete ihn nicht
ır Erkenntniß des Guten und des Böſen kom-
in unſerm Innern und mit der äußern Welt,
:r uns nehmen, und daß er nicht umſonſt ge-
uns nicht zurückführen ſolle zn der alten Unent-
:der ſich ſagen müſſen; unſer Ideal liegt nicht
vorwärts. Daß es erreicht werde, verſpricht uns
:e Stimme unſerer Vernunft, der göttlichen Gabe,
: ſeine Offenbarungen in uns weckt. Gott hat
den feſten und vollkommenen Grund; aber der
:e Vollendung; nur der Anfang des Zeitlichen
en Lauf hat die Zeit erſt begonnen in der Welt
ott ſeine Welt als Einheit geſetzt hat, haben
:s und Gehemmtes in ihr zu verſchiedenen Sub-
:n (345), hieraus ſind die räumlichen Verhält-
re Wechſelwirkung unter einander, ihre gegenſei-
ihr Ringen und ihr Streben ſich mit einander
verſtändigen hervorgegangen; alles dies hat ſich
der freien Entwicklung der Welt erzeugt, nicht
:e That Gottes, auf ihr beruhend, in ihr ſeinen
Die Arbeit, welche uns obliegt, iſt groß; kein

zu erwerben und als eine in ſelbſtändigem Leben ſich angeeignete zu beſitzen (366). Indem ſie von ihrem Sein dem Vermögen nach übergehen muß in die Verwirklichung ihres Weſens, iſt ſie dem Werden unterworfen, tritt in die Zeit, ihrem Thun geſellt ſich Unentwickeltheit, ihren Theilen Beſchränkung und Leiden zu, indem ſie die einzelnen Dinge in ihrer Wechſelwirkung zuſammenhält, ſtellen ſich ihre Erſcheinungen im Raum dar und mit Entwicklung ihrer Kräfte beſchäftigt muß ſie alle Grade der Unvollkommenheit durchwandern um zu ihrem Zwecke, zu der Vollkommenheit zu gelangen, welche in ihr angelegt iſt. So bleibt zwar in ihrem Vermögen und in ihrem Geſetztſein als der Schöpfung Gottes nicht die geringſte Unvollkommenheit zurück, Gott hat ſie vollkommen gemacht als das vollkommene Ebenbild ſeiner Vollkommenheit, damit ſie ſeine ganze Herlichkeit offenbare, aber dennoch muß ſie vom Nichts ihrer Wirklichkeit anheben und durch alle Grade der Unvollkommenheit hindurchgehn, weil nur in dieſer Weiſe es möglich iſt, daß ſie ihre wahre Vollkommenheit gewinne nicht als ein Werk und todtes Product eines Andern, ſondern in ſelbſtthätiger Aneignung deſſen, was ihr als Gabe der göttlichen Gnade verliehen iſt. Hierin iſt das Mittel gefunden die Vollkommenheit der Welt der Vollkommenheit Gottes gleich zu ſetzen und dabei doch den Unterſchied Gottes und der Welt zu behaupten; denn Gott wohnt die Vollkommenheit alles Seins und alles Wiſſens urſprünglich in ewiger Weiſe bei, die Welt aber iſt nur das Fortſchreitende im Sein und im Wiſſen (340) und durch das Werden hindurchgehend ſoll ſie nur in mitgetheilter Weiſe alle Vollkommenheit gewinnen.

Der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt beſteht ihren Begriffen nach in der Weiſe, in welcher ihnen ihr Prädicat, die Vollkommenheit, beiwohnt. Gott iſt das Vollkommene im ewigen Sein, die Welt das Vollkommene im Werden. Nicht ihre Prädicate, ſondern die Weiſen, wie ſie ihren Subjecten beiwohnen oder wie die Subjecte ſind, ſind verſchieden (364 Anm. 2). Hierauf beruht die Erkennbarkeit Gottes in der Welt. Wir erkennen ihn, weil wir ſein Werk erkennen und er in ſeinem Werke ganz iſt, denn ſeine ſchöpferiſche That iſt ſeine Vollkommenheit (361). Wenn wir etwas erkannt haben, was Gott in ſeine Geſchöpfe gelegt hat,

n wir einen Theil ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit erkannt; wenn das Ganze ſeiner Schöpfung erkannt hätten, würden wir ſeine e Vollkommenheit erkannt haben. Den theologiſchen Lehren, he in der Weiſe des Auguſtinus und des Thomas von Aquino Begriff der beſten, d. h. der unvollkommen geſchaffenen Welt, ausgebildet haben, mußte es zur Laſt fallen, um nicht das ſte Gut ſich entſchlüpfen zu laſſen, eine Herablaſſung Gottes einen Geſchöpfen anzunehmen um ſie zu ſich emporziehen zu ien. Wie miſslich dieſer Ausweg iſt, kann ſchwerlich überſehen den, wie erbaulich es auch klingen mag, wenn man Gott die enden der Herablaſſung und der Demuth zuſchreibt, um ſie n Geſchöpfen zur Nachahmung empfehlen zu können. Wir n uns nicht dabei auf die Widerſprüche nachzuweiſen, in welche Lehrweiſe von der Seite des Schöpfers verſtrickt, wenn ſie mehr bildliche Wahrheit in der Herablaſſung Gottes zu ſehen meint; von dieſer Seite wird das Tranſcendentale im Begriff Gottes noch er einen Ausweg der Entſchuldigung bieten. Von der Seite der höpfe iſt der Widerſpruch viel ſchwerer zu entſchuldigen. Wenn annimmt, die Geſchöpfe Gottes hätten nur ein unvollkomme- Vermögen erhalten, ſo ſieht man ſich genöthigt, damit ſie das ommene Heil empfangen könnten, auch ferner anzunehmen, ihrem natürlichen Vermögen noch ein anderes Vermögen zu- gt werde, vermöge deſſen ſie fähig würden die übernatürliche e des höchſten Gutes ſich anzueignen. Es iſt dies eine ver- te Wendung, welche der Supranaturalismus eingeſchlagen hat, m er nicht damit ſich begnügte das Uebernatürliche in der ien Schöpfung und Verwaltung der Dinge zu behaupten, ſon- noch eine Zulage des Uebernatürlichen zu dieſem vollkomme- Acte forderte. Dabei iſt es gleichgültig, ob man meint, das irliche, nemlich in der Schöpfung in übernatürlicher Weiſe ver- ne Vermögen ſei von Anfang an unfähig für die ewige Se- it geweſen oder erſt durch die Sünde unfähig geworden; denn Vermögen, welches verloren gehn kann, hat man ſicher nicht ibt, und die Wiederherſtellung eines Vermögens wird nichts eres bedeuten als die Hinzufügung einer neuen Gabe. Schon ns Scotus hat gezeigt, daß in dieſer Lehrweiſe ein Widerſpruch t; denn um eine Gabe im Lauf unſeres Lebens empfangen zu ien müſſen wir ein Vermögen haben ſie uns anzueignen; das mögen kann nicht nachträglich gegeben werden; man müßte es n vorläufig beſitzen um es empfangen zu können; der Empfän- würde nicht mehr dieſelbe Perſon bleiben, wenn ſein Empfan- nicht an ſein vorher vorhandenes, von Natur ihm beiwohnen- Vermögen ſich anſchlöſſe. Jede zugelegte Gabe kann alſo t als die Gabe eines neuen Vermögens gedacht werden, ſondern

muß ſich an das ſchon vorhandene Vermögen wenden um durch eine freie That aus dieſem Vermögen heraus empfangen zu werden. Daher iſt das Vermögen der Geſchöpfe in der urſprünglichen Schöpfung als ein vollkommenes zu ſetzen, als ein Vermögen zur Vollkommenheit, und die Lehre, daß Gott ſich zu unſerer Unvollkommenheit herablaſſe um uns zu ſich emporzuziehen, vergreift ſich zwar nicht im Zweck, aber im Mittel. Ohne Zweifel iſt es gerathen den Hochmuth der Menſchen daran zu erinnern, wie wenig ſie ſind in Vergleich mit dem, was ſie ſein ſollen, aber ihre Niedrigkeit liegt nicht in ihrem Grunde, in dem Vermögen, ſondern in ihrer Wirklichkeit, und wenn man die Menſchen antreiben will für ihr Heil zu ſorgen, ſo muß man ſie dazu auffordern das Vermögen und die Kräfte zuſammenzunehmen, welche ſie haben, nicht aber zu erwarten, daß ſie ihnen erſt gegeben werden. Gottes Hülfe, welche wir hierbei zu hoffen haben, wird nicht in der Zugabe eines neuen Vermögens, ſondern in der Entfeſſelung der Kräfte beſtehn, welche jetzt noch gebunden liegen, damit ſie aus dem verborgenen Vermögen an das Licht der Wirklichkeit treten. Damit ich das Gute könne, muß ich das Vermögen zum Guten haben; dies ſind gleichbedeutende Sätze; und wenn ich von mir ſpreche, ſo meine ich damit das Subject aller meiner vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Thaten, das Subject, welchem alle dieſe Thaten zugerechnet werden können, d. h. welchem das Vermögen zu allen dieſen Thaten beiwohnt (257). So werden wir von allen Subjecten zu ſagen haben, daß ihnen ihr ganzes Vermögen vom Anfange ihres Seins verliehen iſt, weil ihnen nur das in ihrem Leben zuwachſen kann, was in ihrem Vermögen liegt; wenn ſie daher zur Vollkommenheit beſtimmt ſind, ſo muß ihnen vom Anfange an das Vermögen zur Vollkommenheit verliehen ſein ohne irgend einen Abzug. Aber das Vermögen zur Vollkommenheit iſt noch lange nicht die wirkliche Vollkommenheit. Vielmehr ſo lange die Dinge in ihrem reinen Vermögen beſtehn, ſind ſie aller wirklichen Vollkommenheit beraubt. Daher dürfen wir uns der Lehre nicht entziehn, daß die Welt in ihrem Beginn nichts von wirklicher Vollkommenheit beſaß, ſondern alles erſt werden mußte, wozu ſie beſtimmt war; vom niedrigſten Grade des Daſeins mußte ſie beginnen, damit ſie alles, was ſie beſäße, durch ihre eigene freie That ſich erwerben könne. Dieſer Lehre wird ſich niemand entziehen können, welcher einſieht, daß jedem Dinge nur das zugerechnet werden könne, was es ſelbſt gethan hat. Deswegen ſind die Vorſtellungen, welche im Preiſen der erſten Unſchuld unſerer Voreltern ſich ergehn und den paradiſiſchen Stand der neugeſchaffnen Welt als ein Ideal der Glückſeligkeit ſich ausſchmücken, nur Ausdrücke der Sehnſucht, welche in der Arbeit unſeres Lebens uns überſchleicht,

nn wir unſerer Schuld uns bewußt und ermattet vom Kampf
ch Ruhe verlangen. Sie erinnern an die Träume der alten
elt vom goldenen Zeitalter. So wie die Griechen das Gute
d das Schöne nicht wohl zu unterſcheiden wußten und deswegen
Vollkommenheit der Welt mehr in ihrer Schönheit, welche ver-
hen werden kann, als in ihrer Güte, welche erworben werden
ß, nachzuweiſen ſuchten, ſo hat auch Auguſtinus die vollkommene
hönheit und Ordnung der Welt geprieſen, ehe die Sünde das
rderben und die Unordnung in ſie gebracht hatte. Mit einer
chen Vorſtellung von der Welt läßt ſich vereinen, daß ſie ſo-
ich bei ihrem Beginn alles in ſich getragen habe, was zu ihrer
ollkommenheit verlangt wird, denn ihr zufolge könnte man ſie
h als ein todtes Werk betrachten, welchem nur von außen un-
rtreffliche Schönheit verliehen wäre, oder als ein lebendiges
erk, wenn man ſo wollte, welches aber in der Sicherheit eines
ldloſen Naturtriebes alle ſeine Thätigkeiten in Ordnung vollzöge.
mit aber ſtimmt es nicht, wenn angenommen wird, daß dem
erke Gottes zu ſeiner Vollkommenheit auch Vernunft, Einſicht
d ſittliche Güte beiwohnen ſoll, denn alle dieſe Güter müſſen
ernt und erworben werden durch freies Denken und Thun. Au-
tinus, dem auch dieſe ſittliche Bedeutung der Welt nicht ent-
g, konnte daher doch nicht umhin die Unvollkommenheit und
entwickeltheit der paradieſiſchen Zuſtände anzuerkennen. Der
nſch konnte fallen; der ſchuldloſe Naturtrieb leitete ihn nicht
er; er mußte zur Erkenntniß des Guten und des Böſen kom-
n. Der Streit in unſerm Innern und mit der äußern Welt,
müſſen ihn über uns nehmen, und daß er nicht umſonſt ge-
tten werde und uns nicht zurückführen ſolle zu der alten Unent-
keltheit, wird jeder ſich ſagen müſſen; unſer Ideal liegt nicht
kwärts, ſondern vorwärts. Daß es erreicht werde, verſpricht uns
ttes Stimme, die Stimme unſerer Vernunft, der göttlichen Gabe,
che er durch alle ſeine Offenbarungen in uns weckt. Gott hat
Grund gelegt, den feſten und vollkommenen Grund; aber der
und iſt nicht die Vollendung; nur der Anfang des Zeitlichen
der Grund; ihren Lauf hat die Zeit erſt begonnen in der Welt
12); obgleich Gott ſeine Welt als Einheit geſetzt hat, haben
doch Hemmendes und Gehemmtes in ihr zu verſchiedenen Sub-
en ſpalten müſſen (345), hieraus ſind die räumlichen Verhält-
e der Dinge, ihre Wechſelwirkung unter einander, ihre gegenſei-
Mittheilung, ihr Ringen und ihr Streben ſich mit einander
meſſen, ſich zu verſtändigen hervorgegangen; alles dies hat ſich
im Leben, in der freien Entwicklung der Welt erzeugt, nicht
e die ſchöpferiſche That Gottes, auf ihr beruhend, in ihr ſeinen
eck vollendend. Die Arbeit, welche uns obliegt, iſt groß; kein

Grad der Unvollkommenheit kann uns erspart werden, denn wir sollen alles erarbeiten; aber alles ist auch in uns angelegt und wir dürfen den Gaben vertrauen, welche Gott in uns angelegt hat, den Trieben, welche er in uns unterhält, den Kräften, welche er zeitigt; unter seinem ewigen Beistand werden wir die lange Arbeit tragen können, in welcher sein Werk sich vollenden, seine Herlichkeit sich offenbaren soll.

368. In dem Vermögen der Welt zur Vollkommenheit liegt auch der Trieb zur Vollkommenheit, weil jedes Vermögen den Trieb zu seiner Entwicklung in sich trägt (248); daher werden wir auch diesen Trieb als von Gott gesetzt ansehn müssen. In ihm haben wir den beständig belebenden Grund zu erkennen, durch welchen die Dinge nicht allein in ihrem Sein erhalten, sondern auch in ihrer fortschreitenden Entwicklung geleitet werden. Erst dadurch, daß wir Gottes schöpferische That auch auf diesen Trieb zur Vollkommenheit ausdehnen, welchen er in seine Geschöpfe gelegt hat, beständig erhält und belebt, kommen wir zu der Erkenntniß, daß seine That ewig ist, durch alle Zeiten hindurchgeht, seinen Geschöpfen von Anfang bis zu Ende gegenwärtig, und im Leben derselben als eine lebendige That unaufhörlich sich bewährt. Gott hat nicht die Welt geschaffen einstmals in der Zeit, sondern er schafft sie unaufhörlich; er hat sie nicht, nachdem sie ins Sein gesetzt worden, sich selbst überlassen, sondern erhält sie und regirt sie beständig durch den belebenden Trieb, welcher ihr gegenwärtig bleibt und die Bedingung und der Anfang aller freien Thaten ist (248). Der lebendige Trieb der Welt zur Vollkommenheit ist die ewige Wirksamkeit Gottes in allen Dingen der Welt, durch welche er innerlich alle Dinge leitet, alle Zeiten beherscht und sein Werk von Anfang bis zu Ende vollendet.

In verschiedenen, nicht gleich ausdrucksvollen, aber doch von demselben Gesichtspunkte ausgehenden Formen hat man dasselbe bekannt, was wir hier in der Weise unseres Systems auszusprechen gesucht haben. An den Gedanken, daß ein ewiger Act in dem Schaffen Gottes gesehn werden müsse, hat sich die Lehre von dem continuirlichen Schaffen Gottes angeschlossen. Sie stellt die Er-

haltung der Welt als eine fortgeſetzte Schöpfung dar, wogegen wir nichts werden einwenden können, wenn man nicht unnöthigen Anſtoß an der verweltlichenden Unterſcheidung zwiſchen Anfang und Forſetzung nehmen will. Aber mit der Erhaltung freilich iſt es nicht allein gethan; die Fortbildung muß an ſie angeſchloſſen werden; ſie ergiebt ſich aus dem Triebe, welchen Gott in ſeine Geſchöpfe gelegt hat und beſtändig im Leben erhält. Von demſelben Gehalt iſt die Lehre von der beſtändigen Aſſiſtenz Gottes, welche zur Erhaltung und zum fortdauernden Daſein und Leben der weltlichen Dinge gefordert wird, und nur darin würde man einen Mangel dieſer Lehrweiſe finden können, daß ſie das Verhältniß der Geſchöpfe zu Gott zu äußerlich zu faſſen ſcheint. Der Beiſtand Gottes darf nicht als ein äußerer gefaßt werden; in ihrem Innern, im Grunde ihres Seins ſteht Gott ſeinen Geſchöpfen bei; durch die Macht ihrer Triebe wirkt er in ihnen von Grund aus alle ihre Entwicklungen. Dieſes innerſte Leben und Weben Gottes in unſerm Leben hat die theologiſche Lehrweiſe von den Gnadenwirkungen Gottes oder den Wirkungen des heiligen Geiſtes in unſerm Gemüthe unter allen ähnlichen Lehren am beſten ausgedrückt. Sie hängt mit der Trinitätslehre zuſammen und hat den Abſchluß derſelben gebracht; auch dieſe Lehre in unſere Ueberlegungen zu ziehn wird erlaubt ſein, da ſie nicht ohne Einwirkung philoſophiſcher Gedanken zu ihrer Entwicklung gekommen iſt. In ihr unterſcheidet man das Weſen oder die Subſtanz Gottes in dreifacher Rückſicht, zuerſt Gott, ſofern er für ſich das vollkommene Weſen iſt, ſodann Gott als die ſchöpferiſche Kraft, das ſchaffende Wort, und endlich Gott als den heiligen Geiſt, welcher in uns, im Reiche Gottes alles Gute vollbringt. Daß die Schöpfung nur durch den heiligen Geiſt ihrem Zwecke zugeführt werde und er der Vollender des ſchöpferiſchen Werkes im Laufe der Geſchichte ſei, hat dieſer Lehrweiſe nicht verborgen bleiben können. Wir haben dieſelben Unterſcheidungen machen müſſen (359; 368). Es liegt aber auch in dieſer Lehre, daß nur durch den heiligen Geiſt alles Gute, welches in uns durch die ſchöpferiſche Kraft angelegt worden, in Wirklichkeit uns zu Theil werde und daß wir mithin zur wirklichen Theilnahme und zum Bewußtſein des Göttlichen nur durch ihn gelangen, und die Folgerung hat daher auch nicht ausbleiben können, daß alle unſere Erkenntniß Gottes von den Erweiſungen des heiligen Geiſtes in uns ausgehn müſſe, was mit unſerer Lehre übereinſtimmt, daß wir Gott nur in ſeinen Mittheilungen in der Welt kennen (362). Von ſeinen Erweiſungen in der Geſchichte der Welt werden wir alsdann zurückgeführt auf ſeine ſchöpferiſche That, welcher alles von ihm angelegt wurde zur Vollkommenheit, und dieſe That führt uns auf ſeine Vollkommenheit, welche er für ſich

ſelbſt hat. Unſer Weg im Erkennen iſt der umgekehrte in Vergleich mit dem Wege, welchen die Begründung der Dinge geht; wir müſſen von den Erſcheinungen, den Offenbarungen der Wahrheit, ausgehn um auf ihre Gründe zu kommen, wärend in der ewigen Wahrheit oder dem Begriffe nach der Grund das Erſte, ſeine Erweiſungen das Letzte ſind. Von dieſer alten Ariſtoteliſchen Lehre ſind die Theologen geleitet worden, welche die Trinitätslehre ausbildeten; ſie wendeten ſie nur an auf die letzte und höchſte Erweiſung des übernatürlichen Grundes, auf das Gute und die Vollendung der Dinge, davon überzeugt, daß die Vollkommenheit des Princips aller Dinge nicht bloß in leeren und bedeutungsloſen Erſcheinungen, welche tief unter ſeinem Werthe ſtehn, nicht bloß in der Schönheit äußerer Form und Ordnung, ſondern in der Vollendung eines ſeiner würdigen Werkes im innern Weſen der Dinge ſich offenbare. So verfolgt dieſe Lehre das Werk Gottes vom Beginn der Welt bis zu ihrem Ende und erkennt in jedem wahren Zweck, welcher in der Welt ſich vollzieht, die unmittelbare Gegenwart des belebenden Gottes. In ihr ſpricht ſich der Gedanke eines wahrhaft lebendigen Gottes aus, wenn wir mit dieſem Namen ein Princip bezeichnen dürfen, welches nicht allein abgeſchieden in ſich für ſich in ewiger und unzugänglicher Vollkommenheit, nicht allein lebendige Dinge ſchafft, ſondern auch ihr wahres Leben beſtändig unterhält, zum Guten antreibt und mit Kraft zum Guten belebt. In den mannigfachſten Wendungen hat ſie eine fruchtbare Anwendung ihrer Grundſätze auf die Erſcheinungen unſeres ſittlichen Lebens zu machen gewußt und wir werden wohl nicht anſtehn dürfen zu bekennen, daß ſie viel tiefer als die Lehren von der continuirlichen Schöpfung und von der beſtändigen Aſſiſtenz Gottes in das Verhältniß der zeitlichen und geſchichtlichen Entwicklungen der Welt zu ihrem letzten Grunde eindringt, ſo daß niemand, welcher die bisher entwickelten Lehren über dieſes Verhältniß würdigen will, die Trinitätslehre übergehn ſollte. Von ihrer Würdigung wird uns nicht zurückſchrecken dürfen, daß ſie an traditionelle Lehrweiſen ſich anſchließend für die nothwendigen Unterſcheidungen der Wiſſenſchaft bildliche Ausdrücke eingeführt hat, welche der philoſophiſchen Forſchung fern liegen, ſo wie es dagegen auch fromme Gemüther nicht ſchrecken darf, wenn wir unſerer philoſophiſchen Aufgabe getreu an die Stelle des myſteriöſen Symbols den einfachen Ausdruck der wiſſenſchaftlichen Terminologie gebrauchen. Daß die Gnadenwirkungen des heiligen Geiſtes nichts anderes ſind als der Trieb zur fortſchreitenden Entwicklung des Guten, welchen Gott in uns gelegt hat, welchen er fortwährend in uns erhält und belebt, durch welchen er uns innerlich vorbereitet, innerlich ſtärkt und mit unwiderſtehlicher Kraft ſein Werk zur Vollendung führt, ſollte doch nur

immer deutlicher aus den Lehren hervorgegangen ſein, welche die Einzelheiten ſeiner Wirkungsweiſe zu beſchreiben unternommen haben. Eine Scheu dies zu bekennen könnte nur die Furcht einflößen dieſe heiligen Gnadenerweiſungen Gottes den natürlichen oder ſinnlichen Trieben zu nahe gerückt zu ſehen; ſie wird aber den nicht verwirren können, welcher zwiſchen den Trieben zur Erhaltung, ſei es der Perſon ſei es der Art, und zur Herbeiſchaffung ihrer Bedürfniſſe und zwiſchen den Trieben zur fortſchreitenden Entwicklung im Guten zu unterſcheiden und auch in jenen die weiſe Vorſehung Gottes zu erkennen weiß. Um ſo mehr, müſſen wir ſagen, dürfte es gerathen ſein dieſe Bedeutung der Gnadenwirkungen Gottes hervorzuziehn, je größer die Gefahr iſt, wenn man ſie nicht erkannt hat, die Lehre von dem Leben Gottes im Innerſten unſeres Lebens in die Prädeſtinationslehre umſchlagen zu ſehn und dadurch der Freiheit der vernünftigen Geſchöpfe zu nahe zu treten, welche doch keine philoſophiſche und keine religiöſe Lehre entbehren kann. Wir ſcheuen uns nicht faſt alle, auch die ſtärkſten Formeln der Auguſtiniſchen Lehre über die Macht des heiligen Geiſtes zu unterſchreiben; wir haben ſchon geſagt, daß er unwiderſtehlich in uns wirke; denn daß Gottes Werk durch irgend eine weltliche Macht vereitelt, daß Gott vom Teufel beſiegt werden könne, das würde nur heißen, Gott hätte ein anderes Vermögen und einen andern Trieb in ſeine Geſchöpfe gelegt, als das Vermögen und den Trieb zur Vollziehung ſeiner Gebote; aber die Sätze können wir nicht unterſchreiben, welche von dieſer Grundlage aus die Macht der Vernunft vernichten möchten, indem ſie behaupten, daß die Gnade Gottes uns gerecht und gut mache. Gerecht und gut iſt jeder nur durch ſeine eigene That. Niemanden kann etwas zugerechnet werden, was er nicht mit freiem Willen vollzogen hat. Daher werden wir uns daran zu erinnern haben, daß die Gnade Gottes als ein innerer Trieb in uns wirkſam iſt und daß der unwiderſtehliche Trieb zum Guten doch nur ein Trieb iſt, welchem wir in der That unſeres Willens ſeine Vollziehung zu geben haben (248). Wenn wir das Gute nicht wollen, ſo bleibt der Trieb zum Guten nur Trieb; was in ihm angelegt iſt, müſſen wir uns aneignen, damit es zur Vollziehung komme. Dieſe That der Aneignung kann uns niemand abſprechen, welcher uns nicht zu blinden Werkzeugen und zu leeren Erſcheinungen ohne Selbſtändigkeit machen will (366 Anm.). Mehr zu vollziehn, als was in dieſem Acte der Aneignung liegt, iſt Geſchöpfen nicht gegeben; aber in ihm liegt mehr, als ſolche glauben, welche uns nur zu Zuſchauern unſerer Geſchicke machen möchten; denn er beſteht nicht allein im theoretiſchen Leben oder im Vollziehn des Bewußtſeins, ſondern auch im Vollziehn des Willens und der in ihm begründeten Handlung;

unſern Willen eignen wir uns an, indem wir dem Triebe zur Entwicklung folgen; durch ihn treten wir in das Daſein der Welt wirkſam ein; indem wir uns ſetzen in der wirklichen Welt, ſetzen wir auch tranſitiv unſere Verhältniſſe zu den übrigen Dingen und vollziehen die Gebote Gottes, deſſen Stimme wir in uns hören; in dieſem Acte der Aneignung liegt alle Wirklichkeit der Welt. Denn jede Wahrheit der weltlichen Dinge wird nur gewonnen, indem ſie ſich ſelbſt ſetzen und als thätige Glieder eingreifend in die Begründung der Erſcheinungen das ſich aneignen, was in ihrem Vermögen und in ihrem Triebe ihnen dargeboten iſt. Wenn man dies erkannt hat, wird man keine Schwierigkeit finden die Freiheit der weltlichen Dinge mit dem Walten Gottes in allem Sein und Werden vereinbar zu finden. Alles, was in der Wirklichkeit der Welt ſich vollzieht, müſſen die weltlichen Dinge vollziehn im Gehorſam geben die Geſetze Gottes. Anderes können ſie nicht ſetzen, als wozu ſie das Vermögen und den Trieb empfangen haben; aber ſie können alles Gute ſetzen, weil ihnen zu allem Guten das vollkommene Vermögen und der vollkommene Trieb gegeben iſt.

369. Die Entwicklung der Welt geht aber nicht ohne ihre Entzweiung von Statten (345) und indem ſich die Welt in verſchiedene Subjecte des Lebens ſpaltet, werden dieſe durch das nothwendige Band der urſachlichen Verbindung von einander abhängig, ſo daß keins von ihnen ſein Vermögen und ſeinen Trieb zur freien That und Handlung gedeihen laſſen kann ohne die Beihülfe der übrigen. Daher finden wir uns in einer Gemeinſchaft mit den übrigen Dingen der Welt, in welcher wir unſerm Zwecke zu genügen nicht im Stande ſein würden, wenn nicht eine Stätte uns bereitet wäre, in welcher wir unter den Ermunterungen und Ermahnungen zum Guten von außenher unſerm Berufe genügen könnten. So bedürfen wir nicht allein des Triebes, ſondern auch der Antriebe für die Fortſchritte unſeres freien Lebens (280). Daß wir ſolche Antriebe in genügendem Maße hoffen dürfen, beruht auf der Uebereinſtimmung der weltlichen Dinge durch den ganzen Verlauf ihrer Entwicklung, weil ſie alle als nach einem gemeinſchaftlichen Zwecke, nach einem Gemeingute ſtrebend geſetzt ſind (352) und beſtändig in dieſer Uebereinſtimmung erhalten und getrieben werden die Vollkommenheit, welche in ihnen angelegt iſt, in ſich zur Entwicklung zu bringen und in Anderen zur

icklung bringen zu helfen. Dieſe Gemeinſchaft in der icklung der Dinge iſt nur dadurch uns geſichert, daß wir ott den allgemeinen Grund aller beſondern Dinge zu ien haben, welcher auch durch die Entzweiung der Dinge rchgeht von Anfang bis zu Ende, indem er alles zu der ommenheit leitet, welche ſeiner Schöpfung beſtimmt iſt.

370. Das Verhältniß der Geſchöpfe zu ihrem Schöpfer ns zweierlei in den Dingen der Welt unterſcheiden laſſen, eſetztſein und ihr Sichſelbſtſetzen (367). Ihr Geſetztſein ihnen ihr Vermögen und ihren Trieb zum Leben und Vernunft (366), welche beide noch nicht ihr wirkliches und ihre wirkliche Vernunft, ſondern nur die Grund= zu ihnen ſind. In ihnen liegen aber auch ihre Verhält= zur übrigen Welt und die Antriebe zu ihrer wirklichen icklung, welche in dieſen Verhältniſſen ihnen gegeben ſind . Alles dies, was in ihnen ſo angelegt iſt und für ſie rgiebt ohne ihr Zuthun, alſo mit Nothwendigkeit, nennen hre Natur. Von ihr müſſen wir das unterſcheiden, was Geſchöpfe aus dieſen natürlichen Anlagen, Trieben und eben ſelbſt in die Wirklichkeit ſetzen. Es wird als Ver= ſt erkannt werden müſſen, weil das Vermögen und der durch das Leben nach dem Zweckmäßigen und nach der irklichung der Vernunft ſtreben und die Antriebe nur zu reiben können, was im Vermögen angelegt iſt (280). Im nſatz gegen die Natur wohnt der Vernunft Freiheit bei, alles, was die Dinge ſetzen, ihnen als ihre That zuge= t werden darf. Zwiſchen beiden zu unterſcheidenden ten bewegt ſich das Werden der Welt, welches als das niß des Geſetztſeins und des Sichſelbſtſetzens der weltli= Dinge oder der Natur und der Vernunft von uns ange= werden muß.

1. Wenn man das Verhältniß zwiſchen Natur und Vernunft iſchaftlich feſtſtellen will, hat man vor allem das Vorurtheil geben, daß beide zwei im Syſtem der Begriffe von einander ebene Kreiſe von Dingen bezeichneten, ſo daß die natürlichen e immer Natur, die vernünftigen Dinge immer Vernunft Weſen und Begriff nach wären und in unveränderlicher

Weiſe blieben. Dieſes Vorurtheil hat ſeinen Hauptgrund darin, daß man nur den Menſchen als vernünftiges Weſen hat gelten laſſen wollen und alles andere für reine Natur, ein Particularismus, welcher ſchon früher von uns beſtritten worden iſt (365); aber auch an den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt hat es ſich geheftet, indem man die Natur mit dem Körper, den Geiſt mit der Vernunft verwechſelte (188 Anm. 2). Wenn man anerkennt, was nicht leicht ſich leugnen läßt, daß im Leben des Menſchen vieles Natur iſt, wird man auch bald dazu geführt werden anzuerkennen, daß es nicht immer Natur bleiben ſoll und die Begriffe der Natur und der Vernunft werden ſich alsdann dazu bequemen müſſen als Momente im Werden der lebendigen Dinge angeſehn zu werden. Die Natur wird ſich dabei alsbald als Anfangspunkt für das Werden verrathen, die Vernunft als ein Durchgangspunkt zum Zweck. Doch hierüber werden wir erſt ſpäter genauere Beſtimmungen treffen können; vorläufig kommt es nur darauf an uns über die beiden Begriffe zu verſtändigen, deren Gegenſatz wir zu erörtern haben. Schon öfters haben wir die Vorſtellungen berühren müſſen, welche dieſen Gegenſatz treffen, ſo wie es in der Zeitigung unſerer Gedanken zu geſchehn pflegt, daß wir die Gründe der Erſcheinung früher in unſern Gedanken bewegen müſſen, ehe wir ſie feſtſtellen können (2). Zu den oberſten Gründen der Erſcheinung gehören Natur und Vernunft offenbar, denn alles trachten wir entweder aus der Natur der Dinge oder aus der Kunſt der Vernunft zu erklären; die oberſten Gründe der Erſcheinung werden wir aber auch erſt recht verſtehen lernen, wenn wir auf den letzten Grund der Dinge gekommen ſind. Hierin werden wir nun das allgemeine Merkmal für Natur und Vernunft ſehen können, daß ſie die Gründe der Thätigkeiten bezeichnen, durch welche die weltlichen Dinge die Erſcheinungen begründen. Entweder aus Natur oder aus Vernunft bringen ſie alles hervor, was ſie hervorbringen. Aber in ſehr verſchiedener Weiſe wohnen ſie den weltlichen Dingen bei, die Natur als etwas ihnen Gegebenes, die Vernunft als etwas Erworbenes. Die unterſcheidenden Merkmale für beide ſind die Nothwendigkeit und die Freiheit. Hierüber wollen wir uns zuerſt von der Seite der Natur zu vergewiſſern ſuchen. Es wird jeder zuſtimmen, daß ich über meine Natur keine Gewalt habe; dies iſt ſprichwörtlich geworden, daß niemand gegen ſeine Natur kann. Die Natur kann nur als etwas Angeſchaffenes, Angeborenes oder Angebildetes betrachtet werden; wenn man aber erſt auf den letzten Grund der Dinge gekommen iſt, wird man nicht daran zweifeln können, daß die urſprüngliche Natur der Dinge als angeſchaffen angeſehn werden muß. In der Beurtheilung der weltlichen Vorgänge wird man die Natur zwar nirgends rein finden, weil ſich

genug eine freie Thätigkeit der wirkenden Kräfte ſich einmiſcht; wenn man aber über die weltlichen Vorgänge hinausgehend die Natur in ihrer Reinheit aufſuchen wollte, ſo würde man ſie nur da finden, wo nichts weiter als die angeſchaffene Vernunft und der angeſchaffene Trieb vorhanden wäre. In dieſem Sinn hat ſich der Sprachgebrauch gebildet, in welchem man von der Natur eines Dinges redet um damit das Weſen des Dinges zu bezeichnen und die Natur der Dinge auch wohl ſchlechthin für die Welt nimmt, das Natürliche dem Göttlichen, die natürliche Erkenntniß der übernatürlichen Offenbarung entgegenſetzt. Man hat ſich aber hierbei vor Verwechslungen zu hüten. Denn nicht alles Weſen iſt natürlich, ſondern das wirkliche Weſen iſt ein Ergebniß der vernünftigen, freien Entwicklung (258 Anm.), nicht die ganze Welt iſt Natur, ſondern zur Welt gehört auch die Vernunft; daher bildet auch das Natürliche nicht den vollen Gegenſatz gegen das Göttliche und wir haben ſchon dagegen warnen müſſen, daß man das Uebernatürliche nicht als etwas unſern weltlichen Entwicklungen Fremdes anſehen möchte (168 Anm. 2). Halten wir dagegen an den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft feſt, ſo werden wir in dieſer das erblicken müſſen, was uns in Wirklichkeit nicht gegeben werden kann, ſondern durch eigenes freies Wollen und Denken erworben werden muß, und für die Natur bleibt alsdann zunächſt nichts anderes übrig als das urſprüngliche Sein, in welchem die Dinge der Welt mit ihrem Vermögen und ihrem Triebe geſetzt ſind. Nähmen wir an, daß Dinge vorhanden wären, welche in dieſem urſprünglichen Zuſtande verharrten, ſo würden wir von ihnen nur auszuſagen haben, daß in ihnen Subjecte vorhanden wären für künftige Ausſagen mit einem beſtimmten Vermögen und einem Trieb ſolche Ausſagen anzunehmen. Aber in dieſer reinen Urſprünglichkeit finden wir die Natur nicht; nur in der Vermiſchung mit der Vernunft läßt ſie ſich erkennen, weil ſie ein Gegenſtand der betrachtenden Vernunft und ihrer Kunſt wird. So wie ſie in Wechſelwirkung mit unſerer Vernunft kommt, iſt ſie aus ihrer Urſprünglichkeit herausgetreten. Am nächſten aber ſteht der urſprünglichen Natur der Zuſtand der Dinge, in welchem ſie ohne von der freien Entwicklung ihrer Kräfte Gebrauch machen zu können nur in nothwendiger Wechſelwirkung mit ihren Umgebungen ſich zeigen; da bieten ſie ſich nur als Werkzeuge für die auf ſie einwirkenden Kräfte dar. Sie zeigen ſich da als Maſchinen und die mechaniſche Erklärung der Natur iſt in ihrer Unterſuchung in vollem Rechte. Auf dieſer Stufe des Daſeins werden die natürlichen Dinge ſich nur darſtellen können als beſtimmt durch die äußern Verhältniſſe zu andern Dingen und es wird hierdurch gerechtfertigt, daß die neuere Naturlehre die Dinge vorzugsweiſe von der äußern Seite ihrer Erſcheinungen,

d. h. als Körper betrachtet hat. Doch werden wir hierdurch noch nicht zu der Folgerung getrieben werden, daß die Naturlehre nichts anderes als Körperlehre wäre, vielmehr müſſen wir dieſe moderne Anſicht für einſeitig halten und der alten Philoſophie Recht geben, welche einen guten Theil der Seelenlehre in die Phyſik gezogen hat. Nicht leicht konnte ein ſchlimmeres Verſehn in der Eintheilung der Philoſophie gemacht werden, als daß in Folge jener neuern Anſicht das Hegelſche Syſtem die Phyſik als Körperlehre, die Ethik oder die Lehre vom vernünftigen Leben als Geiſtesphiloſophie betrachtete. Die Phyſik wird nicht bei der Mechanik ſtehen bleiben dürfen (271 Anm.), ſondern ſich erinnern müſſen, daß die Natur als Werkzeug nur von Kräften gebraucht werden kann, welche von innen heraus in Wirkſamkeit geſetzt werden müſſen, und daß daher die körperlich erſcheinende äußere Natur eine innere Natur vorausſetzt. Auf ſie verweiſt unſere Lehre von dem angeſchaffenen Vermögen und dem in ihm liegenden Triebe der Dinge, welche die Grundlage für alles Werden abgeben. Mit Nothwendigkeit haben ſie ihr Beſtehen, ſo wie ſie einmal geſetzt ſind, mit Nothwendigkeit müſſen ſie ſich in ihrer Wirkungsſphäre behaupten, weil ſie von der ewigen und niemals erſchöpften That des Schöpfers geſetzt ſind. So lange die Vernunft ihnen nicht höhere Entwicklungen gegeben hat, bewähren ſie ihr Daſein nur in dem nothwendigen Widerſtande, welche ſie jedem Angriffe entgegenſetzen; ſie dienen den Kräften, welche ſie zu gebrauchen wiſſen, widerſetzen ſich aber auch als unüberwindliche Mächte jeder äußern Einwirkung, welche gegen ihre Natur ankämpfen möchte. Die Natur ihres Eingreifens in die Erſcheinungen iſt in der Gewalt der äußern, mechaniſch auf ſie einwirkenden Kräfte, aber daß dieſe Kräfte in ihnen ein Werkzeug oder eine Schranke ihrer Wirkſamkeit finden, hängt von ihrer innerlichen Anlage ab. So werden wir die Natur in allen ihren Erweiſungen finden. Einem jeden ihrer Theile wohnt ein ihm eigenthümliches Weſen bei, welches in ſeiner Wechſelwirkung mit andern Theilen ſich kund giebt; eine andere Form als die in ihm angelegte läßt ſich aus ihm nicht ziehen (279); ſie iſt aber, ſo lange ſie nicht zu freier, der Vernunft angehöriger Entwicklung kommt, ganz in der Gewalt der Verhältniſſe; wo ſich daher ihre Verhältniſſe anders geſtalten, äußert ſie ſich in andern Wirkungen; wo ſie in ähnlicher Weiſe ſich herſtellen, ergeben ſich ihre Erſcheinungen in ähnlicher Weiſe. Dies iſt die Conſtanz der Materie, des dem Vermögen nach Seienden; ſie bleibt dieſelbe unter allem Wandel der Erſcheinung, weil ſelbſt unter allen Fortſchritten, welche die Vernunft herbeiführen mag, das Vermögen, die Grundlage alles Möglichen, nicht geändert werden kann. Auch die Vernunft kann den Ausgangspunkt aller ihrer Thätigkeiten

nicht verleugnen; ſie gebraucht ihn nur zum Mittel für ihre Zwecke und bildet das im Vermögen Angelegte, welches ſie als ihre Natur empfangen hat, um es zweckmäßig zu verwenden. So haben wir in der Natur zunächſt nichts anderes zu ſehn, als das den weltlichen Dingen ohne ihr Zuthun, mit Nothwendigkeit Gegebene, woher es auch ſtammen möge. Soweit die Dinge in ihrem Vermögen und in ihrem Triebe urſprünglich und mit unwandelbarer Nothwendigkeit geſetzt, ſoweit ihnen ihre Thätigkeiten in der Begründung der Erſcheinungen durch äußere Einwirkungen mit Nothwendigkeit vorgeſchrieben ſind, ſoweit ſind ſie Natur.

2. Vorläufig haben wir die Vernunft als das Vermögen zu zweckmäßigen Thätigkeiten erklärt (168 Anm.). Man wird auch hierin nur eine vorläufige Erklärung ſehen dürfen, welche für ihre Stelle genügen konnte und zwar in ihrem Weſen beſtehen bleiben muß, aber doch genauern Beſtimmungen ſich nicht entziehn darf. Schon das würde man an ihr tadeln können, daß in ihr die Vernunft als ein Vermögen geſetzt wird, weil wir jedes Vermögen als ein natürliches kennen gelernt haben. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche werden jedoch Vermögen und Fertigkeit nicht genau unterſchieden und als eine erworbene Fertigkeit kann die Vernunft betrachtet werden. Wir haben uns auch gehütet von einem Vermögen der Vernunft zu reden, es müßte denn in einer verzeihlichen Vergeßlichkeit geſchehn ſein; von einem Vermögen zur Vernunft wird aber geredet werden dürfen. Das Hauptgewicht in jener Erklärung liegt auf dem Begriff des Zweckmäßigen. Die Zweckmäßigkeit ihrer Thätigkeiten werden wir der Vernunft nicht nehmen dürfen, wenn wir ihre Thätigkeiten als freie Thätigkeiten denken; denn Zweck alles weltlichen Werdens iſt nichts anderes als das in wirklicher, freier Thätigkeit zu ſetzen, was im Vermögen angelegt iſt. Wenn wir die Freiheit als das unterſcheidende Merkmal der Vernunft anſehn, ſo wird damit nur ihre Form bezeichnet (239 Anm. 1); der Zweck giebt den Inhalt für dieſe Form; denn die Freiheit beſteht im Fortſchreiten (247) und das Fortſchreiten iſt nur in Beziehung auf einen zu erreichenden Punkt oder einen Zweck zu denken. In unſern logiſchen und metaphyſiſchen Lehren haben wir es mit den Formen des Denkens und des Seins zu thun und daher werden wir auch in ihnen die Form der Vernunft, die Freiheit ihrer Thätigkeiten, als ihr charakteriſtiſches Merkmal hervorzuheben haben. Als einen Grund der Erſcheinungen haben wir ſie zu betrachten, weil wir die Gründe des Werdens nicht allein in der Form des Begriffs, im Vermögen der Dinge, ſondern auch in der Form des Urtheils, in den freien Thaten der Dinge ſuchen müſſen. Um aber das Verhältniß der Vernunft zur Natur zu ermitteln wird uns das Merkmal der Zweckmäßigkeit in

den Thätigkeiten der Vernunft einen erwünſchten Haltpunkt darbieten. Neben der mechaniſchen und dynamiſchen hat ſich auch die teleologiſche Erklärung der Natur von alter Zeit her zu behaupten gewußt, und wenn auch ſeit Bacon die Berückſichtigung der Zwecke in der Phyſik von vielen Naturforſchern für ſtörend gehalten worden iſt, ſo konnte man dieſe Anſicht doch nur für das beſchränkte Geſchäft der beobachtenden Naturwiſſenſchaft feſthalten, wo man dagegen auf folgerichtig durchgeführte Erklärungen der beobachteten Thatſachen ausging, war man genöthigt auch die Zwecke der Natur nicht unberückſichtigt zu laſſen. Wenn man die mechaniſche Naturforſchung über ihre Anfänge hinausführt, ſo wird man der Maſchine eine zweckmäßige Anlage und Verwendung zu einem Zweck nicht abſprechen dürfen. Auch die Erklärung der Natur aus Kräften muß eine Entwicklung der Kraft als ihren Zweck anerkennen. Daher hat auch Bacon nur gerathen, damit die vorurtheilsfreie Beobachtung der Naturerſcheinungen nicht geſtört werde, die Vorausſetzung von Zwecken einſtweilig bei Seite zu ſetzen, aber auf die Ueberzeugung ausgeſprochen, daß man von den bewegenden Urſachen zuletzt zu der Zweckurſache würde aufſteigen müſſen. Am deutlichſten zeigen ſich nun Zwecke in der Natur bei der Betrachtung der organiſchen Weſen, deren hervorragende Bedeutung für unſere logiſche Erkenntniß der Dinge ſchon öfter von uns hat bemerkt werden müſſen. An der Weiſe aber, wie die Zwecke in der organiſchen Natur gefaßt werden müſſen, wird ſich am leichteſten für das gemeinfaßliche Verſtändniß nachweiſen laſſen, in wie weit die teleologiſche Erklärung in den Naturwiſſenſchaften ihre Stelle findet. Der Organismus dient immer nur zur Erhaltung und Fortbildung der organiſchen Natur. Wenn wir der Anſicht folgten, daß die ganze Natur ein willkommener Organismus wäre, ſo würden wir in ihr das Aeußerſte ausgeſprochen haben, wohinaus die organiſirende Macht der Natur reichen könnte. Es verlangt nun aber nur eine geringe Ueberlegung um zu erkennen, daß hierin auch ausgeſprochen iſt, daß die Natur immer nur die Zweckmäßigkeit eines Mittels erreichen kann; denn jedes Organ, jedes Werkzeug kann nur als ein Mittel für einen Zweck angeſehn werden. Die wahren Zwecke alſo, werden wir ſagen müſſen, bleiben der Vernunft vorbehalten, wenn wir anders wahre Zwecke zu ſetzen haben, wenn wir anders behaupten müſſen, daß ohne Zwecke auch keine Mittel und Werkzeuge ſein würden. Die teleologiſche Naturerklärung ſetzt daher auch voraus, daß die Zwecke der Natur, welche ſie nachweiſen will, doch keine Zwecke im ſtrengen Sinne des Wortes ſind, ſondern nur unter der Bedingung als Zwecke angeſehn werden können, daß etwas über die Natur Hinausgehendes durch ſie betrieben werden ſoll. Die Natur kann zwar Zweckmä-

ßiges enthalten aber keine Zwecke. Wenn ſie Organe bildet für das Erkennen, ſo ſind dies zweckmäßige Mittel, der Zweck aber iſt das Erkennen, welches die Vernunft vollziehen muß; wenn ſie Organe bildet für die praktiſche Kunſt, ſo muß dieſe Mittel die Vernunft zu ihren Zwecken verwenden. Alles, was die Natur bilden kann, dient zur Erhaltung der Art, der Gattung, des allgemeinen Zuſammenhangs der Dinge oder dient dem Leben der einzelnen Dinge als ein Werkzeug; es muß aber erſt gebraucht werden von der Vernunft um wahre Zwecke hervortreten zu laſſen. Nur in einem Kreislaufe des Entſtehens und Vergehens einzelner Formen würde ſich das Ganze erhalten, wenn nicht durch die Vernunft ein Fortſchreiten erzielt und der Natur fremde Zwecke in die Welt gebracht würden. Man wird hieraus erkennen, daß mit Recht der Vernunft die wahren Zwecke und das wahrhaft Zweckmäßige vorbehalten wird. Das Verhältniß zwiſchen Natur und Vernunft ſtellt ſich ſo, daß zwar alles Weltliche zweckmäßig in der Natur angelegt iſt, daß aber auch nichts zu ſeinem Zwecke gedeihen würde, wenn es bei der Natur bliebe und nicht die Vernunft aus der Natur heraus zu freier Entwicklung käme. Auf das Zweckmäßige in der natürlichen Anlage der Dinge hat man geſehn, wenn man behauptete, daß alles in der Natur vernünftig wäre; aber es iſt nur eine Uebertreibung des Idealismus, wenn man glaubt die Natur in ihrer Urſprünglichkeit als wirkliche Vernunft betrachten zu dürfen; mit größerm Recht lehrte Schelling, daß die Natur unreife, unentwickelte Vernunft wäre. Sie bedarf der Umbildung durch die freie, auf ihr beruhende und aus ihr heraus ſich entwickelnde Thätigkeit der Vernunft um die Zwecke, welche in ihr angelegt ſind, in Wirklichkeit treten zu laſſen, und erſt wenn dieſe Umbildung geſchehn iſt, ergeben ſich die Grade des Seins, welche nicht bloß Mittel ſind, ſondern den Zweck, wenn auch nur theilweiſe, in ſich enthalten.

371. Das Syſtem der Logik und der Metaphyſik ſchließt ſich ab mit der Ableitung der Grundbegriffe der Phyſik und der Ethik, alſo des Gegenſatzes zwiſchen Natur und Vernunft (104). Um aber dieſen Gegenſatz feſtzuſtellen iſt es nöthig das Verhältniß beider Glieder deſſelben zu erörtern und es fällt dieſe Aufgabe noch der allgemeinen philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu, welche alsdann das Geſchäft die Natur und das vernünftige Leben im Beſondern zu erforſchen, ſoweit ſie philoſophiſch ſich erforſchen laſſen, den beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften übergiebt. Da Natur und Vernunft als die

allgemeinſten Gründe des weltlichen Werdens ſich beweiſen ſollen (370), beide in einander eingreifend das Fortſchreiten im Sein und Wiſſen hervorbringen, von einem gemeinſamen Grunde ausgehend, kann auch nur die allgemeinſte Wiſſenſchaft ihr Verhältniß zu einander in das rechte Licht ſtellen. Nur unter der Bedingung, daß wir ihr Zuſammengehören zur Betreibung des Zwecks der Welt richtig zu würdigen wiſſen, kann das Syſtem der Logik und der Metaphyſik ſeine Aufgabe löſen und zeigen, wie durch die Erkenntniß der ganzen Welt in Natur und Vernunft der Forderung der theoretiſchen Vernunft Genüge geſchieht und die Erſcheinung durch ihre Zurückführung auf ihren letzten Grund, auf Gott, vollſtändig erklärt wird.

572. Nothwendigkeit und Freiheit, Natur und Vernunft (370), ſtellen ſich im praktiſchen Leben und in der gewöhnlichen Meinung in einem Gegenſatz dar, welcher ſie in Streit mit einander erſcheinen läßt. Denn in unſerm praktiſchen Leben haben wir es mit einer Natur zu thun, welche uns beſchränkt, weil wir unſer freies Handeln anſtrengen müſſen, um die Natur uns dienſtbar zu machen. Von dieſem praktiſchen Geſichtspunkte hat ſich die Anſicht gebildet, daß die Vernunft nur im Kampf mit der Natur ihre Zwecke erringe und zu ihrer vollkommenen Freiheit, nach welcher ſie ſtreben muß, nur unter der Bedingung gelangen könne, daß ſie die Nothwendigkeit der Natur völlig beſiegt habe. Wenn wir dieſer Anſicht Folge leiſteten, würden wir zu ſetzen haben, daß in unſerm Leben um ſo mehr Vernunft wäre, je weniger Natur, und um ſo mehr Natur, je weniger Vernunft; der Zweck alſo unſeres vernünftigen Lebens würde nur darauf hinauslaufen können die Natur von ihm auszuſcheiden. Unter denſelben Geſichtspunkt würden wir aber auch den Zweck der Welt ſtellen und daher ſetzen müſſen, daß ihre Entwicklung nur darauf hinauslaufen könne alles in Vernunft umzuſetzen, die Natur aber als einen mehr und mehr verſchwindenden Grund zu beſeitigen. Daß dieſe Anſicht mit dem theoretiſchen Geſichtspunkte, welcher Natur und Vernunft als durch das Werden der Welt hindurchgehende Gründe betrachtet, nicht beſtehn kann, bildet das

roblem, welches wir zu lösen haben. Denn wenn der Streit ischen Vernunft und Natur unter keiner Bedingung ſich rſöhnen ließe, ſo würde das Werden in der Welt in das lbeſtimmte fortgehn und der Zweck der Welt unerreichbar ein.

Das Problem, welches aufgeſtellt worden iſt, hat man in er neuſten Philoſophie gewöhnlich als die Frage bezeichnet, über elche ſich nach der einen Seite der Idealismus, nach der andern eite der Realismus entſcheidet. Daß beide Bezeichnungsweiſen icht recht paſſend gewählt ſind, wurde ſchon früher erwähnt (187 nm.), bei Gelegenheit des Streites zwiſchen Corpuscularphiloſo- ie und Spiritualismus; denn den Gegenſatz zwiſchen Natur und ernunft hat man auch auf den Gegenſatz zwiſchen Körper und eiſt zurückführen wollen, welches freilich nur ein Zeugniß davon geben kann, in welcher tiefen Verwirrung die Meinungen über eſe oberſten Principien der Erſcheinung noch liegen. In einem was engern Sinn iſt auch ſchon früher der Streit zwiſchen Idea- ismus und Realismus erwähnt worden (326 Anm.) Wenn man ter Idealismus die Lehre verſteht, welche alles Wahre auf Ver- nft zurückbringen will und mithin für die Natur nur den Schein rig behält, ſo kann der Realismus, welcher ihm entgegengeſetzt ird, nur die Lehre bezeichnen, welche alles Wahre auf Natur zu- ckführen will und mithin für die Vernunft nur den Schein übrig hält. Paſſendere Bezeichnungsweiſen für den Gegenſatz der hiloſophiſchen Syſteme, welche in dieſen einſeitigen Richtungen ch bewegt haben, würden Rationalismus und Naturalismus ſein; as letztere Wort iſt auch in dieſem Sinn in Gebrauch gekommen, as erſtere dagegen iſt zu ſehr in einem andern Sinn oder auch verſchiedenen Sinnesweiſen in Gebrauch, als daß wir zu Gun- en dieſer Worte von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichen öchten. In der neueſten deutſchen Philoſophie iſt der Idealismus entſchiedenem Uebergewichte geweſen. Er hat ſich auf Kant ſtützt, welcher allerdings in allem, was er Poſitives von der ahren oder überſinnlichen Welt auszuſagen wagt, nur auf das ernünftige geführt wird, und nur in ſeinen ſehr problematiſchen nnahmen über die Erſcheinungswelt und die Dinge an ſich etwas atürliches zurückzubehalten ſcheint. Nicht leicht konnte man hier- ſich beruhigen, da doch ohne Zweifel die Vernunft über die rworrenheit der Erſcheinungen hinwegzukommen ſtreben muß. iel entſchiedener trat nun der Idealismus bei Fichte auf, welcher der Natur nur eine Schranke, ein Object des Handelns für die rnunft ſah und meinte, dieſe ſelbſt müſſe den Widerſtand ſich

geben um handeln und leben zu können, hierdurch aber auch zu der Annahme geführt wurde, daß der Streit zwiſchen Natur und Vernunft beſtändig von Neuem ſich ergebe und in der Vernunft ſelbſt ſeinen Grund habend durch die zahlloſe Zahl der Welten hindurchgehe. Eben gegen dieſen unverſöhnlichen Streit, gegen dieſe Zweckloſigkeit eines Strebens in das Unbeſtimmte haben wir uns zu ſichern. Auf eine Verſöhnung der Natur und der Vernunft ging Schelling aus, aber nur dadurch wußte er ſie zu gewinnen, daß er die Natur für die inſtinctartig wirkende, noch unentwickelte oder unreife Vernunft anſah, alſo nur für eine verkappte Vernunft, welche zuletzt in ihrer Wahrheit als Vernunft erkannt werden und ſomit keine Natur zurücklaſſen ſollte. Nach demſelben Ziele ſtrebt der Idealismus Hegel's, indem er die Natur nur als in ſich entzweite, ihrer ſelbſt noch nicht bewußte, noch nicht zur Philoſophie gekommene Vernunft zu faſſen weiß; nachdem ſie aber zur Philoſophie gelangt ſei, erkenne ſie die Natur in ihrer Wahrheit und begreife, daß alles vernünftig ſei und die Natur im ewigen Proceſſe des Gedankens nur eine Stufe in der Entwicklung des Bewußtſeins abgebe. Die Macht, welche dieſer Idealismus ausgeübt hat, liegt in der Wurzel der Philoſophie, welche Vernunft ſuchen muß und nur in der Vollendung der Vernunft ihre Befriedigung finden kann. Nur abwehrend hat ſich der Realismus gegen ſie behaupten können. Am ſtärkſten iſt er in der Metaphyſik Herbart's vertreten worden. Sie will alles auf die unveränderliche Natur der Dinge zurückbringen; den ſinnlichen Schein möchte ſie von dieſen Dingen ablöſen; für die Erklärung der Erſcheinungen bleibt ihr nichts übrig als die Störungen, welche die Subſtanzen der Welt in ihrer Natur erleiden, aber auch ſogleich wieder durch ihre Selbſterhaltungen in natürlicher Wirkſamkeit aufheben ſollen. Für dieſe Lehre würde keine Thätigkeit der Vernunft, kein Fortſchreiten im Leben der Dinge übrig bleiben, wenn ſie nicht in dem problematiſchen Verhältniſſe der Logik und der Aeſthetik zur Metaphyſik einen Raum für die freien Entwicklungen der Vernunft ſich vorbehalten hätte. Aber eben dies wird beſtritten werden müſſen, daß ein anderes Sein angenommen werden dürfe, als das Sein, deſſen Geſetze die allgemeine Lehre vom Sein zu erforſchen hat. Und ſo würden wir nach den Ergebniſſen dieſes Realismus dahin geführt werden nur das Sein der unwandelbaren Natur der Dinge anzuerkennen. Man wird wohl bemerken, daß der Streit des Realismus und des Idealismus ſehr verwickelt iſt; er betrifft eben die letzten Gründe des Werdens und ſetzt daher auch die allgemeinſten Gründe des wiſſenſchaftlichen Denkens, die Unterſchiede zwiſchen Gott und Welt, zwiſchen Sein und Werden, Begriff und Urtheil, Weſen und Leben voraus. Die gewaltſame Weiſe, in welcher

beide einander entgegengeſetzte Syſteme verfahren, indem ſie das eine Glied des Gegenſatzes ausſcheiden, die Natur nur für einen Schein in der Vernunft oder die Vernunft nur für einen Schein an der Natur erklären möchten, wird ſchwerlich befriedigen können, wenn man erkannt hat, daß jeder Schein an einem Gegenſtande nicht allein einen Grund, ſondern auch einen Grund in einem andern, von dem erſtern verſchiedenen Gegenſtande haben muß (119). Es wird nicht leicht verkannt werden können, daß beide Richtungen der Philoſophie vom Streben gegen den Dualismus der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe und ſeine Ueberbleibſel in der ältern Philoſophie ausgehen, aber auch nur in gewaltſamer Weiſe von ihnen ſich zu befreien wiſſen, weil ſie den unverſöhnlichen Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft aus der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe aufgenommen haben. Der Idealismus geht darauf aus alle Natur in die Kunſt der Vernunft umzuſetzen; der Realismus läßt die Kunſt der Vernunft nur als eine inſtinctartige Wirkſamkeit der Natur erſcheinen. Wenn man ſich davor zu hüten hat die Cultur der Vernunft als ein reines Spiel der Naturkräfte anzuſehn, ſo wird man auch nicht weniger den Abweg zu ſcheuen haben, welcher zu einer unnatürlichen Cultur führt.

373. Die Löſung des vorliegenden Problems wird anzuerkennen haben, daß wir eine doppelte Natur der einzelnen weltlichen Dinge unterſcheiden müſſen, eine äußere und eine innere. Denn einem jeden Dinge iſt einerſeits das Aeußere mit Nothwendigkeit gegeben, ſo daß es durch den ganzen Verlauf ſeines Lebens in daſſelbe ſich ſchicken muß; andererſeits wohnt ihm auch ſeine innerlich ſich entwickelnde Natur, ſein Vermögen oder ſeine innere Anlage und ſein Trieb zu allen ſeinen Entwicklungen mit Nothwendigkeit bei. So wie dieſe beiden Arten der Natur ihrem Begriff nach von einander verſchieden ſind, ſo werden auch die Entwicklungen der Vernunft ſie ihrer Art nach, alſo verſchieden behandeln müſſen. Was zuerſt die innere Natur in ihrem urſprünglichen Sein betrifft, ſo beſteht ſie nur in einem Vermögen und in einem Triebe zur Vernunft (366), welche einer Entwicklung fähig ſind und nicht immer in derſelben Weiſe ſich verhalten und erhalten, ſondern nach den Umſtänden wechſeln; die freie That der Vernunft wird dieſer inneren Natur folgen, ſie ihrer Art nach behandeln und das zur Wirklichkeit bringen müſſen, was in

ihr angelegt iſt und von ihr angeſtrebt wird; da ſie aber Vermögen und Trieb zur Vernunft iſt, wird die freie That darauf auszugehn haben, das mit Nothwendigkeit als Natur in ihr Geſetzte in Vernunft und Freiheit umzuſetzen und zu verwandeln. Von dieſer Seite alſo ſehn wir, daß die beiden Glieder des Gegenſatzes, auf welchem das Werden der Welt beruht, einen Uebergang aus dem einen in das andere geſtatten. Die urſprüngliche innere Natur der Dinge iſt dazu beſtimmt in Vernunft ſich zu verwandeln und bezeichnet nur den Beginn deſſen, was in der Vernunft ſich vollenden ſoll.

Von dieſer Seite ſtellt ſich am deutlichſten heraus, was oben bemerkt wurde (370 Anm. 1), daß zwiſchen Natur und Vernunft kein ausſchließlicher Gegenſatz iſt, ſo daß, was jener angehört, nicht in das Gebiet dieſer eintreten könnte. Was Natur iſt, kann Vernunft werden. Jedes Ding kann nur ſeine ihm angeſchaffene Natur verwirklichen; die Verwirklichung ſeines Weſens iſt der Zweck ſeines Lebens (257); dieſes kann nur durch ſeine reflexive, freie Thätigkeit geſchehn (239); und wenn hierin der Charakter der Vernunft beſteht, ſolche freie Thätigkeiten zu üben (370), ſo wird die Entwicklung des Vermögens der Dinge nur als der Uebergang aus ihrer urſprünglichen innern Natur in ihre Vernunft betrachtet werden können. Von Natur ſind wir vernünftige Weſen, d. h. wir haben von Natur das Vermögen zur Vernunft, aber durch unſere freien Thaten ſollen wir unſer Vermögen erſt entwickeln und das als Vernunft uns aneignen, was als Natur in uns gelegt war. Alle Dinge der Welt können nichts anderes thun, als was Gott ihnen als ihre Natur verliehen hat. Dazu ſind ſie beſtimmt in ſich zu offenbaren und ſich anzueignen die Fülle des Guten, welches in ihre Natur gelegt iſt; dies iſt ihre nächſte Beſtimmung; was in ihrem natürlichen Vermögen verborgen lag, was ihr natürlicher Trieb anſtrebte, das ſoll in ihrem Bewußtſein als Gewinn ihrer freien Thätigkeit, als Vernunft ihnen offenbar werden. Es beruht hierauf das Wahre in der Lehre des Idealismus, daß die Natur nur unreife, unentwickelte Vernunft ſei; nur der Ausdruck dieſer Lehre iſt ungenau; denn die urſprüngliche innere Natur iſt noch gar nicht Vernunft, ſondern nur zur Vernunft, der Beginn einer Entwicklung, aus welcher die Vernunft erſt hervorgehen ſoll. Es liegt hierin auch die Wahrheit in der Lehre des Realismus, daß jedes Ding nur ſein Weſen behaupten könne; aber auch dieſer Ausdruck unterſcheidet nicht genau; denn freilich kann kein Ding etwas anderes gewinnen, als was in ſeinem Weſen liegt; aber

das in ſeinem natürlichen Weſen liegt, iſt auch noch nicht ſein igen, ſondern erſt durch die Entwicklungen ſeiner Vernunft ſoll es, das in ſeinem natürlichen Vermögen liegt, in Wirklichkeit gewin- ien, und was Natur war, ſoll durch die freie Entwicklung der Dinge Vernunft werden.

374. Was aber die äußere Natur eines jeden beſondern veltlichen Dinges betrifft, ſo tritt ſie zuerſt als Schranke ſei- ies Daſeins und ſeines Strebens auf, indem ſie mit Noth- vendigkeit und ohne ſein Zuthun ſeine bedingte Stelle in der Belt, ſeine Verhältniſſe zu den übrigen Dingen, ſeine beſchränkte Bahrnehmungsſphäre und Wirkungsſphäre in Raum und Zeit hm anweiſt. Dieſe Beſchränkungen der äußern Natur hat es u übernehmen, ſo wie ſie ihm gegeben werden, und kann nur arauf ausgehn ſich ihnen anzupaſſen und ihnen gemäß zu andeln. Wenn aber das einzelne Subject ſeine innere Natur ur Vernunft entwickelnd dieſe Schranken der äußern Natur rkennt, begreift es auch, daß in ihnen die Zeichen liegen, velche es über ſich und die Welt unterrichten, und die An- riebe, unter welchen es ſeinen Willen faſſen und bilden ſoll im ihn zur vernünftigen, ſeinen Verhältniſſen entſprechenden Handlung ausſchlagen zu laſſen, und es findet alsdann in al- en dieſen Schranken nur wohlthätige Erregungen zur Ent- vicklung der Güter, welche die Vernunft will, weil alle Dinge der Welt in Uebereinſtimmung mit einander geordnet ſind (369). Jede Schranke, welche ſich mir zu erkennen giebt, iſt eine Be- ehrung für meine Vernunft; ich habe in ihr nur eine Auf- orderung zu ſehn in das innere Weſen der Dinge einzudrin- gen und in ihren Wirkungen auf mich die Mittheilungen ih- res Willens zu empfangen (290 f.). Daher ſind auch die Schranken der Natur, unter welchen die Entwicklung meiner Vernunft ſteht, keine bleibende Schranken, ſondern ich erfahre ſie nur um durch ihre Vermittlung über die bisherige Be- ſchränktheit meines Bewußtſeins hinausgeführt zu werden und mein Selbſtbewußtſein zum Bewußtſein der Welt zu erweitern. Keine Schranke der einzelnen Dinge iſt unüberwindlich, weil die Gemeinſchaft der wahren Güter in der Welt einem jeden Dinge geſtattet das, was andere ſich angeeignet haben, in der

Mittheilung der Güter als ſein Gut zu empfangen und als Gemeingut für ſich in Anſpruch zu nehmen (352). Die äußere Natur iſt für uns zubereitet; ſie belehrt uns, ſie bietet uns einen paſſenden Stoff für unſer Handeln, für die Entwicklung unſerer Kräfte dar; was als Natur in uns angelegt iſt, ſoll ſie uns helfen in unſere Vernunft umzuſetzen; denn alles iſt zweckmäßig in ihr angelegt, nicht allein für die Zwecke der andern Dinge, ſondern auch für unſere eigenen Zwecke. Wenn wir dieſe Gedanken verfolgen, ſo werden wir bemerken, daß auch die äußere Natur in Vernunft ſich uns verwandelt. Sie verwandelt ſich uns in Vernunft, indem ſie ſich ſelbſt in Vernunft verwandelt. Auch in ihr iſt eine innere Natur, welche ſich mehr und mehr ihrer bewußt wird und zur Vernunft ſich entfaltet; durch ihre freie Entwicklung offenbart ſie ſich innerlich ſich, äußerlich andern Dingen. Durch unſer Handeln ſollen wir dieſer Entwicklung entgegenkommen und aus ihrer rohen Materie die in ihr angelegte Form ziehen, eingedenk des Gemeinguts, welches in der Entwicklung alles Seins und alles Wiſſens liegt. Indem ſie ſelbſt ſo in Vernunft ſich verwandelt, wird ſie auch Vernunft für uns, weil wir als Vernunft ſie anerkennen und ihre Vernunft in unſerm Bewußtſein uns aneignen. Nicht nur als zweckmäßiges Mittel, ſondern auch als Selbſtzweck ſtellt eine jede äußere Natur ſich uns dar und hierin haben wir ihre Vernunft zu erkennen (370 Anm. 2). Die ganze äußere Natur wird ſich uns in Vernunft verwandelt haben, wenn wir unſern vernünftigen Willen mit dem Willen der ganzen Welt geeinigt ſehn und erkennen, daß die ganze Welt nichts anderes will, als was wir wollen, die Vollendung alles Seins und alles Wiſſens. Dies verſpricht uns, daß alle äußere Nothwendigkeit der Schranken, unter welcher wir gegenwärtig leiden, in der Vollendung des Ganzen zur Freiheit der Vernunft ausſchlagen werde.

Die Nothwendigkeit der äußern Natur pflegt am ſchwerſten empfunden zu werden, nicht nur weil ſie in ihrer unendlichen Weite die Größe unſerer Beſchränktheit uns am fühlbarſten macht, ſondern auch weil an ihr unſer beſchränkter Eigenwille in jedem Augenblicke ſich brechen muß. Und dennoch iſt dieſe Noth der äußern

atur nur das ſichtbare Maaß der innern Noth, welche wir leiden,
s Beſſerungsmittel, welches unſern Eigenwillen zur Unterwerfung
ter das Geſetz des Allgemeinen beugt, und die Größe der Schran-
n, welche uns drückt, iſt nur eine Verheißung auf die Größe der
ahrheit, welche wir zu erwarten haben. Es iſt nur ein Zeichen
n der Beſchränkheit der Menſchen, wenn ſie mit ihrer innern
atur zufrieden zu ſein pflegen; ſie glauben leicht beſeitigen zu
nnen, was ſie an Schwächen in ſich gewahr werden, wenn nur
e günſtigen Umſtände ſich finden wollten; das Böſe, welches ſie
h vorzuwerfen haben, ſind ſie zu entſchuldigen geneigt; ſie wer-
n ihre Schuld auf die Verſuchungen zurück, welche das Aeußere
achte. Aber ſie würden ſich dahingehen laſſen in Sorgloſigkeit
nd Schlaffheit, wenn ſie nicht beſtändige Aufforderungen zur Ar-
eit in der äußern Noth fänden; ihre Schwächen würden nie zur
tärke werden, wenn ihnen nicht äußere Antriebe zur Seite ſtän-
n; die Starrheit der äußern Nothwendigkeit muß die Einſeitig-
eit ihres Willens brechen, damit er in das Geſetz des Allgemei-
n ſich ſchicken lerne und aus ihm die Erweiterung ſeines engen
eſichtskreiſes ziehe. Das ſollen wir lernen und das lehrt uns
n eindringlichſten die äußere Natur, daß wir unſere Wünſche zur
eſcheidenheit herabſtimmen. Dem Schöpfer und dem Regirer der
inge ſind wir Geduld ſchuldig, weil wir nur allmälig aus der
indheit unſerer Vernunft herauswachſen können. Wenn wir an-
nehmen hätten, daß unſer vernünftiger Wille auf etwas anderes
hen könnte, als worauf der Trieb der ganzen Natur geht, ſo
ürden wir freilich in dem Willen eines jeden andern Dinges eine
überwindliche Schranke für unſere Vernunft zu befürchten haben;
er da wir annehmen müſſen, daß alles in der Welt übereinſtimmt,
iben wir in jedem unſerer Wünſche, welche unzufrieden mit der
ßern Natur über das Maß des Erreichbaren hinausgehn, nur ei-
n Ausbruch der Ungeduld zu ſehn, welche gezähmt werden muß.
ie Schranken der äußern Natur geben uns daher nur Anweiſun-
n zur Beſſerung, damit wir das allgemeine Geſetz begründen und
ns ihm fügen lernen. Der Eigenwille iſt die Willkür, welche
s Maß einer beſchränkten Einſicht und eines beſchränkten Triebes
m Maße des Guten machen möchte; die Freiheit der Vernunft
eſteht nur in der Unterwerfung unter das allgemeine Geſetz und
ie Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Geſetze beruht auf der Ge-
ißheit, daß der allgemeine Lauf der Dinge das Gute beſſer zu tref-
n weiß, als die Verblendung unſerer ungeduldigen Beſtrebungen.
ie Verwandlung der äußern Natur unterſcheidet ſich aber von der
erwandlung der innern Natur in Vernunft darin, daß ſie nicht
n einem einfachen Acte reflexiver Thätigkeit beſteht, in welchem
it der Vollziehung des Guten auch zugleich die Einſicht, daß es

gut iſt, in unmittelbarer Anſchauung ſich verbindet (254), ſondern in zwei verſchiedenen Acten ſich vollzieht, welche zuſammentreten müſſen um eine völlige Einigung der Vernunft mit der Natur zu Stande zu bringen. Auf der einen Seite müſſen wir die äußere Welt für uns zu gewinnen, auf der andern Seite uns der äußern Welt hinzugeben wiſſen um die äußere Natur in Einklang mit uns und uns in Einklang mit der äußern Welt zu finden. Das eine iſt das Geſchäft der praktiſchen Vernunft im engern Sinne, ſofern das Eingreifen der Praxis in das theoretiſche Leben dabei unberückſichtigt gelaſſen wird; das andere iſt das Geſchäft der theoretiſchen Vernunft im weitern Sinne, ſofern man unter ihr nicht allein die Entwicklung des allgemeingültigen, ſondern auch des eigenthümlichen Bewußtſeins begreift. Von der praktiſchen Seite dürfen wir die äußere Natur nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern wir müſſen als Glieder der Welt ihre Entwicklung zu fördern ſuchen, daß ſie der unſrigen entſpreche und den ganzen Reichthum der in ihr angelegten Güter für uns abgebe; wir nennen das die Aneignung der äußern Natur; wir müſſen ſie für uns zu gewinnen ſuchen, ſie uns anbilden, daß ſie wie ein folgſames Organ dem Willen unſerer Vernunft gehorche. Von Seiten der Theorie oder des Bewußtſeins überhaupt ſollen wir uns hineinleben in die übrige Welt, ihre Abſichten begreifen lernen, ſie mit Liebe und Einſicht uns aneignen um die ganze Wahrheit ihres Lebens mitzufühlen und mitzudenken; das nennen wir der äußern Welt uns hingeben, ſie abbilden in unſerm Bewußtſein, ſo daß wir eins werden mit ihr in Gemüth und Verſtand und in unſerer Vernunft uns ihr zu eigen geben wie ein gehorſames Organ für ihre vernünftigen Beſtrebungen. Beide Seiten unſeres Verhaltens zur äußern Natur gehören zuſammen, ſo daß ſie einander ergänzen und nur gemeinſchaftlich gedeihen können. Denn nur dadurch können wir die äußere Natur für uns zum Organe gewinnen, daß wir ihren Abſichten folgen und ihnen uns hingeben; aber auch nur ſo weit können und dürfen wir uns ihr hingeben, als wir ihre Abſichten für die Abſichten unſerer Vernunft gewonnen haben. Wir werden die Dinge nur nicht anbilden können, wenn wir ſie nicht abbilden ihrer Wahrheit nach in unſerm Bewußtſein; wir werden ſie nicht abbilden können in unſerm Bewußtſein, wie ſie ſind, ohne aus dem Dunkel ihres Vermögens die Wirklichkeit ihres Weſens zu ziehn und ſie uns anzubilden. Praxis und Theorie gehören zuſammen; keine von beiden kann ihren Zweck erreichen ohne die andere. Faſſen wir ſie in dieſer ihrer Gemeinſchaft mit einander, dann werden wir gewahr werden, daß die äußere Natur zwar immer außer uns beſtehn bleibt, daß ſie aber in unſer Bewußtſein übergeht, indem wir nicht allein ihr Beſtehn anerkennen, ſondern es auch mit unſerm Willen, mit

n Zweck unſerer Vernunft in Einklang finden; unſere Vernunft dert ſie, ſo wie ſie iſt oder werden ſoll; ſie hilft ſelbſt zu ihrer twicklung und in ihr offenbart ſich die allgemeine Vernunft, ſche nicht allein im einzelnen Ich, ſondern durch das Ganze der elt verbreitet iſt; ſie offenbart ſich in andern Dingen, ſie offent ſich in uns; daß ſie offenbar werde als ſolche, dazu iſt alle tur angelegt.

375. Wenn innere und äußere Natur in Vernunft ſich wandeln, ſo verwandelt ſich alle Natur der Welt in Vernft. Dieſer Verwandlung geht aber auch eine Verwandlung Vernunft in Natur beſtändig zur Seite. Wir erkennen zunächſt in der innern Natur der Dinge. Indem ſie aus rmögen und Trieb durch freie That zur Wirklichkeit der Verft ſich erhebt, erweiſt ſie ſich auch ſogleich als ein nothwenes Element für den weitern Verlauf des vernünftigen Lebens. e freie That der Vernunft, ſo wie ſie eingetreten iſt, läßt ſich ht ungeſchehen machen; ſie beſteht mit Nothwendigkeit als n wirklichen Weſen des Subjects angehörig und hat ihre hwendigen Folgen für alle weitere Entwicklungen (242; 246). e freie That der Vernunft hat ſich nun in die Nothwendigder Natur verwandelt; der Wille der Vernunft war nur Durchgangspunkt um von der einen Natur zu der andern führen. Denn es iſt nicht die alte Natur, welche nur zukgekehrt wäre, ſondern eine neue Natur iſt an ihre Stelle reten. Die alte urſprüngliche Natur war roh und unentkelt; die neue Natur, durch die bildende Thätigkeit der Verft hindurchgegangen, iſt zur Entwicklung gelangt; ſie hat als eine Fertigkeit feſtgeſetzt (249), und wie ſie durch den len der Vernunft aus dem natürlichen Vermögen des Dinzur Wirklichkeit gekommen iſt, ſo beſteht ſie nun mit dem len des vernünftigen Weſens als eine mit der Vernunft inigte Natur, welche in gleicher Weiſe dem freien Willen der nunft wie der Nothwendigkeit der Natur entſpricht. Von der prünglichen Natur würde man ſagen können, daß ſie ohne, ja gen den Willen der weltlichen Vernunft iſt; denn dieſe will ſie nicht beſtehen laſſen; dagegen die zweite, die gebildete Natur durch den Willen der weltlichen Vernunft hervorgebracht wor-

den und beſteht mit deren Willen, ihre Nothwendigkeit beruht nur darauf, daß die Vernunft mit ihr einig iſt und nichts anderes will als ſie, welche ihr Zweck iſt; denn das vernünftige Leben will nichts anderes erlangen, als daß in ihm die urſprünglichen Anlagen der Natur zur Wirklichkeit ſich entwickeln und ſo eine zweite Natur ſich herſtelle, welche zur erſten wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit ſich verhält. So iſt das Leben nur der Weg vom Vermögen zum wirklichen Weſen und im entwickelten Begriff ſchließt ſich die Reihe der Urtheile ab (257; 298 Anm.); ſo vollendet ſich auch das Ideal des philoſophiſchen Denkens, indem die Vernunft des denkenden Philoſophen mit ſeiner innern Natur zur Einigung kommt.

Es iſt eine gebräuchliche Ausdrucksweiſe die Gewohnheit als die zweite Natur zu bezeichnen und wenn ſie auch, dem gemeinen Verkehr entnommen, nicht für genau gelten kann, ſo liegt ihr doch etwas Richtiges zu Grunde, welches wir wiſſenſchaftlich noch genauer zu beſtimmen haben. Eine Beſſerung des Ausdrucks legt die Ueberlegung an, daß die böſe Gewohnheit nicht als nothwendig und unausbleiblich wirkſame Natur betrachtet werden darf. Auch die Gewohnheiten, welche nur auf Uebung oder Abrichtung thieriſcher Triebe beruhn, können nicht als unveränderlich geſetzt werden, weil ſie von der Organiſation abhängen, alſo von Mitteln, welche zeitweilig beiwohnen oder verloren gehn können. Die zweite Natur, welche uns durch Uebung und Gewohnheit zuwachſen ſoll, iſt nur die Fertigkeiten der Vernunft zu beſchränken, welche aus freien Thaten ſich bilden und in freien Thaten angewendet werden müſſen, wenn ſie nicht im Grunde der Perſon ruhen ſollen (249). Dies muß uns nun als Aufgabe unſeres Lebens erſcheinen die natürlichen Anlagen immer mehr ſo zu entwickeln, daß die aus ihnen gewonnenen Fertigkeiten uns beſtändig zu Gebrauch ſtehn, ohne innere Hemmungen oder Störungen, ungeeucht, weil ſie fertig und bereit liegen zu neuen Anwendungen hervorzutreten, eine Frucht der früheren Arbeit, ſo daß wir nicht anders können als der vernünftigen Bildung gemäß leben, welche wir zu ſicherem Eigenthum erworben haben. Hierzu gehört die Sammlung unſeres Gemüths, welche wir ſchon früher als die Bedingung der Selbſterkenntnis kennen gelernt haben (255). Die Elemente unſerer Bildung ſind gegenwärtig noch wenig unter einander verſchmolzen; ſie tragen noch die Schwächen und Unklarheiten von Fragmenten an ſich und dieſe fragmentariſche Bildung zeigt natürlich nur wenig von der Freiheit einer in ſich ſicheren Natur. Aber wir werden deswegen die

Hoffnung nicht aufgeben dürfen, daß die Bildung, welche wir in unſerm vernünftigen Leben erwerben, mit immer größerer Sicherheit ſich in uns herſtellen werde, und auch von den Elementen der Bildung, welche wir ſchon gegenwärtig beſitzen, müſſen wir annehmen, daß ſie uns als nothwendige und unerſchütterliche Folgen unſeres früheren Lebens beiwohnen, wenn auch ihre Zuſammenſtellung, ihr ſyſtematiſcher Zuſammenhang und ihre Verſchmelzung unter einander noch keineswegs eine befriedigende Form gewonnen hat und ſie deswegen nur in einem unruhigen Beſtreben ſie unter einander auszugleichen und ihrer widerſpruchloſen Uebereinſtimmung unter einander uns bewußt zu werden von uns beſeſſen werden. Wir ſehn dies als ein Ziel unſerer Beſtrebungen an die einzelnen Bildungselemente unſeres Weſens aus ihrer fragmentariſchen Schwäche zu wohlgegliederter Stärke zu vereinen, damit ſie jederzeit bereit ſtehen ein jedes für alle übrigen Zeugniß abzulegen und in Geſammtheit ihre Kraft für das Werk des Lebens anzuſpannen. In dieſem Sinn hat man es geltend gemacht, daß es nur eine Tugend gebe, welche die ganze Kraft des ſittlichen Menſchen in ſich vereine, und nur eine Pflicht dieſe ganze Kraft für die vorliegende Aufgabe des Lebens in voller Energie zu verwenden. Wir wollen uns nicht verhehlen, daß dies Ideale ſind, welche unter den Störungen des gegenwärtigen Lebens, auf der niedern Stufe, in der Schwachheit unſerer Vernunft, in welcher wir ſind, nur in weiter Entfernung von uns angeſtrebt werden können; aber der Philoſophie, ihrer idealen Aufgabe gemäß, gebürt es dieſe Wünſche und Beſtrebungen unſerer Vernunft nicht zu verſchweigen und nicht verkümmern zu laſſen. Im Begriff der Tugend hat ſich die Forderung der Vernunft nach Einigung der innern Natur mit der Vernunft und nach Verwandlung der Vernunft in eine zweite Natur am deutlichſten ausgeſprochen, wie denn auch Ariſtoteles vornehmlich in Beziehung auf ihn den Begriff der Fertigkeit geltend gemacht hat. In dem Begriff der Tugend trat es auch am deutlichſten hervor, daß ohne das theoretiſche auch das praktiſche Leben ſich nicht geſtalten könne; denn die intellectuelle Tugend ſtellt ſich der ſittlichen zur Seite und hilft ſie vollenden und die Einheit der Tugenden, welche als letzter Kampfpreis gefordert werden muß, geſtattet keine Verzettelung ihrer Beſtandtheile. Wenn wir nun die Tugend von der Vernunft fordern, ſo verſtehn wir unter ihr die Fertigkeit zu jeder guten That, welche ſogleich zum Werke ſchreitet, ſo wie die Gelegenheit ſich bietet, ohne Zögern, ohne eingeſchobene Ueberlegung, ohne Wahl, als zu einem nothwendigen Werke der zweiten Natur; ſie bezeichnet den ſittlich gebildeten Charakter der nicht anders als ſich getreu bleiben kann; das Gute zu thun iſt ihm Natur geworden. In eine ſolche zweite Natur ſoll ſich unſere Vernunft verwandeln, indem alles,

was in der erſten Natur angelegt war, durch die freie That der Vernunft zur Entwickelung gebracht, nun als Wirklichkeit unſeres Weſens mit dem Bewußtſein und dem Willen der Vernunft in unwandelbarer Weiſe uns beiwohnt. Der ſittliche Proceß unſeres Lebens beſteht nach dieſer Seite zu nur darin, daß alles, was in der Bildung unſerer Vernunft noch ſchwebend und nicht recht zur zweiten Natur geworden iſt, immer mehr die Feſtigkeit einer unvermeidlichen Natur annehme. Indem wir dieſe Seite bedenken, kommen wir von dem vergeblichen Kampfe gegen die Nothwendigkeit der Natur los. Wir haben nicht, wie Platon lehrte, eine doppelte Urſach, eine nothwendige und eine göttliche, anzunehmen; dies iſt nur ein Ueberbleibſel des Dualismus; ſondern eine Nothwendigkeit der Natur haben wir anzuerkennen, welche dem Willen unſerer Vernunft entſpricht, weil ſie das Ziel des Guten iſt, welches wir erreichen wollen.

376. Die Sicherheit unſerer Natur erreichen wir aber auch nur, wenn unſere Vernunft mit der äußern Welt in Frieden ſteht. Daher ſoll auch die äußere Natur von uns feſtgeſtellt werden, daß ſie durch die Vernunft, welche in ihr arbeitet, zu der Wirklichkeit ihres Weſens gelange, welche unſere Vernunft befriedigt, weil ſie uns die Wahrheit der Dinge offenbart und ihre Wahrheit mit unſerer Wahrheit in Uebereinſtimmung zeigt. Indem wir in unſerm Handeln in die innere Natur der übrigen Dinge eingreifen um ſie uns anzubilden (374), rufen wir die in ihnen liegende Vernunft zu Hülfe, damit ſie den uns gemeinſchaftlichen Zweck mit uns betreibe; aber die Vernunft in ihnen bleibt eine Nothwendigkeit der Natur für uns und ſoll nur immermehr in unwandelbare Natur verwandelt werden; indem wir die übrigen Dinge in unſerer Vernunft abbilden (374), fügen wir uns in ihre Natur und gehen nur darauf aus unſere Vernunft mit der äußern Natur in eine immer feſtere, zuletzt unwandelbare Uebereinſtimmung zu ſetzen. So ſoll auch, was von freien Thätigkeiten in der äußern Welt ſich regt, zu immer feſterer Natur ſich geſtalten und es zeigt ſich alſo auch von dieſer Seite, daß Vernunft und Natur einander durchdringen ſollen, indem wir immer mehr hineinwachſen in die Natur der äußern Welt und die Natur der äußern Welt immer mehr hineinwachſen laſſen in uns. Der Proceß des Lebens endet nicht damit, daß alles

zur Vernunft wird und alle Natur ſich ausſcheidet, ſondern daß alles eine mit der Vernunft geeinigte Natur zeigt. Wie von Natur die Dinge gegeben ſind in ihrem Weſen, eine Anlage zur Vernunft, ſo vollenden ſie ſich, indem ſie ihre Natur mehr und mehr offenbaren und nur immer ſtärker und feſter hervortreten laſſen, daß alles in ihnen zur Einigkeit mit der Vernunft angelegt iſt.

377. In der Einheit der Natur mit der Vernunft und der Vernunft mit der Natur muß der Zweck der Welt erkannt werden und da wir aus dem Zwecke der Welt alles zu erklären haben (336), müſſen wir in der Erkenntniß der Einheit der Natur und der Vernunft das letzte Object der Wiſſenſchaft ſehen. Sie zu erreichen, nachdem alle Natur in Vernunft und alle Vernunft in Natur ſich verwandelt hat, ſetzt die Vernunft als ihre Aufgabe und verheißt uns ihre Löſung. Indem ſie aber das natürliche Vermögen aller Dinge als die Schöpfung Gottes betrachtet und auf den natürlichen Trieb, welchen er in alle Dinge gelegt hat und fortwährend erhält, alle Vernunft zurückführt, erblickt ſie auch in der Erreichung des Zwecks nur die Vollendung der Offenbarungen Gottes und kann daher die Erklärung der weltlichen Erſcheinungen aus ihrem Zweck nicht von der Erkenntniß Gottes trennen. Gott iſt ihr der letzte Grund der Welt; er leitet und begründet alle ihre Entwicklungen durch das ewige Leben ſeines Triebes; er giebt auch den letzten Zweck aller Dinge ab, weil alle Dinge nur dahin ſtreben ſeine Vollkommenheit als das Löſungswort für alle Räthſel der Welt in ihrem Bewußtſein ſich anzueignen. Daher iſt die Erkenntniß Gottes das Ziel der Wiſſenſchaft. Um es zu gewinnen, dazu gehört, daß alles natürliche Vermögen der Dinge durch die Vernunft in die Wirklichkeit unwandelbarer Natur umgeſetzt werde. Denn Gottes ewige Wahrheit erkennen wir nur, indem wir den Gehalt ſeiner ſchöpferiſchen That erkennen, welche ſein vollkommenes Weſen iſt (361). Den Gehalt ſeiner ſchöpferiſchen That erkennen wir aber nur, wenn wir die Natur ſeiner Geſchöpfe erkennen, wie er ſie geſetzt hat von Ewigkeit her, wie er ſie beſtändig erhält und belebt und zum Guten führt durch die unwiderſtehliche Kraft ihres natürlichen

Triebes, und die Erkenntniß hiervon eröffnet ſich uns nur, indem in unſerer Vernunft das wirkliche Weſen der Dinge in ſeiner Vollendung ſich darſtellt, wie es durch das Leben der Vernunft hindurch die unwandelbare Feſtigkeit der Natur gewonnen hat.

Die einſeitigen Auffaſſungsweiſen der wiſſenſchaftlichen Aufgabe, welche wir früher angeführt haben, mochte man ſie in der Erkenntniß des Weſens und des Allgemeinen oder des Lebens und der Urſachen ſuchen, haben ſich doch bei tieferer Forſchung nicht verhehlen können, daß die Formen des weltlichen Seins, welche man als Gegenſtand der Wiſſenſchaft bezeichnete, noch auf ein höheres Ziel hindeuten, weil die Wiſſenſchaft den letzten Grund oder Gott erforſchen müſſe; ſie ſehen daher in jenen Formen nur die Offenbarung Gottes oder das Mittel zu ſeiner Erkenntniß zu gelangen. Ihre Einſeitigkeit liegt nur darin, daß ſie in einer beſondern Form des weltlichen Seins das einzige Mittel zu erblicken glaubten zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit zu gelangen, die übrige Mittel aber überſprangen. So hat Platon nicht verkannt, daß in der Erkenntniß des Syſtems der Weſen oder der Ideen die Erkenntniß Gottes uns zuwachſen ſolle; ſo hat Ariſtoteles die Theologie als die Krone der Philoſophie bezeichnet, ohne Zweifel, weil ſie nach Erforſchung der mittlern Urſachen zur letzten Urſache uns führe; ſo hat Fichte die Erkenntniß des Lebens doch in letzter Entſcheidung auf die Offenbarung Gottes als des ewig wahren Seins hingelenkt. Mit Recht iſt von Bacon geäußert worden, daß eine obenhin gekoſtete Philoſophie von Gott abführen könnte, die Ergründung philoſophiſcher Lehren aber zu Gott zurückführen müßte; denn eine Zeit lang würde man ſich mit Erkenntniß der Mittelurſachen hinhalten können, zuletzt aber könnte die gründliche Wiſſenſchaft nur auf den letzten Grund vordringen. Dieſer Spruch muß nur richtig verſtanden werden. Er will nicht ſagen, daß erſt nachdem man die lange Reihe der Mittelurſachen durchlaufen habe, der Gedanke an Gott uns auftauche; Bacon war ſich deſſen bewußt, als er ihn ausſprach, ſie nicht durchlaufen zu haben und ſah dennoch ſchon auf das Ziel ſeiner Forſchung; die Philoſophie beginnt mit dem Gedanken an die abſolute Wahrheit, an das wiſſenſchaftliche Ideal; aber daran erinnert uns der Spruch, daß der Gedanke Gottes anfangs nur verſchleiert und unſicher uns vorliegt; denn wir beginnen mit Zweifeln und nur ein ſtarker und muthiger Geiſt kann die wiſſenſchaftliche Arbeit ertragen; die Gedanken der Mittelurſachen können uns alsdann das Ziel der Forſchung verhüllen, wenn wir nicht mit rüſtigem Fleiße methodiſch durch ihre Reihe

hindurchbrechen können um den Gipfel der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu ſchaun. Hierauf hat es die Philoſophie angelegt, uns die Methode zu zeigen, in welcher wir die Erſcheinung erklären, die Gründe der Erſcheinung ihres Scheins entkleiden und von den untergeordneten Gründen zu dem letzten Grunde emporſteigen können, um in ihm alles erklärt zu finden. Daher haben die von uns abgelehnten Formeln für die Bezeichnung der theoretiſchen Aufgabe nur die Bedeutung, daß ſie den Weg zeigen wollen zur Erkenntniß Gottes; ſie zeigen ihn aber nur in einer verſtümmelten Weiſe; indem ſie nur eine beſondere Aufgabe hervorheben, als wenn in ſie das ganze Geſchäft ſich zuſammenfaſſen ließe. Die rechte Anweiſung zur Erkenntniß Gottes iſt von uns in der Formel ausgeſprochen worden, daß er in der ganzen Wahrheit der Welt ſich offenbare (363). Sie verlangt, daß man über alle Wahrheit der Welt ſich Rechenſchaft gebe, und die Wahrheit der Welt haben wir nicht allein in ihrem Leben, nicht allein in den allgemeinen Ideen, welche das ewige Weſen der Dinge bilden, nicht allein in den Urſachen zu ſehn, welche das beſtändige Werden der Erſcheinungen bewirken, ſondern in der Erfüllung alles deſſen, was Gott in ſeiner ſchöpferiſchen That in die Dinge gelegt und ihnen zu erfüllen geboten hat. Durch weite Wege geht dieſe Erfüllung hindurch und es verlangt alle Werke unſeres Denkens um ſie zu erforſchen. Sie vollzieht ſich durch die Verwandlung der Natur in Vernunft und der Vernunft in Natur, in der Durchdringung beider, in welcher ſie in Einigkeit mit einander erkannt werden. Da ſoll alles Weſen, welches in den weltlichen Dingen angelegt iſt, durch das Leben der Vernunft hindurchgehend ſich verwirklichen; da ſollen alle Urſachen ſich auswirken um die ewige Natur an den Tag zu bringen und das Werk der Vernunft zu krönen, in welchem ſie nun das zu ewigem Beſitze hat, was ſie in freier That erſtrebte. In der Mitte des Lebens, in welcher wir ſind, erreichen wir dieſe Vereinigung der Natur mit der Vernunft nur theilweiſe; aber in jedem Werke der Vernunft, in welchem es uns gelingt aus dem Vermögen unſerer oder einer uns fremden Natur etwas zur Wirklichkeit hervorzuziehn, was in der unwandelbaren Ordnung der Dinge feſten Beſtand verſpricht, werden wir eine Offenbarung deſſen erblicken können, was Gott in ſeiner ewigen Weisheit beſchloſſen hält. Auf die ganze große Offenbarung Gottes in der Welt ſind wir angewieſen; die Natur ſollen wir durchforſchen um ſie zu empfangen und dabei die Geſchichte der Vernunft nicht vergeſſen; aber in dieſer großen Offenbarung ſind wir auch auf unſere Stelle, auf unſere Ordnung zum Ganzen zu blicken genöthigt. Wir würden uns in dem Großen ſelbſt verlieren, wenn wir nur in das Unbeſtimmte hineinſtarrten, wenn wir

die ſtumme Größe des Weltalls anſtaunten, die Erſcheinungen einer todten und uns unverſtändlichen Natur ſammelten; wir müſſen uns auf uns beſinnen um uns zurecht zu finden in dem großen Ganzen, welchem wir angehören, an das Verſtändlichere unter den Offenbarungen Gottes uns halten um in ihnen die deutlichſten Zeichen ſeiner Weisheit und ſeiner belebenden Kraft in der Verwaltung der Dinge zu finden. Gott offenbart ſich uns im Guten, welches wir verſtehen können, welches nicht bloß im Willen, ſondern in der That und Handlung der Geſchöpfe zu einer unverbrüchlichen Ordnung ſich herſtellt. Wer den Beweggründen ſeines Lebens nachgehend, in der Gewißheit ſeiner ſittlichen Aufgabe, wie ſie zuſammengreift mit der Aufgabe der ſittlichen Welt um uns her in menſchlicher Rede ſich ſagen kann: das gebietet Gott, das will Gott, dem dürfen wir eine lebendige Erkenntniß Gottes, nicht in ſeiner ganzen Herlichkeit, aber in einem Elemente aus der Fülle ſeines ewigen Lebens zuſprechen. Und wer ſeine Pflicht zu erkennen vermag, der darf ſich ſagen, daß er Gottes Gebot erkannt hat in einer lebendigen Anſchauung; wer die Wahrheit erkennt, der darf ſagen, daß es Gottes Wille iſt, daß er ſie denke, und daß er einen Gedanken erkannt hat, welcher in der Weisheit Gottes ſeine ewige Stelle hat. Wir werden uns bewußt bleiben müſſen der Wandelbarkeit unſerer Begehrungen, ſelbſt der Entſchlüſſe, welche wir in der reinſten Begeiſterung für das Gute zu faſſen glauben. Was uns jetzt als der Wille Gottes erſcheint, wird es uns immer ſo erſcheinen? Das Gute, welches wir wollen, in der Ueberzeugung, daß Gottes Wille mit uns iſt, welches als eine Gewiſſensſache ſich uns darſtellt, bedarf dennoch der Beſtätigung und ſoll ſie finden in den Folgen, welche es hat, in der wiederholten Gewißheit, daß es ſeinen günſtigen Erfolg gehabt, daß wir auf ihm ſicher fußen, daß wir es zur Grundlage für unſern weiterſtrebenden Willen nehmen dürfen. Die augenblickliche Begeiſterung für das Gute, in welcher wir die intellectuelle Anſchauung des gegenwärtigen Fortſchritts in unſerm Leben vollziehn, iſt zu ſehr den Trübungen im Fluſſe unſeres Lebens unterworfen (254 Anm.), als daß wir ihr allein trauen könnten und nicht die Vermittlungen ſuchen müßten, in welchen wir den aus ihr gezogenen Gewinn erſt zu einem unbeſtreitbaren Beſitz unſerm Weſen einverleiben können (255). Daher mag wohl der praktiſche Menſch auf das vertrauen, was ſich ihm als Gottes Wille für den Augenblick der That verkündet, und dieſe Sicherheit in ſeinem perſönlichen Bewußtſein ihm beſtreiten zu wollen, das würde nur heißen ihm ſeine ganze Sicherheit rauben; dies kann uns auch nicht einfallen, da wir vielmehr in dieſem Vertrauen die Grundlage aller Gewißheit ſelbſt für das wiſſenſchaftliche Leben gefunden haben (3); aber dem Vordenken des praktiſchen

Menſchen wird doch das Nachdenken der Theorie folgen müſſen um das Unſichere der praktiſchen Meinungen auszuſcheiden und in dieſem Nachdenken wird ſich zu bewähren haben, was wirklich Gottes Wille war in dem, was für Gottes Willen gehalten wurde. Die Theorie in ihrer Anwendung auf das Wirkliche bedenkt mehr das Vergangene als das Gegenwärtige; das Zukünftige wartet ſie ab und macht für daſſelbe nur geltend, daß die ſchon gewonnenen Ergebniſſe des vernünftigen Lebens in ſeiner Geſtaltung beachtet werden ſollen. Sie muß es daher für ſicherer halten Gottes Weisheit in dem zu erkennen, was er gewollt hat, als in ſeinem gegenwärtig ſich uns offenbarenden Willen. Die Schätzung der gegenwärtigen Werke, wir werden in ihr durch unſere noch nicht abgeklärten Beſtrebungen geſtört; was aber die Zeiten bewährt haben als gut und ſicher, das bietet uns einen zuverläſſigen Haltpunkt für unſer Urtheil dar. Daher wendet ſich die Geſchichte unſerer Vernunft, wenn wir theoretiſch forſchen, lieber dem zu, was ſchon einer fernern Vergangenheit angehört, als den Dingen, welche noch im Werden begriffen und zu keinem Abſchluß, zu keiner Reife gekommen ſind. Die Geſchichte der Vernunft bietet uns einen reichen Stoff für die Erkenntniß deſſen, was im Willen Gottes vollbracht wurde; durch ſie muß alles hindurchgehn, was unſerer Vernunft verſtändlich werden ſoll; denn was in den Anlagen der Natur unentwickelt liegt und von dunkeln Trieben der Natur angeſtrebt wird, ſoll zwar als Zeichen uns gelten, deſſen Andeutungen gegenwärtig ſorgfältig zu beachten ſind, aber es ſind Geheimniſſe, welche in ſolchen Andeutungen uns vorliegen; erſt künftig wird ihre Bedeutung ſich uns eröffnen. Nur in dem Willen unſerer Vernunft, in dem, was er gewollt hat und noch gegenwärtig behauptet, können wir das verſtehen, was Gottes ewige Abſichten mit der Natur ſind, was er in ihr angelegt hat und zur Vollendung führt; um ſo ſicherer treten dieſe Abſichten uns hervor, je mehr ſie ſich erfüllen, je feſter ſie dem Laufe der Geſchichte ſich einprägen, als Sitte und Geſetz, als unerſchütterliche Gewalten, welche nicht allein von uns Einzelnen gewollt werden, ſondern von allen Seiten in unſerer ſittlichen Gemeinſchaft uns entgegentreten, geheiligt durch die Ueberlieferung unſerer Väter, bewährt durch die Erfolge einer fortſchreitenden Cultur. Wenn wir unſere Gegenwart begreifen wollen, ſo werden wir ſie zu betrachten haben als beruhend auf einer feſten Grundlage einer durch vielen Wandel hindurchgegangenen Erfahrung; nicht alles iſt ſicher in der Cultur, welche wir erreicht haben; vieles iſt ungeſund, vieles nur in halb entwickelter Geſtalt vorhanden; aber das Krankhafte und Unvollendete in ihr ſoll nur zur Unterſcheidung uns antreiben und das Beſſere uns ſuchen laſſen; die ſondernde Kritik, welche nicht ausbleiben kann, ſoll uns

ſein beſonderes Amt, ſeine beſondere Pflicht oder, wie die Stoiker ſagten, ſeine beſondere Rolle zu übernehmen hat. Für die Werke der Welt hat jeder etwas anderes zu leiſten; da iſt alles ungleich vertheilt, jeder hat ſeine beſondere Ehre, ſeinen beſondern Beruf und Dienſt; der eine einen höhern, der andere einen niedern, welches ohne Hochmuth und Neid getragen werden ſoll, weil ein jeder doch nur im Dienſte des Allgemeinen ſich weiß, wenn er richtig ſich und ſein Verhältniß zur Welt erkannt hat; denn eines jeden Dienſte ſind nothwendig und gleich viel werth für das Gemeingut aller. Nach Gleichheit der Stände, der Ehre, des Reichthums zu ſtreben für dieſes mittlere Leben, in welchem wir ſind, muß uns als eine Thorheit erſcheinen, weil keiner mehr bedeuten kann als ein treuer Diener des Gemeinwohls zu ſein, weil aber jeder an ſeiner Stelle anders dienen und mit andern Mitteln zu ſeinem Dienſt ausgerüſtet ſein muß. Deswegen ſind auch die Anlagen von Urſprung an verſchieden vertheilt. Seine Eigenthümlichkeit iſt einem jeden Dinge in ſeinem Begriff und ſeinem Weſen beſtimmt nach ſeiner Stelle in der Welt und dadurch iſt es für die ganze eigenthümliche Reihe ſeiner Lebensacte von Ewigkeit her auserſehn; die Freiheit der Vernunft, zu welcher ihm das Vermögen gegeben iſt, kann es doch nicht losſprechen davon, daß es dieſe Beſtimmung erfüllen muß, weil ſie niemanden von der Erfüllung ſeiner Pflicht losſprechen kann, weil es unvernünftig ſein würde der Welt und ſich ſelbſt ſeine Dienſte zu entziehn. Frei ſind wir nur dadurch, daß wir ohne Zwang der Umſtände, durch unſere eigene That unſer Heil gewinnen; unſer Heil gewinnen wir aber nur durch Erfüllung des Geſetzes. Dies iſt die Wahrheit der Prädeſtinationslehre, deren Schwächen nicht leicht verkannt werden können. Sie ſchlägt in Frevel um, wenn ſie nicht anerkennt, daß die ewige Beſtimmung der Dinge kein zeitliches Vorher in ſich ſchließt, zum Leben der Dinge nicht wie ein zeitlicher Grund zur zeitlichen Folge ſich verhält, ſondern wie die ſchöpferiſche That Gottes, welche das natürliche Vermögen und den natürlichen Trieb giebt, zu der Aneignung aller in ihnen angelegten Güter in den freien Thaten der Vernunft. Dies wird von ihr auch außer Augen geſetzt, wenn ſie der Meinung ſich hingiebt, daß Gott irgend ein weltliches Ding dazu beſtimmt haben könnte etwas anderes zu erfüllen als ſeinen vollen Willen, etwas anderes zu offenbaren als ſeine ewige Herlichkeit. Seine ganze Güte muß in jedem ſelbſtändigen Ding ſich verherlichen; kein freies Ding kann zum Mittel von ihm gemacht werden, weil alle Mittel nur einen vorübergehenden Werth haben und der zeitlichen Erſcheinung angehören. Daher muß man ſich der Meinung entſchlagen, daß Gott Geſchöpfe nur dazu beſtimmt habe ſeine rächende Gerechtigkeit zu offenbaren. Hierin, in

der Annahme einer doppelten Prädeſtination zum Guten und zum Böſen, und in der Einmiſchung zeitlicher Vorſtellungen, liegt das Anſtößige in der Prädeſtinationslehre. Es iſt ein reiner Widerſpruch anzunehmen, daß die Sünder den Willen Gottes erfüllen und dafür verdammt werden, daß ſie ihn erfüllen. Die Sünde und das Böſe, ſo wie ihre Strafen, haben wir nur in den Verwicklungen des weltlichen Werdens zu ſuchen; in dieſen Verwicklungen iſt die Arbeit und die Noth, welche wir leiden, und ſo oft in gerechter Vergeltung leiden, als wir die Gründe ſolcher Verwicklungen in uns ſelbſt zu ſuchen haben; wenn wir aber auf die Vollendung aller Dinge kommen, dann müſſen wir zugeſtehn, daß jedes Ding in ihr ſeine Beſtimmung erreicht, den Willen Gottes erfüllt und in dem Bewußtſein ihn erfüllt zu haben ſeine Beruhigung gefunden hat. Nur die praktiſchen Ermahnungen zum Guten, deren wir bedürfen, mögen es rechtfertigen, wenn man es für nöthig findet die Sünder, welche das Zeitliche fürchten und die Ehrfurcht vor dem letzten Zweck und vor dem ewigen Geſetz nicht kennen, welche den Gedanken des Ewigen nicht faſſen, mit der Drohung ewiger Strafen zu ſchrecken. Das Wort ewig werden ſie doch nur in ihren Sinn umſetzen und die Ewigkeit für die unbeſtimmte Zeit nehmen; und nur in dieſem Sinn kann es auch von denen gebraucht werden, welche von ewigen Strafen reden; denn Strafen können nur in der Zeit geduldet werden, in welcher das Gefühl des Angenehmen, wie des Unangenehmen im Reflex der ſich beſtreitenden und ſich verſöhnenden Thätigkeiten herſcht (263 Anm.). Aber für die Theorie haben wir einen andern Sinn für das Ewige in Anſpruch zu nehmen und können nicht gelten laſſen, daß in der Ewigkeit des Zwecks, welcher uns erwartet, in der Vereinigung der Natur mit der Vernunft und der Vernunft mit der Natur der Streit zwiſchen Gutem und Böſem ſich verewige; in ihm wird der Friede hergeſtellt ſein und die reine Herlichkeit Gottes leuchten in jedem Dinge ſeiner Eigenthümlichkeit nach. Wir haben uns ſchon auf die unwiderſtehliche Kraft des heiligen Geiſtes berufen, welche alles zur Vollendung führen wird (368 Anm.); mit ihr iſt es unvereinbar, daß irgend eine Creatur bis ans Ende ihrem Zwecke widerſtreben und dem Reiche des Guten ſich entziehen könnte; daher hat auch das richtige Verſtändniß der Trinitätslehre, ſo wie es zur ausführlichen Entwicklung kam, am ſtärkſten auf die Wiederbringung aller Dinge gedrungen und gegen die Lehre von der Ewigkeit des Böſen und der Strafen Widerſpruch eingelegt.

379. In der Verwandlung der Natur in Vernunft und der Vernunft in Natur offenbart ſich Gott, wie er in ſeiner

ewigen Wahrheit iſt, weil er in ſeine Schöpfung ſeine ganze Vollkommenheit gelegt hat (364), und alles, was er in die Welt gelegt, in der Vollendung der Welt offenbar geworden iſt. Wenn wir daher das Tranſcendentale im Begriff Gottes anerkennen (362), ſo weiſt dies doch nur darauf hin, daß die Offenbarung Gottes in der Welt noch nicht vollendet iſt. Gottes Weſen in ſich ſelbſt würde uns verborgen ſein; es hat ſich uns aber offenbart durch ſeine ſchöpferiſche That, welche die ganze Vollkommenheit ſeines Weſens ausdrückt. Das Tranſcendentale im Begriff Gottes wird im Gedanken der Ewigkeit geſucht werden müſſen, welchen wir in der Mitte des weltlichen Strebens zu faſſen ſuchen, aber nicht faſſen können. Alle Bewegung unſeres Denkens ſtrebt nach dem Ziele, die ewige Wahrheit zu erkennen und die Formen unſeres Denkens ſtellen uns nur die Ergebniſſe einer Methode dar, in welcher das Fortſchreiten im Wiſſen betrieben wird und welche daher immer mehr die Fülle der ewigen Wahrheit hervortreten laſſen ſoll. So ſammelt ſich immer mehr in den Formen unſeres Denkens die Erkenntniß der ewigen Wahrheit; in jedem Ergebniß, welches gewonnen wird, iſt ein Element der ewigen Wahrheit dargeſtellt und in der intellectuellen Anſchauung vergegenwärtigt; es verſpricht unſer ewiger Beſitz zu bleiben und nur weil nicht alle Wahrheit in ihm ausgedrückt iſt, ſehen wir uns in die Unruhe eines weitern zeitlichen Forſchens hinausgetrieben. Wenn aber unſere Vernunft einſt alle Ergebniſſe unſeres methodiſchen Denkens geſammelt hat, dann wird ihr die Wandelbarkeit der Formen ihres Denkens in die unwandelbare Natur einer Anſchauung der ewigen Wahrheit ſich verwandelt haben und alles ihr gegenwärtig ſein, was ſie in ihrem zeitlichen Leben nur als ein zukünftiges Gut ahnen kann.

Alle Formen unſeres Denkens haben wir nur als Ergebniſſe der Methode zu betrachten (20); die Methode gehört dem Werden des Denkens an, weil ſie als Geſetz der Entwicklung gedacht werden muß; daher muß jede Methode auf etwas hinweiſen, was ſie überſchreitet; ſie kann nur als Mittel gedacht werden zu einem höhern Zweck; alle Methoden gehören dem Erkennen an und über das Erkennen hinaus geht das Wiſſen (105); ſie bieten das

Wiſſen dar, aber was ſie darbieten, will ergriffen ſein. Von den Methoden des Denkens unterſcheiden wir die Formen des Denkens; ſie bilden die feſten Ergebniſſe, welche im Wege des Denkens gewonnen worden ſind; in ihnen ſchließt ſich die Bewegung des Denkens ab und die Fortſchritte, welche ſie fixiren, ſollen in dem Fluſſe unſerer Gedanken ſichere Haltpunkte, eine zur Natur gewordene Vernunft, uns gewähren. Wir haben aber auch ſchon zu bemerken Veranlaſſung gehabt, daß die einzelnen Formen unſeres Denkens doch nur als vorläufige Haltpunkte in dem periodiſchen Fortgange unſeres Lebens ſich darſtellen und bei der Feſtigkeit im Einzelnen, welche ſie gewähren, doch weiter fortſchreitenden Methoden ſich unterordnen, wodurch ſie wieder in Fluß gebracht werden und nur unter dem Wechſel des fortſchreitenden Erkennens ihren Gehalt bewahren. So haben wir vom Urtheil ſagen müſſen, daß es nur in einer beſtändigen Umwandlung die Wahrheit ſeiner Ausſagen behaupten kann, ſo vom Begriff, daß er in einem beſtändigen Wachſen ſich verwirklichen ſoll, weil beide Formen uns nur Ideale bezeichnen, welche niemals erreicht ſind, aber beſtändig ſich erfüllen (259). Die Formen unſeres Denkens ſind Fertigkeiten, welche zur Anwendung kommen ſollen; in den metaphyſiſchen Begriffen, welche ihnen entſprechen, haben wir nur Hülfsbegriffe zu ſehen, welche für die Erkenntniß der Wahrheit dienen ſollen. Daher werden wir uns nicht darüber wundern können, wenn wir zu letzter Entſcheidung über alle dieſe Methoden, Formen und Hülfsbegriffe hinausgeführt werden zum Tranſcendentalen, welches zu dem Syſteme der Welt und im Gedanken Gottes uns entgegentritt. Das Tranſcendentale in beiden Begriffen ſteht im engſten Zuſammenhange, weil wir Gottes Erkenntniß nur in der Welt gewinnen können und die Welt keine andere Wahrheit hat, als die Wahrheit Gottes in ſich zu offenbaren. Die Ideale der Vernunft, welche in den Formen unſeres Denkens ſich uns ausdrücken, ſchließen ſich in das eine Ideal zuſammen, in Gott den letzten Grund der Welt, in der Wahrheit der Welt die Wahrheit Gottes zu erkennen; in dieſem Ideal der Erkenntniß wird der Abſchluß aller der Erkenntniſſe gewonnen, welche in den Formen unſeres Denkens in der Bildung begriffen waren. Die Löſung des Räthſels, wie die Erkenntniß des Tranſcendentalen durch die Formen des realen Denkens gewonnen werden könne, obwohl es alle dieſe Formen überſteigt, iſt in dem Satze enthalten, daß die Mittel der Vernunft ſchon theilweiſe ihren Zweck in ſich enthalten (354). Es iſt nur eine Folgerung aus dieſem Satze, daß auch die Ewigkeit Gottes theilweiſe ſchon im zeitlichen Werden ausgedrückt iſt. Die Ewigkeit können wir nur als die Wahrheit faſſen, in welcher die Unterſchiede zwiſchen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf-

in der Uebung unſeres Verſtandes gewonnen, uns bleiben ſollen als ſichere Grundlage für weitere Fortſchritte, welche aber doch nur in ihrer Anwendung ſich bewähren und in dieſer zuletzt die tranſcendentale Erkenntniß Gottes, alſo eine Erkenntniß, welche über dieſe Formen hinausgeht, herbeiführen ſollen.

Man würde den Sinn unſeres Syſtems nur ſehr unvollkommen gefaßt haben, wenn man es nicht als einen leitenden Gedanken in ihm anerkannt hätte, daß jeder Abſchluß eines Gedankens durch eine Reflection auf uns ſelbſt bedingt iſt. In den objectiven Fluß unſeres Denkens bringt nur die beſtändig ſich vollziehende Reflection auf uns einen Halt und zerlegt ihn in einzelne Gedanken. Wenn das Werden der Welt ohne die Reflection auf uns ſelbſt verflöſſe, ſo würde es in einer Stetigkeit des Geſchehens ſich zeigen, welche keine Gliederung zuließe. Das An- und Abſetzen in den Perioden des Lebens kommt erſt in daſſelbe dadurch, daß wir in der Entwicklung des Denkens den natürlichen Verlauf der Erſcheinungen beſtändig unterbrechen, indem wir auf uns ſelbſt auf einen der mitbedingenden Factoren der Erſcheinung zurückgehen (252). Daher haben wir wiederholt darauf aufmerkſam machen müſſen, daß ſelbſt die Erſcheinung nicht ſein würde, wenn das denkende Ich nicht wäre. Der objective Fluß der Erſcheinungen iſt eben auch nur eine Abſtraction, welche einen der nothwendigen Träger der Erſcheinungen außer Acht läßt; ihr Abfluß würde gänzlich wegfallen, wenn das eine Ich wegfiele, in welchem alle Erſcheinungen ſich darſtellen, ſo wie die ganze Welt wegfallen würde, wenn die einzelnen Dinge wegfielen, in deren Innern die Welt ſich darſtellt (346). So wie nun ſelbſt die Erſcheinung nur durch die Reflection des Ich ſich vollzieht, indem es ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird als des Trägers der Erſcheinung, ſie ſich aneignend und in ihr ſeines Seins inne werdend, ſo wie ſchon in der Wahrnehmung ſeiner ſelbſt und ſeines Gegenſatzes gegen die Außenwelt die Reflection den abſchließenden Act abgiebt, ſo tritt ſie nicht weniger in jedem weitern Fortſchritt unſeres Denkens als der Act auf, welcher den Abſchluß giebt und den Haltpunkt in der Entwicklung; die fortſchreitende Entwicklung zerlegt ſie in einzelne Acte; aus dem Denken in ſeinem ſtetigen Verlauf macht ſie Gedankenabſätze. Dieſe Bedeutung der Reflection werden wir auch in dem ſubjectiven Kennzeichen des Wiſſens wieder erkennen, in der Ueberzeugung, mit welcher wir jeden Gedanken abſchließen und mehr oder weniger ſicher uns aneignen; denn in ihr gehen wir auf unſer Ich zurück, welches die Wahrheit des Gedankens anerkennt als in Uebereinſtimmung ſtehend mit ſeiner Vernunft und

ur deswegen iſt eine ſolche Ueberzeugung mit dem Gedanken ver-
unden, weil das denkende Ich in ihm ſeine Vernunft in irgend
iner Weiſe befriedigt findet (144). Ebenſo giebt ſich die Reflec-
ion zu erkennen in der intellectuellen Anſchauung des freien Actes,
n welcher wir jeden Fortſchritt in unſerm Denken unſerm denken-
en Ich aneignen (254), und weil dieſe Anſchauung die Elemente
nſeres verſtändigen Denkens ergreift und feſthält, wird auch jeder
bſchluß unſerer Gedanken von der Reflection auf uns bedingt
ein. Dieſe beiden Momente, Ueberzeugung und intellectuelle An-
chauung, beide zuſammengehörig und hindurchgreifend durch alle
ormen unſeres Denkens, können als Beweiſe gelten, daß jeder
edanke nur in einer Reflection von uns abgeſchloſſen wird.
olche Beweiſe aber im Beſondern zu führen würde überflüſſig
ein, wenn es nicht im Erkennen uns zu begegnen pflegte, daß un-
ere Gedanken mehr an den Gegenſtänden hafteten, als an den
hätigkeiten, durch welche ſie von uns ergriffen werden. Denn es
iegt im Gedanken eines jeden Erkennens, in welcher Form es
uch vollzogen werden mag, daß es nur in einem Acte der Aneig-
ung und mithin der Reflection vollzogen werden kann. Den
bſchluß unſerer Erkenntniß haben wir nur, indem wir unſerer Ver-
unft von neuem gewiß und in einer neuen Erfindung, einer neuen
Offenbarung der Wahrheit gewiß werden. Ueber dieſen Act der
Reflection pflegen wir nur hinwegzuſehen, weil unſer Ich bei ihm
och ebenſo ſehr bei der Sache, als bei ſich iſt; denn unſer ſelbſt
erden wir nur bewußt, indem wir uns als integrirende Beſtand-
heile des Syſtems aller Dinge erkennen. Wir werden hieraus
nehmen können, wie wenig diejenigen das Rechte treffen, welche
n übermäßigem Eifer gegen den Egoismus alles als Pflichtwidrig-
eit und Sünde verdammen, was für unſer eigenes Gut ſorgt und
as Beſte des Ich bedenkt. Wir haben ſchon gegen die Forde-
ung, daß wir uns ſelbſt aufopfern ſollten, Einſpruch erheben müſſen
349 Anm.); wie ſchön auch dieſe Forderung klingt, ſie ſteht doch
n Widerſpruch mit ſich ſelbſt, nur durch Beſchränkung kann ſie
on dieſem Widerſpruch befreit werden, indem wir ſie nicht auf
ie Aufopferung des Guten und des Wahren in uns ausdehnen,
ondern nur das Scheinbare und Eitle in uns aufzugeben von uns
ordern. Unſer wahres Selbſt, unſer Heil ſollen wir ſuchen und
as Böſe, welches wir meiden ſollen, beruht nicht auf Selbſtliebe,
ondern auf Selbſtſucht, welche nicht das Selbſt, ſondern den ſinn-
ichen Genuß des Augenblicks ſucht. Dieſer Genuß beſteht aber
icht allein in der Luſt an äußern Gütern, ſondern nicht minder
n der Selbſtgenügſamkeit an den ſchon gewonnenen innern Gütern
hne des Fortſchreitens zu gedenken, in welchem ſie gebraucht wer-
en ſollen und allein behauptet werden können. An dieſes Fort-

schreiten soll uns jeder Abschluß unserer Gedanken, jede Reflection, jede Aneignung gewonnener Güter erinnern und dies eben ist der rechte Sinn unserer Lehre über die Gedankenformen. Denn sie verweist uns nicht allein auf das Abschließen unserer Gedanken für uns und in uns, sondern ebenso sehr auf die Verwendung derselben für uns und für andere. Es haben viele gemeint, das wissenschaftliche Leben wäre selbstsüchtig, weil wir in ihm immer nur damit beschäftigt wären, Schätze der Erkenntniß für uns selbst zu gewinnen und zu genießen. Es ist ein Leben der Reflection; wir suchen in ihm nur unsern Wissendurst zu befriedigen, nur uns die Wahrheit anzueignen. Wer diese Meinung hegt, dem müssen wir die andere Seite der Formen unseres Denken zu bedenken geben. Es wird darauf zu achten sein, daß der wissenschaftlich Denkende niemals bei sich allein ist, sondern auch bei der Sache, welche er bedenkt, daß er in sie sich verliert, ja über sie wie bemerkt wird, sich und seine Reflection vergessen kann, von seinem Gegenstande ergriffen und gefesselt, daß er alsdann seine Gedanken nur zur Reife zu bringen sucht um sie in den allgemeinen Verkehr hinaus zu tragen und daß er endlich auch jeden Gedanken nur als eine gewonnene Fertigkeit betrachtet, welche ihn zur Anwendung aufruft, zu neuen Arbeiten in ihrem Gebrauch und zu ihrer Vollendung. Was das erste betrifft, das Aufgehen des wissenschaftlich Denkenden in seinen Gegenstand, so verweist es darauf zurück, daß unser subjectives Denken doch nur seine Vereinigung mit der Natur und nicht allein sich, sondern seine Gemeinschaft mit der übrigen Welt will. Dies erweist sich alsbald in dem andern, dem Streben und der Pflicht seine Gedanken mitzutheilen, wie auch das dritte, die weitere Verarbeitung der Gedanken, unzertrennlich zusammenhängt. Jeder Gedanke des einzelnen Subjects muß sich darauf ertappen, daß er in das Innere der andern Subjecte eindringen will; er wird sich auszugleichen haben mit der ganzen Summe der Gedanken, welche in demselben Subjecte, welche in allen übrigen Subjecten zur Welt kommen. Da keine Gedankenform, welche nicht der Kritik bedürftig wäre, der Erweiterung durch neue Beziehungen und Zusätze und dies kann sie nur dadurch in rechtem Maße gewinnen, daß sie in Verkehr gesetzt wird mit allen Gedanken, welche in der Gemeinschaft der Menschen, ja aller Vernunft nach der Ordnung der Zeit sich entwickeln sollen (340). So wird ein jeder Gedanke, so er abgeschlossen ist, auch wieder in den Fluß des Werdens geht und behauptet sich nur als eine einstweilig gewonnene Form, wie als Handhabe gebraucht werden soll zur Bewältigung anderer Gedankenformen, welche uns zuströmen, indem er die Fertigkeit wahrt sich ihrer zu bemächtigen. Wenn wir [illegible]

ſenſchaft in dieſer Weiſe betrachten, dann werden wir fern blei-
von der trägen Genußſucht, welche im Gewonnenen ſchwelgt
am Spiele ſchon verarbeiteter, dem Gedächtniß und der Ein-
ungskraft ſich darbietender Gedankenformen ſich ergötzt, an ihre
lle aber wird der Ernſt pflichtmäßiger Arbeit treten, welcher
bereit iſt die angeeigneten Formen der Wiſſenſchaft umzuge-
en und in den Tauſch der Gedanken zu bringen, damit nicht
n das reflectirende Subject, ſondern die ganze Welt in dieſem
iſche zum Bewußtſein komme über ſich. Die Bereicherung der
anken aber, welche uns und andern in einer ſolchen Umgeſtal-
z aller nur vorläufig abgeſchloſſenen Gedankenformen zu Theil
den ſoll, ſie läuft zuletzt auf die Erkenntniß des Tranſcendenta-
hinaus. In dem Abſchluſſe jedes Gedankens, wie er durch
lection auf das Ich vollzogen wird, liegt auch das Bewußtſein
Beſchränkung, in welcher das Ich dermalen ſich findet, und
h dieſes Bewußtſein wird der Gedanke an das Wiſſen geweckt,
her uns aufruft über die Beſchränkung hinauszugehn und das
ndliche zu ſuchen. So gehen die Formen unſeres Denkens aus
Methoden des Denkens hervor, treten aber auch ſogleich wieder
eine neue, umfaſſendere Methode ein in dem Beſtreben das
lem aller Gedanken und das Wiſſen des letzten Grundes zu
innen, weil jede Methode nur als Mittel für den tranſcenden-
n Zweck gelten kann.

381. Durch den doppelten Geſichtspunkt, unter welchem
formen unſeres Denkens ſich darſtellen, theils uns ver-
nd auf uns, theils uns verweiſend auf den tranſcenden-
Begriff Gottes, erklärt es ſich, warum auch das Tran-
ntale uns in einer doppelten Form des Begriffs und in
doppelten Sein ſich darſtellt, theils im Begriff der
theils im Begriff Gottes. Wir haben es zu denken in
iſe, wie es in ſubjectiver Aneignung uns zum Bewußt-
mmt durch den Act der Reflection, wir haben es nicht
zu denken, wie es beſteht unabhängig von unſerm Be-
als Object, nach welchem wir ſtreben. Nach ihrem
bezeichnen beide Formen daſſelbe, die vollkommene
, aber die Weiſe, in welcher beide Formen ſind und
verden, iſt verſchieden (Vergl. 364 Anm. 2). Denn
und das Wiſſen Gottes iſt unmittelbar vollkommen,
und das Wiſſen der Geſchöpfe und der Welt iſt
und muß mittelbar gewonnen werden, hindurchge-

hend durch das Werden, die Methoden und die Formen des Denkens. Was in Gott ewig iſt, müſſen wir uns erſt aneignen, durch das Werden hindurchgehend, vom Geſetztſein übergehend in das Sichſelbſtſetzen (367). Wenn wir die eine Weiſe des Seins und des Wiſſens leugnen wollten, wie ſie durch Aneignung gewonnen wird, ſo würden wir die Erſcheinung nicht erklären können, in welcher die Wahrheit nur in unvollkommener, unentwickelter Form ſich uns mittheilt und welche doch als der zweifelloſe Anknüpfungspunkt für alle Formen unſeres Denkens der Erklärung bedarf. Wenn wir dagegen die andere Weiſe des Seins und des Wiſſens leugnen wollten, ſo würde uns die Wahrheit verſchwinden, welche wir als Ziel unſeres Strebens nach dem Wiſſen ſetzen, und der Zweck würde uns verloren gehn, aus welchem die Vernunft den Beweggrund für alle ihre Beſtrebungen zieht. Denn wir die Wahrheit nicht von Ewigkeit, ſo würden wir ſie nicht ſuchen und uns aneignen können, vielmehr immer nur auf das unvollkommene Werden ſtoßen, welches im Weſen der weltlichen Dinge läge und ſie in einen Fortgang ihres Lebens ohne Endzweck hineinziehen müßte (355). Damit wir das Wiſſen gewinnen können, haben wir die tranſcendentale Wahrheit in doppelter Form anzuerkennen, in der Form, in welcher wir ſie uns aneignen müſſen und in welcher ſie in der Welt ſich entwickeln muß, hindurchgehend durch das Werden, anhebend von den Erſcheinungen, den offenbarenden Zeichen, hindurchgehend durch die Formen des weltlichen Seins und Denkens als durch die Mittel zum Zweck, bis ſich der Zweck erfüllt, und in der andern Form, in welcher ſie als ewige Wahrheit iſt, der unerſchütterliche Grund alles Vermögens und alles Triebes in der Welt, ohne welchen nichts ſein würde und welcher nicht hindurchgehen kann durch das Werden, weil er in ewiger Vollkommenheit iſt. So iſt das Wiſſen und das Sein der Geſchöpfe nur in mitgetheilter Weiſe; wie es ihnen mitgetheilt iſt, ſo müſſen ſie es ſich aneignen; das Wiſſen und das Sein Gottes iſt ewig und unmittelbar; er hat es von keinem andern empfangen; aber als Wiſſen ſind beide ſich gleich, von demſelben Gehalt, das Wiſſen derſelben Wahrheit.

Leſſing hat es als eine unnütze, ja ungereimte Verdoppelung
: Wahrheit bezeichnet, wenn wir das Vollkommene, das göttliche
bild oder Ideal in doppelter Weiſe ſetzen wollten. Aber er hat
doch nicht vermeiden können eine ſolche doppelte Weiſe anzu-
jmen, weil er die Weiſe, wie uns die Wahrheit zukommt, von
: Weiſe, wie ſie iſt, unterſcheiden mußte. Nur das iſt zu ver-
nen, daß beide Weiſen für Wahrheiten von verſchiedenem Gehalt
geſehn werden dürften. Die Schöpfung, die Mittheilung der
ahrheit an die Geſchöpfe muß vollkommen ſein (364) und in
nſo vollkommener Weiſe müſſen ſie ſich die Wahrheit aneignen,
nn ſie den Weiſungen Gottes zu folgen haben. In das voll-
nmene Wiſſen, welches die Vernunft fordert, darf nichts ſich
miſchen, was aus der Natur der Geſchöpfe etwas Fremdartiges
die Wahrheit brächte; in ihm darf nichts fehlen, was in der
igen Wahrheit iſt. Alles wahre Sein ſoll im Wiſſen dem
ſenden Subjecte gegenwärtig ſein; nicht allein im Denken eignet
ſich das Wahre an, ſondern auch das Sein, welches erkannt
rden ſoll, bringt es in ſich zur Entwicklung und zur Wirklichkeit;
iſt die Welt geworden nicht allein in ihrem Denken, ſondern
ch im Thun, Wirken und Handeln, alles zu ihrem Sein ſchla-
id. Weil alsdann die Vernunft alles, was ſie wollen kann, in
er Natur erfüllt ſieht, weiß ſie, daß ihrem Streben Genüge ge-
ehn iſt, und findet ſich befriedigt. Wir werden hierin noch zwei
te unterſcheiden können, den Act der Aneignung und den Act
: Anerkennung, ſo wie wir Erkennen und Wiſſen unterſcheiden
5). Im Erkennen eignen wir uns die Wahrheit an, im Wiſſen
ben wir anerkannt, daß wir ſie haben. Nicht allein in uns aber
ben wir ihr Sein anzuerkennen, ſondern der Act der Anerkennung
ließt nur dadurch ab, daß wir die Wahrheit als objectiv geſetzt
ſſen in dem ewigen Grunde der Welt, für welchen kein weiterer
und zu ſuchen iſt. Hierdurch gewinnt alles Erkennen ſeine letzte
ſtätigung im Gedanken Gottes und jedem Schwanken des Zwei-
s iſt vorgebaut; das denkende Subject iſt ſich ſeines Wiſſens
viß, weil es die Wahrheit des ewigen Seins zu ſeiner Gewähr
t. So vereinigen ſich das ſubjective und das objective Kennzei-
n des Wiſſens in dem letzten Zwecke unſeres Denkens. Daß
r aber einen ſolchen Zweck uns zu ſetzen haben, läßt uns nicht
ran zweifeln, daß wir die Wahrheit, welche wir gewinnen ſollen,
n der Wahrheit unterſcheiden müſſen, welche uns den Zweck zur
ıfgabe giebt und welche vorhanden ſein muß, damit wir ſie fu-
n und finden können (355).

382. Die Philoſophie giebt uns die wiſſenſchaftliche Ue-
rzeugung von dem Sein Gottes und zeigt uns die Methode,

in welcher wir zu ſeiner Erkenntniß gelangen können. Da das Object dieſer Erkenntniß einzig in ſeiner Art iſt, muß auch die Methode, welche zu ihm führt, einzig in ihrer Art ſein; durch keine Vergleichung mit einer andern Methode wird ſie ſich erklären laſſen; vielmehr muß ſie alle andere Methoden in ſich umfaſſen, durch welche wir Wahrheit erkennen, weil ſie den Grund aller Wahrheit uns eröffnen ſoll. Nur durch die Erkenntniß der Welt kann die Erkenntniß Gottes gewonnen werden; in ihr ſind, leben und denken wir; in ihr empfangen wir ſeine Offenbarungen. Wenn wir ihren Sinn begriffen hätten, dann würden wir den Sinn ſeiner Offenbarungen, den Sinn ſeiner ſchöpferiſchen That verſtanden haben. Indem daher die Philoſophie die Methoden uns auseinanderlegt, in welcher die Welt in ihren Theilen und allmälig als Ganzes uns zur Erkenntniß kommt, eröffnet ſie uns auch die Ausſicht auf die Erkenntniß Gottes. Aber nur die Wege und Mittel, wie wir zur Erkenntniß der Welt und Gottes gelangen können, werden uns von der Philoſophie angegeben; die Anwendung dieſer Mittel hängt von den Erſcheinungen ab, welche wir in den Methoden und Formen unſeres Denkens als Zeichen der Wahrheit verſtehen lernen ſollen. Sie herbeizuſchaffen iſt nicht Geſchäft der Philoſophie; von der Erfahrung müſſen ſie beigebracht werden; die Philoſophie giebt nur die Regeln, das allgemeine Schema der Formen an, durch welches die von der Erfahrung dargebotenen Stoffe für das Verſtändniß bearbeitet werden können. Um die Wahrheit zu erkennen müſſen wir ſie erfahren und erleben; erſt dann können wir ſie dem Leben unſerer Vernunft einverleiben, in unſer Weſen und unſere Natur verwandeln. Daß uns hierzu der paſſende Stoff nicht fehlen werde, auch dies verſpricht uns die Philoſophie, indem ſie uns auf Gott verweiſt als den letzten Grund, welcher alles Vermögen giebt, gegen welchen daher nichts vermag; ſeine Offenbarungen, auf welche alles in dieſer Welt abgeſehn iſt, werden ſich in ihr erfüllen.

1. Zu den Verſuchen die Erkenntniß Gottes auf eine beſondere Methode zurückzuführen gehört auch die Lehre Leibnizens, daß wir Gott, wie andere Subſtanzen, nach der Analogie mit un-

ſerm Ich erkennen ſollen, eine Denkweiſe, welche allen anthropomorphiſtiſchen Darſtellungen des Begriffs Gottes zu Grunde liegt. Für dieſe Auffaſſungsweiſe ſpricht, daß wir alles in uns und nach dem Maße unſeres Ich erkennen müſſen; auch die Vollkommenheit, welche wir Gott zuſchreiben, werden wir nur nach dem Maße des Guten faſſen können, welches wir in unſerm Willen uns aneignen; aber wir dürfen uns hierdurch nicht verleiten laſſen dieſer analogen Erkenntnißweiſe als einer ſichern Führerin nachzugehn; die Vorſichtsregeln, welche der Gedanke Gottes uns an die Hand giebt (362 Anm.), ſtellen ſich ihr zur Seite. Es iſt ſchon früher gezeigt worden, daß die Analogie uns verläßt, ſo wie wir über das Gebiet gleichartiger Dinge hinausgehn und daher haben wir ſchon für den Begriff der Welt jede Analogie ablehnen müſſen (318 Anm.); noch viel weniger wird eine ſolche Analogie für den Begriff Gottes uns geſtattet ſein. Für das Tranſcendentale müſſen wir jede Methode, welche zur Erkenntniß des Realen dient, als unpaſſend zurückweiſen. Dabei aber wird doch daran feſtzuhalten ſein, daß die Methoden für die Erkenntniß des Realen ihre Dienſte auf die Erkenntniß des Tranſcendentalen übertragen. In den Mitteln ſoll der tranſcendentale Zweck gewonnen werden und in dieſem Sinn wird man auch das Tranſcendentale nach der Weiſe des Realen ſich denken können, auf den Gedanken geſtützt, daß die Wahrheit des Realen auch in der Wahrheit des Tranſcendentalen ſich wiederfinden müſſe, wenn auch in einer höhern Weiſe, in einer tranſcendentalen Bedeutung. Es wird geſtattet ſein in einer ſolchen tranſcendentalen Bedeutung auch von einer Analogie Gottes mit der Welt und mit unſerm Ich oder andern weltlichen Dingen zu reden. Dieſe Analogie bezieht ſich aber nicht auf die Form des Denkens oder des Seins, ſondern auf ihren Gehalt. Analogie findet unter ähnlichen Gegenſtänden ſtatt; Aehnlichkeit beruht auf einer theilweiſe vorhandenen Gleichheit (vergl. 154); wo wir nun eine Analogie unter den Gegenſtänden unſeres realen Denkens in Anwendung ſetzen ſollen, da muß die Gleichheit unter ihnen eine weſentliche ſein (320) und mithin in der Form der Definition ſich ausdrücken laſſen. Dieſe Gleichheit findet ſchon nicht mehr zwiſchen den einzelnen Dingen der Welt und der ganzen Welt ſtatt; noch weniger wird ſie zwiſchen den Dingen der Welt und Gott geſucht werden dürfen. Aber es bleibt eine andere Gleichheit unter den einzelnen Dingen der Welt, ihrer Allgemeinheit und ihrem Grunde übrig, welche auf dem Gehalt ihres Seins beruht, und auf dieſe wird ſich die tranſcendentale Analogie ſtützen müſſen, welche wir gelten laſſen dürfen. Unter den einzelnen Dingen der Welt, ihren Arten und Gattungen findet eine weſentliche Aehnlichkeit ihrer Form ſtatt, weil ſie alle dieſelben Elemente der Wahrheit ſich aneignen,

wenn auch in verſchiedener Folge, doch unter dem gleichen Geſetz ihrer Art, ihrer Gattung und der Welt überhaupt. Steigen wir nun zum Gedanken der ganzen Welt empor, ſo verſchwindet dieſe Aehnlichkeit in ſo weit, als ſie abhängen ſoll von der allgemeinen Form des Geſetzes ihrer Art, ihrer Gattung und des Allgemeinen, unter welchem die beſondern Ordnungen der Welt ſtehen; denn die Welt hat keine Schranken, wie ihre Theile, ſie ſteht in keiner Wechſelwirkung, unter keinen Antrieben von außen, und wird von keiner allgemeinern Ordnung beherſcht; aber es bleibt ihr noch die Aehnlichkeit mit den einzelnen Dingen, daß ſie von einem verliehenen Vermögen, einer gegebenen Natur aus ihre Vernunft zu einer zweiten Natur entwickelt; ſie iſt die große Welt; die einzelnen Dinge ſind kleine Welten; dieſelben Elemente, welche Gott in alles in gleicher Weiſe gelegt hat (378), ſtellen ſich im Leben des Beſondern wie des Allgemeinen dar. Steigen wir endlich zum letzten Grunde aller Dinge auf, ſo verſchwindet auch dieſe Aehnlichkeit; Gott hat keine Natur empfangen, welche er erſt zur Vernunft und zur zweiten Natur verwandeln müßte; von Ewigkeit in iſt er alles, was er iſt; was Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft iſt für uns, das überſchaut er in gleicher Weiſe; ſelbſt den Willen unſerer Vernunft, auf welchem alles Gute für uns beruht, in deſſen Uebertragung auf ihn wir die Erkenntniß ſeines lebendigen Weſens gewinnen müſſen, können wir nur in uneigentlicher Weiſe ihm beilegen. Die Formen unſerer Gedanken, die Fertigkeiten in Urtheilen und Begriffen, wir müſſen ſie zurücklaſſen, wenn wir ſeinen Gedanken denken wollen; ſie reichen nicht hinan an dieſe Höhe der ewigen Wahrheit. Hier bleibt uns nur der Gehalt unſeres Lebens, welchen wir ihm vergleichen können; alle die Elemente der Wahrheit, welche wir ſammeln und uns aneignen, er eignet ſie ſich nicht an, aber ſie ſind von Ewigkeit in ihm geſetzt; ſein Gedanke beſtätigt alles, was wir im zeitlichen Denken erkennen, als ewige Wahrheit (381 Anm.); nicht als vereinzelte Elemente ſind unſere wahren Gedanken, iſt das Gute, was wir wollen, in ihm geſetzt, aber alle dieſe Elemente ſind in ihm in einem unzertrennlichen Syſtem vereinigt und in ihrer vollen Bedeutung vertreten. Dies iſt die tranſcendentale Analogie, welche uns hier noch zurückbleibt, eine Analogie in voller Gleichheit des Inhalts. Sie ſtützt ſich darauf, daß die weltlichen Dinge daſſelbe in ſich ſetzen, was in ewiger Weiſe Gott in ſich ſelbſt geſetzt hat. Das Sichſelbſtſetzen in der vollen Wahrheit ihres Gehalts iſt Gott und ſeinen Geſchöpfen gemein, nur in einer andern Form vollzieht es ſich in jenem und in dieſem. Jede Wahrheit, welche wir erkennen, jedes Gute, welches wir wollen, in ihrer Vollkommenheit finden ſie ihr Analogon; wir haben ſie nur

der mangelhaften Form zu entkleiden, in welcher ſie gegenwärtig noch in uns vorkommen, um ſie in Gottes vollkommener Wahrheit und Güte wiederzuerkennen, und hiermit ſind wir fortwährend beſchäftigt, indem wir jede Form im Fortſchreiten unſeres Lebens nur als Fertigkeit behandeln, welche zu weiterer Anwendung gebracht werden ſoll. Wenn wir in menſchlicher Weiſe ſagen, das will Gott, ſo müſſen wir uns eingeſtehn, daß die Form des Ausdrucks etwas von dem weltlichen Werden und ſeinen Vorſtellungsweiſen an ſich trägt, welches der weitern Entwicklung bedarf um in die volle Wahrheit einzurücken, in welcher keine Abſonderung von dies oder das ihre Stelle findet; aber unter dieſer unvollkommenen Form bleibt dennoch die Wahrheit des Inhalts beſtehen, welcher in einem ſolchen Satze behauptet wird.

2. In unſern allgemeinſten wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, wie ſie in der Logik und Metaphyſik betrieben werden, haben wir das ſtärkſte Gewicht auf die Formen des Denkens und des Seins zu legen, weil durch ſie allein die Verworrenheit der Erſcheinungen überwunden werden kann, und ſo haben wir denn auch die erklärende Macht der Form in das gebürende Licht zu ſetzen gehabt (294 Anm.). Wenn wir aber zuletzt finden, daß die ewige Wahrheit Gottes über alle dieſe Formen hinaus iſt, ſo dürfen wir auch nicht zögern zu bekennen, daß alle Formen unſeres Denkens nur Mittel ſind, welche zur Zerſtreuung des Scheins, zur Aneignung der Wahrheit dienen, und die Philoſophie, welche dieſe Mittel kennen lehrt, muß alsdann zu dem Bekenntniß gelangen, daß ſie ſelbſt nur in Anwendung auf die Erfahrung ihrem Zwecke genügen kann. Die Gefahr, daß ſie hierüber ſich täuſcht, zeigt ſich im Verlaufe ihrer Unterſuchungen nicht ſelten. Die Ueberſchätzung der Form finden wir nicht allein bei den Ariſtotelikern, welche alles Wahre in der Form zu ſuchen geneigt waren; auch in neueſter Zeit hat ſie in verſchiedenen Richtungen ſich geregt, in der äſthetiſchen Richtung, wenn Schiller in der Vollendung der Form alles Schöne ſah, in Richtung auf das ſittliche Leben, wenn Kant in dem reinen Formalismus des pflichtmäßigen Handelns alles Gute erblickte, in allgemeinwiſſenſchaftlicher Richtung, wenn man in der Conſtruction der Natur und der Geſchichte aus abſtracten Philoſophemen die ewige Wahrheit zu erfaſſen dachte. Man kommt in dieſen Wegen nur darauf zurück die gegebene Materie als etwas Gleichgültiges zu betrachten und das Leben der Vernunft als eine Uebung anzuſehn, welche beliebige Stoffe ergreifen könne, welcher aber der wahre Stoff erſt zuwachſen ſollte, eine Anſicht, welche die Scholaſtiker ſich nahe gelegt ſahen. Nur eine Philoſophie, welche ſich auf ihren Formalismus zu viel einbildet, nur mit dem Abſtracten verkehrend in ihm die Regeln für die Erkenntniß aller

Wahrheit zu erſchöpfen meint oder von abſtracten Begriffen aus, in dem Wahne der abſoluten Philoſophie durch ihre Verſuche Natur und Geſchichte zu conſtruiren, die Erfahrung zu bewältigen hofft, kann ſich den Weiſungen entziehn, welche uns immer wieder an den vollen Gehalt der Erfahrung heranziehn. Nur den Verſuchen der Trägheit, welche nach den abkürzenden Wegen trachten, gehört es an, wenn man durch Speculation zu erſetzen hofft, was erlebt und gelebt werden muß; dies führt nur zu Verſtümmelungen des Gehalts der Wiſſenſchaft; man wird dadurch verleitet die geringfügigen Beſonderheiten der Erſcheinung für zufällige Beigabe, für unbedeutend zu halten, anſtatt ihrer Bedeutung nachzugehn und ſie in ſeinem Innern ſich anzueignen. Jedes Zeichen, jedes kleinſte Moment in der Erſcheinung hat ſeinen Werth und wir müſſen ihn würdigen lernen. So haben wir zu denken. Da iſt uns freilich eine große Arbeit auferlegt; aber wenn wir ſie nicht übernehmen, ſo werden wir nur zu Abſtractionen gelangen, welche das Allgemeine faſſen zu können glauben als ein Beſonderes und ohne daß es das Beſondere umfaßt. In der Mitte unſeres Denkens kann es uns wohl ein großer Gewinn ſcheinen, wenn wir einen Grundſatz, einen Begriff faſſen, welcher eine weite Ausſicht eröffnet, vieles, was uns bisher in ſeiner Verworrenheit beängſtigte, in Klarheit zu ſetzen verſpricht. Wir können da ſchon in voraus die Befriedigung ſchmecken, welche uns in der Ferne winkt, und eine Ruhe fühlen wie nach gethaner Arbeit, weil wir uns im Beſitz wiſſen eines räthſellöſenden Wortes, welches allen Bedürfniſſen der kommenden Tage Befriedigung bringen ſoll; aber wir dürfen auch keinen Grundſatz, keinen Begriff für erfüllt halten, wenn er nicht alle ſeine Anwendungen, ſeine Beſonderheiten gefunden und ſein Werk ausgewirkt hat in der Auslegung der Erſcheinungen. So werden wir durch jede weitere Ausſicht, welche uns in der Erkenntniß allgemeiner Geſetze geboten wird, nur wieder an die Erfahrungen herangezogen, in welchen daſſelbe Ordnung bringen ſoll. Dieſe Erfahrungen haben wir nicht als etwas uns Fremdes, nur von außen uns Ankommendes zu betrachten, ſie ſollen in unſer innerſtes Leben übergehn; ſie gehören der Welt an, deren Glied wir ſind. Wenn andere Dinge die Zeichen ihres Lebens und ihres Weſens uns ſenden, ſo bleiben wir nur ſo lange vor ihnen als vor etwas uns Fremdem ſtehn, bis wir ihres Sinns uns bemeiſtert haben, und ihr Sinn kann kein anderer ſein, als daß ſie etwas uns mittheilen wollen, was wir faſſen können. Ein jedes Zeichen haben wir als einen Verſuch zu nehmen etwas in uns anzuregen, was bisher verborgen in uns ſchlummerte; einen andern Verſuch haben wir ihm zur Seite zu ſtellen, den Verſuch in uns das zu erwecken, was aus unſerm Vermögen zur Wirklichkeit zu kommen harrte.

In ſolchen Verſuchen verläuft das Leben der weltlichen Dinge; ſie gehen hin und wieder; in ihnen ſuchen wir uns einzuleben in das Leben der äußern Welt und die äußere Welt ſucht ihren Zugang zu uns; nach beiden Seiten zu werden die Kräfte geweckt, welche einander entſprechend den Einklang der Dinge bezeugen ſollen. Hierbei hat denn auch unſer praktiſches Leben keine geringere Bedeutung als unſer theoretiſches Leben; denn beſtändig müſſen wir bemüht ſein aus uns und andern Dingen die verborgene Form aus der Materie zu ziehn; die Theorie wird nicht in dem Acte einer ruhigen Beſchauung gewonnen, in welcher wir uns und andere Dinge die Erſcheinungen vor uns ausbreiten laſſen könnten, ſondern wir müſſen die Dinge aufrufen zu ihrer Entfaltung, ihnen entgegenkommen mit unſern ahnenden Gedanken und in uns ſelbſt daſſelbe erzeugen, was wir in ihnen vermuthen, damit wir es als ein gemeinſames Gut der Welt begreifen. Alles Wahre eignen wir uns nur an, indem wir es aus uns ſelbſt ziehen unter den Antrieben, welche wir empfangen und abgeben; das Gute müſſen wir wollen, um es in uns zu ſchauen; wir müſſen es aus der Bildung der Vernunft in Vorwelt und Mitwelt ſchöpfen, in uns ſelbſt lebendig machen, handelnd aus uns heraus in die mit uns lebende Welt tragen und es fruchtbar machen für die künftigen Zeiten. Nur in einem ſolchen Leben gelangen wir zur Selbſterkenntniß zugleich mit der Erkenntniß der übrigen Welt, als deren Glied wir uns erkennen ſollen, wiſſen ſo von dem, was Gottes ſchöpferiſche That in uns gelegt hat, und von der Fülle des Lebens, welches er über die Welt verbreitet. Die Philoſophie aber zeigt hierzu nur den Weg und entwickelt die Geſetze, in welchen wir ihn wandeln ſollen. Sie in Anwendung zu ſetzen, dazu wird die Erfahrung in theoretiſcher Betrachtung, in praktiſcher Wirkſamkeit die Fingerzeige geben müſſen. Wir kommen auf unſern Satz zurück, daß nur die wiſſenſchaftliche Meinung, in welcher Philoſophie und Erfahrung ſich zu durchdringen ſtreben, die höchſte Frucht der Erkenntniß bringt, welche wir erreichen können (47). Der alte Satz, daß die Theologie die höchſte der Wiſſenſchaften ſei, wird noch immer beſtehn bleiben. Daß aber das, was ſie in lebendiger Erkenntniß Gottes zu leiſten vermag, nicht reine Wiſſenſchaft ſei, wird nicht weniger anerkannt werden müſſen. Die Theologie im weiteſten Sinne des Worts will die Erkenntniß ſammeln und wiſſenſchaftlich verarbeiten, welche wir von Gott haben. Daß dieſe Erkenntniß nur in der Entwicklung iſt, verſteht ſich von ſelbſt; auf jeder Culturſtufe muß ſie eine andere ſein. Man nennt ſie mit Recht eine Wiſſenſchaft des Glaubens, wodurch ausgedrückt wird, daß ſie eine wiſſenſchaftliche Verarbeitung von Meinungen ſei, welche dabei doch immer ihr ſicheres Fundament behaupten können.

So wie aber eine jede Wiſſenſchaft dem Charakter ihres Gegenſtandes entſprechen muß, ſo wird auch die Theologie dem Charakter der Meinungen entſprechen müſſen, welche ihren Gegenſtand bilden. Einen Glauben will ſie erforſchen in ſeiner Bedeutung, ſei es der Glaube der Juden, der Chriſten, der Muhamedaner oder irgend einer andern größern oder kleinern religiöſen Gemeinſchaft, ſei es auch der Glaube der Menſchheit. Daß dieſer Glaube die Ueberzeugung der Menſchheit zu ſein verdiene, wird ſie nachzuweiſen verſuchen müſſen. Die apologetiſchen Lehren ſind der Grund der Theologie. Daß ſie die Hülfe der Philoſophie in Anſpruch nehmen, wird ſich nicht leicht überſehen laſſen. Aber ſie wenden ſich auch ebenſo ſehr an die Geſchichte. Der Menſch, ſeine Beſtimmung, der Entwicklungsgang, in welchem ſeine ſittlichen Ueberzeugungen ſich ausgebildet und ſeine Beſtimmung verrathen haben, alles dies kommt hierbei in Ueberlegung. In welchem Glauben die Menſchen der Gegenwart den Mittelpunkt ihres ſittlichen Zuſammenhangs finden und für die Zukunft weiter bauen ſollen, das wird nicht anders ſich ermitteln laſſen als durch die weitſichtigſte Unterſuchung ihrer Vergangenheit und ihrer Gegenwart. Von dieſer theologiſchen Wiſſenſchaft iſt aber der praktiſche Glaube der Einzelnen und ihrer beſondern religiöſen Gemeinſchaft zu unterſcheiden. Nur aus dieſem praktiſchen Glauben geht der allgemeine Glaube hervor, welcher das Object der Theologie iſt, und daher iſt auch die Theologie von ihm abhängig. In ihm findet ſie ihre Sicherheit, die Gewähr, daß ſie nicht mit leeren Einbildungen, mit Vorurtheilen und Aberglauben der Menſchen ſich plagt. Die Verknüpfungen der wiſſenſchaftlichen Meinung ſchöpfen ihre Gewißheit aus den Elementen, aus welchen ſie ſich zuſammenſetzen (47). Was der Menſch für gut halten ſoll, für den Willen und das Gebot Gottes, das muß ihm die innere Stimme ſagen, welche im Triebe zum Guten ihm ſeine Pflicht verkündet. Das iſt der Anker, welcher ihn feſthält, ihn mit den Menſchen und der Welt in ſeiner Wirkſamkeit verbindet. Die Ueberzeugung, welche ihm in intellectueller Anſchauung eines Elements ſeines Lebens aufgeht, ſoll er über ſein Leben zu verbreiten ſtreben; er ſoll ſie in Uebereinſtimmung finden mit der übrigen Welt, ſo weit er ſie zu begreifen vermag, mit den Ueberzeugungen der Gegenwart und der Vergangenheit, ſo weit ſie ihm verſtändlich ſind, mit allen den Zeugniſſen, welche ihm den Willen Gottes verkünden; nur in dieſem Streben wird ihm ein verſtändiger Glaube erwachſen können, welcher ſich Andern mittheilen läßt. Ein ſolcher muß das Fundament der Theologie abgeben.

383. Die Erfahrung weiſt auf die Erſcheinung zurück. Wenn wir verſucht haben die Geſetze nachzuweiſen, in welchen

die Erſcheinung erklärt werden ſoll, ſo müſſen wir noch einmal zurückblicken auf den Ausgangspunkt um zu ſehen, ob die Formen unſeres Denkens ihm Genüge leiſten (66). Die Erſcheinung im Allgemeinen legt uns das Räthſel vor, welches wir zu löſen haben. In ihr finden wir Zeichen des wahren Seins, aber durch Schein verſtellt; beide haben wir zu ſondern, beide auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daß Schein und Wahrheit mit einander gemiſcht ſich zeigen, kann nur daraus erklärt werden, daß verſchiedene Subjecte ſie begründen; denn wäre nur ein Subject der Erſcheinung, ſo würde kein Schein auf daſſelbe fallen können. Die verſchiedenen Subjecte der Erſcheinung haben wir als bleibende Dinge anzuſehn, weil die Wahrheit, welche wir von ihnen erkennen ſollen, in unſerm Streben nach dem Wiſſen von uns feſtzuhalten iſt. Wir nennen dieſe bleibenden Dinge Subſtanzen und, weil ſie verſchieden von einander ſein ſollen, einzelne Dinge. Weil ihnen eine bleibende Wahrheit zukommt, müſſen wir ihnen ein ſich gleich bleibendes Weſen zuſchreiben; weil ſie aber in veränderlicher Erſcheinung ſich zu erkennen geben, müſſen wir ihnen ein Vermögen beilegen die Erſcheinung in veränderlicher Weiſe zu begründen; auf ein ſolches Vermögen der Dinge haben wir alles zurückzuführen, was in die Erſcheinung tritt, denn nur durch daſſelbe vermögen ſie die Erſcheinung zu begründen. Ihr Weſen aber offenbart ſich nur in ihren Erſcheinungen ihnen ſelbſt und andern Dingen und ſo iſt es urſprünglich in ihrem Vermögen verſchloſſen und erſt in ihren Thätigkeiten, in welchen ſie die Erſcheinung begründen, ſoll es für ſie und andere Dinge ſich entwickeln und zur Wirklichkeit kommen. Ihre Thätigkeiten ſind der Inhalt ihres ſich entwickelnden Lebens. Als ihre Thätigkeiten haben wir ſie ihnen zuzurechnen und als freie Thätigkeiten zu betrachten; daher iſt die Reihe ihrer Erſcheinungen auf die freien Thaten der einzelnen Dinge zurückzuführen und die Verworrenheit der ſinnlichen Erſcheinungen aus den einfachen Elementen der freien Thaten zu erklären. Wenn wir das Zuſammengeſetzte der Erſcheinung auf die freien Thaten der einzelnen Dinge zurückbringen können, dann iſt die Analyſe des Stoffs vollendet,

welcher den Anknüpfungspunkt für unſer Denken abgiebt. So gewinnen wir wahre Urtheile über die Thaten der einzelnen Dinge und in ihnen erfüllen ſich uns ihre Begriffe. Ihre Thaten aber entwickeln das in ihrem Vermögen Angelegte und ſie ſind daher zunächſt reflexive Thaten. Damit ſie jedoch in die Erſcheinung treten, müſſen ihre Thaten mit den Thaten anderer Dinge ſich miſchen und in Wechſelwirkung übergehn auf das Leben anderer Dinge; wir haben ſie als Handlungen in tranſitiven Urtheilen zu erkennen, damit wir uns ihnen und ſie uns ſich mittheilen vermittelſt der Erſcheinung. Wir erkennen daher die einzelnen Dinge in einer Gemeinſchaft mit einander, welche uns auf ein allgemeines Band und eine logiſche Verwandtſchaft unter ihnen hinweiſt und uns darüber belehrt, daß alle einzelne Dinge zuſammengeſchloſſen ſind in einem Syſtem des Lebens und des Weſens, in der Einheit der Welt. So haben wir die Ausſicht auch die Syntheſe aller Elemente der Erſcheinung vollenden und das Ganze der Erſcheinung auf ihren vernünftigen Grund zurückführen zu können, wenn alles aus dem Vermögen der Dinge ſich entwickelt und den Zweck erreicht hat, zu welchem es durch die Erſcheinung hindurchgehn ſoll. Dann wird ſich ergeben haben, warum alles wurde und in den beſtimmten Verhältniſſen des Raumes und der Zeit, in welchen die Erſcheinungen vorkommen, ſich zeigen und zur Reife kommen mußte. Aber dieſes Ende können wir nicht abſehn in den Formen des Denkens und des Seins, welche uns in der Mitte unſeres Lebens als Mittel dienen; es verweiſt uns auf das überſchwängliche Ideal, welches unſer Forſchen unaufhörlich zu neuer Thätigkeit aufruft. Wir würden dieſes Ende auch nicht für möglich halten können, wenn wir nicht auf den letzten überſchwänglichen Grund alles Anfangs zurückſehen dürften. Aus dem Vermögen der Dinge kommt alles Werden, alle ihre Wirklichkeit, alles ihr Erkennen, das Gute, welches ſie gewinnen ſollen; ihr Vermögen aber und mit ihm der Grund alles Guten muß ihnen verliehen ſein von dem Grunde aller Vollkommenheit, der alle weltliche Dinge in das Sein ruft, ihnen ihre Verhältniſſe unter einander beſtimmt, jedem ſein natürliches Vermögen giebt, ſeinen

Lebenstrieb anfacht, damit ſie in ihrer Vernunft alles ſich aneignen und als in der ihnen verliehenen Natur ihres Weſens beſitzen können. So wird in der Erkenntniß Gottes der letzte Grund der Erſcheinungen ſich uns eröffnen und wir werden auf ſie zurückblicken können wie auf ein gelöſtes Räthſel, nachdem wir ihre Verworrenheit aufgelöſt, ihre Elemente durch die Formen unſeres Denkens in ihr richtiges Verhältniß geſtellt, durch den Begriff der Welt Auskunft erhalten haben, wie ſie in ihrem Werden unter einander ſich verflechten mußten, in Gott aber der Grund gefunden iſt, warum die geſchaffenen Dinge durch das Werden hindurchgehend ihr Weſen verwirklichen ſollen.

384. Weil aber die Lehren der Logik und der Metaphyſik nur die Weiſe zeigen, in welcher wir die Erſcheinung im Allgemeinen zu erklären haben, laſſen ſie einen Raum offen für die Unterſuchung der Erſcheinungen im Beſondern, welche das Leben uns vorlegt. Die wiſſenſchaftliche Meinung, welche uns antreibt die Forderungen des philoſophiſchen Ideals mit der Wirklichkeit zu vergleichen, läßt uns Verſuche machen die Gründe der beſondern Erſcheinungen zu erforſchen, ſo weit wir vermögen nach beiden Seiten zu in die Geſetze und die Geſchichte der Natur und der Vernunft Einſicht zu gewinnen. Dieſe Verſuche, ſo weit ſie wiſſenſchaftlich ſich ausführen laſſen, werden nun zwar den einzelnen Wiſſenſchaften zufallen; aber die Philoſophie, welche die Begriffe der Natur und der Vernunft und ihr Verhältniß zu einander aus ihren allgemeinen Lehren abgeleitet hat, wird es doch nicht unterlaſſen dürfen aus ihnen Folgerungen zu ziehn, welche den einzelnen Wiſſenſchaften in der Unterſuchung der Natur und der Vernunft als Regeln dienen müſſen. Dieſe Folgerungen werden jedoch ſchon in die Beſonderheiten der Erſcheinung eingehn müſſen, weil der Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft an der Verſchiedenheit ihrer Erſcheinungen ſich verrathen muß, und es kann daher nicht als Geſchäft des Syſtems der Logik und der Metaphyſik angeſehn werden ſie zu ziehen; dieſes Syſtem beſchränkt ſich darauf die Gründe der Erſcheinung im Allgemeinen zu unterſuchen, giebt aber alsdann die weitern philoſophiſchen Unterſuchungen an die Phyſik und Ethik ab (104).

Druckfehler.

Im erſten Bande.

S. 12 Z. 7 v. u. welcher l. welche.
— 17 — 13 v. u. wiſſenſchaftlichen l. u:
— 81 — 12 v. u. vor l. von.
— 122 — 11 Ubelſtand l. Uebelſtand
— 124 — 3 Grundſatz l. Gegenſ
— 169 — 10 wäre l. wären.
— 181 — 7 Erfindung l. F
— 203 — 12 ſolſen l. ſolle
— 211 — 15 v. u. dieſer
— 224 — 11 v. u. würden l. würde.
— 281 — 5 leichtes l. lichtes.
— 294 — 24 erſten l. ernſten.
— 296 — 6 v. u. welchem l. welchen.

Im zweiten Bande.

S. 89 Z. . u. ſich l. ſich.
— 121 v. u. wüſſen l. müſſen.
— . v. u. ſall l. ſoll.
— . — 3 v. u. die l. der.
— 359 — 7 v. u. von l. vom.
— 469 — 23 vergeht l. vorgeht.
— 489 — 11 allgemein l. allgemeinen.
— 502 — 5 den l. der.
— 538 — 9 v. u. leiſtet l. leitet.
— 546 — 23 welche l. welchen.
— 557 — 12 v. u. begründen l. begreifen.